Hādī ila 'l-Ḥaqq, ʿIzz-ad-Dīn Ibn-al-Muʾaiyad al-

Kitāb al-Miʿrāǧ ilā kašf asrār al- Minhāǧ - BSB Cod.arab. 1284

Ṣanʿāʾ 1492 [897 H.]


Cod. arab. glaser 87
Cod. arab. 1284



اولى

كتاب المعراج إلى كشف أسرار المنهاج
القاطع بأمواس الحجاج أمراس اللجاج
الكافل لطالب علم الكلام بقضاء كل حاج

تأليف مولانا أمير المؤمنين الهادي إلى الحق المبين عز الدين بن الحسن
بن أمير المؤمنين أيده الله وأيد به الدين وقمع بسيفه أنوف المعاندين
وهد بحد سيفه أركان المفسدين وأمده بالتوفيق والتأييد في كل حين
فلقد شيد مذاهب الإسلام ورفع بنيانه وهد أركان الباطل وإيوانه
جزاه الله خيرا في دار السعادة وكساه الحسنى وزيادة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات والصلاة على سيدنا محمد وآله حجج الرحمن
إذا ذكر في هذا الكتاب بسم فهو الفقيه وإن ذكر صاحب تعليق الشرح وإن ذكر مولانا عليه السلام فهو المصنف عليه السلام وإن ذكر
ي فالمراد الفقيه علي البكري وإذا ذكر السيد عليه السلام الإمام
فهو صاحب شرح الأصول وإن ذكر بعض أصحابنا فهو الإمام
المهدي عليه السلام صاحب الغايات وأما الإمام يحيى فهو بلفظه عليه السلام
وغيره أيضا من سائر المصنفين لأجل أنهم بلفظهم والله
يرحم الجميع ومن بعضهم على بعض من أهل الحق الحوول يوسف بن حسين رحمه الله

من كتب الفقير إلى الله تعالى الحسن بن الحسين بن أمير المؤمنين المنصور بالله
وكتب تم ... بالقمة ... في سنة خمسين والف ... شوال سنة ... والف

عونك اللهم

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين والحمد لله رب العالمين وصلواته وسلامه على سيدنا محمد وآله

قال مولانا امير المؤمنين الهادي الى الحق المبين جوهرة عقد آل الله الهادين واكليل تاج العلماء الراشدين الغرة الشادخة في المجتهدين المحققين والمبرز في مضمار الكمال على السابقين واللاحقين والحائز لخصل خصال الفضل في استنباط المسائل والفائز بالقدح المعلى في الكشف عن وجوه خرائد الحجج والدلائل الآتي من غرائب الافكار وعجائب الانظار بما لم تأت به الاوائل والمبرز في البلاغة بقدامه وسحبان وائل من عقمت الايام عن ان تسمح له بمماثل من لا يحيط الواصفون بكنه صفاته ومحامده ولا تشق غبار كماله في نضائده وموارده عز الدنيا والدين عز الدين بن الحسن بن امير المؤمنين علي المؤيد بن جبريل بن رسول الله رب العالمين ايده الله ونصره وادام بطول بقائه قناة الدين ومتع بطول حياته وحراسة ذاته المسلمين وبلغه قصارى سؤله في احياء معالم الدين الاسلام وارغام معاطس الظالمين فانه الذي احيى رسوم الاسلام بعد اندراسها ورفع راياته بعد انتكاسها وامات شنايع المحدثات من البدايع واركد عواصف رياحها الزعازع واعاد على الدين بهجته ورونقه وجادت رياضه الذابلة فاصبحت مشرقة مونقة واعلى منار العلم واهله واسمى على السماك مشيد منار حامله ومحله وعمر بجزيل نواله واحسانه الانام وبحظر بشكره كل باد ومقام قال عليه السلام مفصحا الشرح كتاب المنهاج المترجم بكتاب المعراج اما حمدا لله على نعمه التي يجب شكرها ولا يطاق حصرها والثناء عليه بكماله وصفات جلاله التي يطيب نشرها ولا يقدر قدرها والصلوة والسلم على خاتم الرسل وموضح السبل وناسخ الملل ودامغ الشرك حتى اضمحل وبطل وعلى عترته شموس الاسلام وقادة الانام ومفاتيح البهم ومصابيح الظلم وضحاسه الاخيار الاعيان والتابعين لهم باحسان فاني كنت جمعت في ابان الشباب واول زمان الدرس في العلم والاكتساب حواشي جعلتها بصفة التعليق لكتاب منهاج المحقق لما حملني حب الولوع به والغرام والاعتناء بالفحص عن معانيه والاهتمام ولكنها عاقت عوائق عن التمام وندالي فيملت الى الاضراب وارتاج هذا الباب تباعدا عن مظان الاخطار وتجنبا المسالك العثار فنبذت بتلك الكراريس وحبستها عن مجالس الدرس والتدريس غده من السنين تزيد على العشر ثم ان بعض المولعين بفن الكلام واولي الهمة في تحصيله والاهتمام بالغ في استخراج تلك الحواشي وانتزاعها وادرك فيها الخوافي وتتميمها وتكميلها وضبطها وتحصيلها فلم احد بدا من اسعافه وتلقيه باجابته واسعافه مع ما في ذلك من تمام العمل وصيانته عن الانحطاط في سلك ما يبطل فما طابق منها وجلا من الخلل فبتوفيق الله المثبت في القول والعمل وما كان فيها من خطاء وخلل فلوضعها في تلك الحال مع عروض اشتغال وعجل والانسان لا يسلم من الزلل الا كلام الله عز وجل هذا حين الشروع في شرح غوامض الكتاب وتذليل معانيه الصعاب قال المصنف مبتديا بسم الله الرحمن الرحيم اي باسم الله ابتدى بالبعض هذا الكتاب ومعناه استعين على ذلك بالتسمية لتيمنها وتبركها والباء للاستعانة وتقدير الفعل مناخر اعنها الافادة للاختصاص ثم ثنى بالحمد فقال الحمد لله اي الثنا الحسن والوصف الجميل ثابت لله الذي من صفاته انه الدال اي فاعل الدلالة على ذاته وصفاته والذي دل عليها فعله لا بواسطه والذي يدل عليها ايضا الفعل بواسطه كدلالته على كونه قادرا وكذلك كونه عالما اذ الاحكام ليس بواسطه لانه كيفية للفعل لان الفعل يدل عليه ذاته بواسطه واحده كدلالته على كونه حيا بواسطة القادرية والعالمية وذاته بواسطتين كدلالته على العالميه وذاته بواسطه واحده كدلالته على كونه حيا بواسطة القادريه والعالميه وذاته بواسطتين كدلالته على كونه مدركا بواسطه كونه قادرا عالما كونه حيا وذاته بثلث وسايط كدلالته على الصفه الاخص بواسطة كونه قادرا ام كونه حيا ام وجود كونه حيا هكذا ذكرت الاصحاب وفيه نظر والمحقق ان الفعل يدل على الصفة الاخص بواسطة واحده وهي القادرية ووجوبها ليس بواسطه اخرى فانه كيفيته لها ليس هو دليلا عليها كما قلنا في الاحكام ولا معنى لعد الحقيقه واسطه اخرى لان القادرية كافيه في الاستدلال بعجايب مصنوعاته العجائب جمع عجيبه وهو ما يتعجب منه والمصنوعات

جمع

جميع مصنوع ويقال ظاهره انه لا يدل على ذاته وصفاته الا ما كان عجيبا من مصنوعاته وفيه نظر فان كل
فعل من افعاله يدل له بمدخل في الدلالة وجوابه من وجهين احدهما ان يكون من باب اخلاق ثياب كانه اصله مصنوعاته
العجايب فاتى اولا بالصفة ثم اضافها الى الموصوف للبيان وهي صفة مدح لان كل افعاله تتعجب منها الصدور لما على
مقتضى الحكمة وما فيها من الاغراض الحسنة الثاني ان يكون على ظاهره ومفهومه ويريد ان الذي يدل على الذات
وجميع الصفات هو ما يتعجب منه لصدوره على جهة الاحكام لا ما ليس بمحكم منها فانه انما يدل على الذات وبعض الصفات
والله اعلم **تنبيه** هذا في البديع تسمى براعة الاستهلال وهو ان يفتتح المتكلم خطبته او رسالته او مصنفه
او غير ذلك بما يدل على غرضه ولما كان غرض المصنف الخوض في علم الكلام اتى في فاتحة كلامه بما يشعر بمراده
وجعل خطبته هذه البليغة كالفهرست لهذا الفن والاشارة الى كثير من مسايله ومن امثلة براعة الاستهلال
قول بعض الكتاب الحمد لله الذي خلق الانام في بطون الانعام حين كسيحر ايات نقره ولدت عجلا وجهه كوجه الانسان
الكاشف عن عدله وحكمته اي الموضح لعدله وهو كونه لا يفعل قبيحا ولا يخل بواجب وحكمته وهي كون كل
فعل له فهو حسن وله فيه غرض صحيح الموجود غناه وهو كونه حيا ليس بمحتاج و وجوب عالميته وهو
كونه لا يجوز عليه الجهل بحال فاما علمنا عدله وحكمته بكونه تعالى عالما بقبح القبيح غنيا عن فعله وعالما باستغنائه
عنه لا يجوز عليه ان يحتاج اليه ولا ان يجهل قبحه ولا ان يجهل استغناءه عنه بوجه من الوجوه واسناد الكشف اليه
تعالى مع ان الوجود ليس امرا زايدا عنه من قبيل التجوز لانه لا يعلم ذلك الوجود الا بما نصبه تعالى من الادلة وركبه
من العقول القادر على جميع اجناس المقدورات سيأتي ذكر معنى القادر والمقدور وتعداد اجناس المقدورات
في موضعه من هذا الكتاب ان شاء الله تعالى وانما قال اجناس ولم يقل اعيان تنبيها منه على انه لا يصح مقدور بين قادرين وان الاعيان
التي يقدر عليها العباد لا يقدر الباري على جنسها وسياتي تحقيقه ان شاء الله تعالى العالم فلا يعزب عنه هو بضم الزاي وكسرها
بمعنى لا يبعد مثقال ذرة اي مقدار اصغر نملة في الارض ولا في السماء وان الحي الذي لا تغيره الحال يعني
بالحال هاهنا ما هو عليه من ثبوت ونفي فليس كغيره من الاحياء فان الحال بهم تتغير من صغر الى كبر وصحة الى سقم
وقوة الى ضعف وغنا الى فقر وغير ذلك الموجود فيما لم يزل اي فيما مضى لا الى اول دايما لا يزال اي في الحال وفي الاستقبال
لا حد ينتهي اليه المدرك للمدركات اي لكل ما يصح ادراكه من مرئي ومسموع وملموس ومشموم ومذوق
وسيأتي بيان المدركات لا بالالات اي لا بحاسته وواسطة محل الحيوة اذ ليس بجسم له حيوة تحل في محل ولا له آلة
المستغني في ثبوت هذه الصفات يعني التي مضى تعدادها وهي القادرية والعالمية والحيية والوجودية والادراك
عن المؤثرات الحقيقية التي هي الفاعل والعلة والسبب واما ما جرى مجرى المؤثر وهي المقتضي والشرط فلا بد منه
فيها على تفصيل وخلاف ياتي في مواضعه واما غير هذه من صفاته تعالى فمنها ما لا تفتقر الى مؤثر ولا ما جرى مجراه
كالصفة الاخص عند مثبتها ومنها ما يفتقر الى المؤثر الحقيقي ككونه مريدا وكارها عند الجمهور وقد اشار المصنف
بقوله المستغني في ثبوت هذه الصفات تماما الى فصل الكيفية وما تقدم فهو تنبيه على اثبات الصانع وصفاته الثبوتية الذاتية
ثم اشار الى الصفات النفيية فقال الواحد فلا شريك له ولا وزير هذه اشارة الى مسألة نفي الثاني والمعنى انه لا مشارك
له في الالاهية وفي الخلق والامر ولا معه من هو ادنى رتبة من الشريك وهو الوزير الذي يعينه ويتحمل بعض ثقل ما
يتفرد به في امر مملكته لانه سبحانه وتعالى غني عن جميع ذلك المتعالي اي المتنزه عن المضاد والنظير اي عن المنافي
له الذي لا يمتنع معه في الوجود لمغالبته له في صفاته او عن المماثل المشابه له في ذاته وصفاته وفي هذا اشارة الى
مسألة نفي التجسيم وما يتعلق بها لانه لو كان جسما او عرضا كان ذا ضد ونظير الغني فلا يجوز عليه المنافع والمضار

اى لا يجوز ان يلحقه مضرة ولا ان تناله منفعة لوجوب استغنائه عن ذلك وسياتى ذكر معنى المنفعة والمضرة واقسامهما
وهذه اشارة الى مسئلة نفى الحاجة لا يدركه الابصار وهو يدرك الابصار اشارة الى مسئلة نفى الرؤية بان ادرج
هذه الاية الكريمة التى هى من ادلتها فى كلامه وهذا يسمى الاقتباس عند علم البديع الغفار وليس بظلام للعبيد اشارة الى ان من
الوعيد العدل وظلام مبالغة فى ظالم والتكثير فيه باعتبار كثرة من يتعلق به الظلم وهم العبيد لو كان كذلك تعالى الله
عنه علوا كبيرا الصادق فى الوعد والوعيد اى المخبر عن ايصاله الثواب الى مستحقيه وهو معنى الوعد والعقاب الى
مستحقه وهو معنى الوعيد خبرا مطابقا للمخبر عنه فلا يقع خلاف ما وعد وتوعد به الذى قضى بالحق وهدى الى الرشاد
اى الذى الزم وامر بالحق وهو والرشاد بمعنى الصواب وما فيه الصلاح وهذا معنى عدله وتنزه عن فعل القبيح لعدله
وحكمته وارادة الفساد وهو نقيض الصلاح لان ارادة القبائح وهو منزه عن فعلها وازاح علل المكلفين بانواع
الالطاف والتمكين اى ازال تعللهم فى عصيانهم وعدم امتثالهم بان لطف لهم من انواع اللطف وهى التوفيق والعصمة والخلق
وسياتى بيان معانيها والتمكين منها كلفهم اياه بخلق القدرة عليه والالة فيه وقال تعالى فى هذا المعنى رسلا مبشرين
ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وازهق الباطل اى ازاله واذهبه بترادف الحجج اى بالحجج المترادفة
وهى الادلة التى نصبها للمكلفين على ما فيه نجاتهم واوضح للخلق اى كشف لهم وابان عن سواء المنهج اى وسط الطريق
الموصلة الى الفوز والنجاة عند الله والطريق الموصلة الى العقاب يوم يقف العبد بين يديه ويلقاه حتى صار طريق
الخير والشر منفصلة اى طريق الهدى والضلال متبينة متميزة ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حيى عن بينة اى ليضل
من ضل بعد وضوح البينة فى ذلك وقيام الحجة عليه وجعل الضلال اهلاكا لتاديته اليه ويهتدى من اهتدى كذلك عن يقين وعلم
بانه على الحق وسمى الهدى حيوة من قبيل الاستعارة لايصاله الى الخير والنعيم الدائم كما ان الحيوة موصلة الى الانتفاع
وموصلة الى ادراك الملاذ والله اعلم واشهد ان لا اله الا الله شهادة اخلاص وصدق اى اخلاص عن النفاق وعن
اضمار خلاف ما وقع النطق به وطابق فيها القلب اللسان والسر الاعلان وصدق فى العقيدة او فى تضمنها شهادة لانها
الخبر عن يقين وتحقيق وان محمدا رسوله بالهدى ودين الحق اى بالكتاب الذى يقع به الاهتداء ويبلغ فيه سنته هذه
والدين الذى هو الحق لا الباطل ارسله كافة للناس ان جعلت كافة مفعولا مطلقا فالمعنى ارسله رسالة كافة
للناس اى عامة محيطة بهم مكافئة لهم ان يخرج عنها احد منهم وقيل معناه مانعة لهم عن الكفر وان جعلت حالا من
المفعول كان المعنى ارسله جامعا للناس فى الابلاغ والانذار والتاء للمبالغة كتاء علامة وقيل معناه على هذا مانعا
للناس عن الكفر وفيه وجه ثالث وهو انه حال من الناس اى للناس جميعا وهو مبنى على جواز تقديم الحال على المجرور عليه كما ذهب
اليه بعض النحاة بشيرا للمطيعين بالثواب ونذيرا للعاصين بالعقاب وداعيا الى الله اى الى طاعته باذنه اى بامره
وسراجا منيرا اى كالسراج المنير لما كان يجلو به ظلمات الشرك فبلغ الرسالة هاديا للضلال وشهيدا اشهد
على الامة لمن قبل بالقبول وعلى من رد بالرد ثم مضى الى دار الكرامة كناية عن وفاته صلى الله عليه وآله والمراد بدار الكرامة الجنة
او الدار الاخرة التى يظهر فيها الكرامة بالمقام المحمود وغيره حميدا اى محمودا فصلوات الله اى رحمته لان الصلوة
من الله بمعنى الرحمة ومنا بمعنى الدعاء ورضوانه هو بضم الراء وكسرها بمعنى الرضا على وجهه اراد بالوجه هنا ذاته او
اكد به الوجه المعروف لانه الذى يواجه بالرضوان وغيره وهو عمدة الانسان وواسطة عقد اعضائه وما توجه
الله فقد توجه الى الجملة كلها وهذا اولى الكريم اى الشريف كلما طلع نجم اى كوكب او هب نسيم ما كان من الرياح ريحا
لطيفا سهلا مستطابا وعلى آله اى اهله والمراد اهل بيته واقاربه وهذا هو السابق الى الافهام وقد يراد به الاتباع
الكرام جمع كريم وهو الشريف البررة جمع بار وهو فاعل البر خلاف العقوق المطهرين عن الارجاس والرذائل وعلى الصحابة

اسم جمع للصحابي وهو من صحبه صلى الله عليه وسلم واختلف في ماهية الصحبة فقيل بمجرد الرؤية كاف وذهب المحققون الى ان
الصحابي من طالت مجالسته له صلى الله عليه وسلم متبعا له والتابعين لهم اي للصحابة في اتباع الرسول وامتثال ما جاء به وهذا
معنى تفسير لفظة التابعين باحسان لان المعنى اتبعوهم في احسانهم وسلكوا منهاجهم وقيل هم الذين يذكرون المهاجرين
والانصار ويترحمون عليهم ويشكرون محاسنهم وقوله الى يوم الدين زاده افادة دخول جميع من بعد الصحابة
من الامة لان لفظة التابعين في العرف مقصورة على من لحق بزمن الصحابة وراى من راى منهم والمراد بالدين هنا الجزاء
ومنه قوله تعالى مالك يوم الدين اما بعد هذه كلمة استعملتها العرب للايذان بارادة الاخذ في كلام
غير ما سبق فان اهم التكاليف علم العقايد وذلك لابتناء سائر التكاليف عليه ولكون
المطلوب منه اليقين والحق فيه مع واحد ومخالفه مخطئ اثم وقد ينتهي الى الكفر وان
الظفر فيه من اجل الفوائد اي من اعظمها واشرفها ولو قال فان الظفر فيه بالحق اجل الفوائد لكان احسن وانه قد كثر فيه
الاراء الضمير عائد الى علم العقايد وان جعل ضمير الشان لحسن والاراء جمع راي قدم في الجمع العين على الفاء وسكن القلب كما
في آرام جمع ريم والمراد بالاراء هنا المذاهب واما في عرف اهل اصول الفقه فيطلق الراي بمعنى الاجتهاد وقيل بمعنى القياس واشتد
فيه الاهوا جمع هوى مقصورا وهو هوى النفس وكل ما ذكر في القران فهو مذموم واما الهواء ممدودا فهو اسم لما بين السما والارض
والجمع اهوية وعدل اكثر الناس فيه عن التحقيق اي مالوا او جاروا وسلكوا ثنيات الطريق عبارة عن ترك المذهب
الواضح الراجح الشهير اللائح والتمسك بغيره مما لا دليل له يوضحه ولا دليل عليه يرجحه كما يترك السالك سلوك المحجة الواضحة
الكثيرة الاستطراق ويسلك عنها يمينا او شمالا في طرق خفية يكاد يتحير فيها من دفع عن الطريق الواضحة او مال عنها اتشبهوا في
سوفسطائيين بجحد المشاهدات هذا شروع في تفصيل اكثر الناس العادلين عن التحقيق السالكين لثنيات الطريق وقدم
السوفسطائية وهم فرقة من فرق الجاهلية لانكارهم الضرورة ولا ضلال اعظم من ذلك والجاهلية كل من انكر الضرورة وهم
ثلث فرق السوفسطائية منسوبون الى سوفسطا وهي حكمة لهم وقيل انه اسم رجل وهم منكروا الحقائق في كل شيء من المشاهدات
والمعقولات فانهم انكروه وجعلوه بمنزلة ما يراه النائم والخيال كالسراب الذي ... والعندية والعندية من يثبت للشيء حقيقة لكنه
يجعلها تابعة للاعتقاد ولذلك سمي عندية لانه يقول الحقيقة تابعة لما عند المعتقد ويمثلونه بالخل فانه يعيش فيها دودها
دون غيرها واختلفت حقيقة الخل فهي محببة بالنظر الى دودها ممتنعة بالنظر الى غيرها وكالمجد العسل من به صفرا مر وهو
معتقد حلو ويقال لهم ايضا اصحاب العنود والسمنية منسوبون الى سمن وهم منسوبون لكنا بالاسلم نشاهد باحدى الحواس
الخمس فيكرونه فابطلوا المعقولات ومحيزات الاخبار المتواترة ملحدين بنكر الصانع اي المختار والالحاد الميل ومنه سمي
الملحد لميله عن القول بحدوث العالم ونفي الصانع المختار ويدخل في هذا الاسم الفلاسفة والباطنية والمنجمية والطبايعية وعبر بهم
لان الجميع ملحدون ونسبة التاثير الى الطبايع اما الفلاسفة فمن مذهبهم انه جعل العالم صادرا عن علة قديمة بالطبع ومثل
ذلك نقل عن الباطنية واما المنجمة فمذهبهم قدم الافلاك والعناصر وجعل الحوادث اليومية صادرة عنها بالطبع
واما المشهورون بالطبايعية فامرهم في اضافة التاثير الى الطبع ظاهر وللنفي بنفي عن الله الاختيار لانه جعل علة قديمة
صدر عنها عقل واحد صدر عن ذلك العقل عقل ثان وفلك ونفس فلكية كذلك عن العقل الثاني والفلسفة اسم في اللغة اليونانية
لمحبة الحكمة فالفيلسوف هو محب الحكمة فيل هو مركب من فيلا وهو المحب وسوف وهو اسم الحكمة فاذا قيل فيلاسوف
معناه محب الحكمة باطني يقول بالسابق والتالي الذي حصل المتكلمون من مقالاتهم القول بالهين قديمين احدهما السابق
والاخر التالي وان السابق ظهر منه التالي ثم اختلفوا فمنهم قايل بانهما مدبران للعالم السفلي معا وقايل بان المدبر هو التالي
فقط واختلف السابق فاعل للاجسام النافعة والتالي فاعل للاجسام الضارة وهذا بعينه مذهب المجوس واختلف في

الحمد لله

هذه المجالس
العقول المحاكم
الى سعد المحسن من كرامه
البيهقي رحمه الله تعالى
وهو من الوقف التي
كان مسعود بن كسب حتى
والده سعد الله وعمي علي
رحمه الله عليهما السيد [illegible]
سعيد [illegible] كه [illegible]
ما التجلو وجعل [illegible] رحمه
البيه [illegible]
عليهم [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

تسم [illegible]
طمود به
وصنفه

للوالد
فاطمة بنت سعد الله
المسودي

[illegible] هذه المجلد في دخول
ضعف وكبر هو [illegible]
الملك [illegible]

السابق والتالي فقيل هما الكاف والنون وقيل اللوح والقلم وقيل العقل والنفس قيل ولا يكاد يعرف لهم مذهب لتسترهم واختلافهم في كل وقت
مذهبا و يعبد غير الله ولا يبالي اي لا يكترثون ولا يبالون ان يعبدوا غير الله لان الله عز وجل عندهم ما اثبتوه الاها وهو السابق
والتالي وقد نقل ان بعض دعاتهم ورؤسائهم عبد صنما واتخذه الها وقلبه مملكته و مطرفي ينقض تاثير الصانع على
الاصول المطرفية فرقة من فرق الاسلام ينسبون الى مطرف بن شهاب رجل من الزيدية اصله من نقعة بني شهاب بحذاء
مرتك بخولان لنا مذهبهم شنيع و عن والاصول عندهم اربعة الهوى والماء والارض والنار وقيل بل هي عندهم الهوى
والماء والريح ومنهم من زاد النار فالواو انه تعالى اوجد هذه الاصول على جهة الاختيار ثم حصل العالم من هذه الاصول فهي التي
تتركب منها الحوادث ولا اختيار له تعالى في ذلك وهو لم يحصل من اثباته على محصول لانهم اذا اضافوا اكثر العالم على ما
فيه من اتقان واحكام الى الاصول التي ليست بحية ولا قادرة ولا عالمة فقد انسد الطريق الى كون البارئ حيا قادرا عالما
وان اثر في الاصول و ثنوي يقول بالقدم الثاني الثنوية فرق متعددة يأتي ذكرهم وذكر مذاهبهم في مسئلة نفي الثاني ان شاء الله
واخر يتلوه في قدم المعاني اشارة الى الاشعرية ومن قال بقولهم في كون صفات البارئ معاني قديمة و رمز الى مشابهتهم
للثنوية ووجه الشبه اثبات قديم مع الله سبحانه ولهذا جعلت هذه المقالة من اسباب تكفير الاشعرية وعدهم من فرق الجبرية وبري
سفير النبوة رافضا قيل انهم منسوبون الى شيخ هام من ملوك الفرس يقرون بالله ويقفون الرسل وقيل منسوبون الى رجل اسمه
البرهم وقيل سموا بذلك لانهم نفوا النبوة اتهم دون غيرهم من الانبيا ومعنى رافضا النقيض طارح الشيء بكليته ماخوذ من راس
الحنبل لانه اذا طرح الراس فالبقية اجدر وهو منتصب على الحالية لجميعا ومنه تركته اصلا لان اصل الشي عمدته وذمي لا
يكذب الرسل باسا اي بتة وعفانا والذمي من ضربت له ذمة كاليهود والنصارى ومجبر نسبته الله للخبائث
اذ جعلوا له على اعضا وجوارح الجوارح هي الاعضا التي تعمل مفردها جارحة ونسب له الجوارح والالات و مجبر
يعتذر للشياطين والعصاة اي حاصل قول المجبرة يقتضي تمهيد عذرهم حيث يقولون ما صدر من العصاة من قبح وفساد
فهو من الله وذلك يقتضي عدم الحرج على العاصي اذ لا فعل له فالحاكم وبعضهم من المذهب يقول بان الله خلق افعال العباد
وانه يريد المعاصي واذا شاء عذب من لا ذنب له وان فعله ليس لغرض فانه لا يقبح منه شيء وان القبائح بقضائه وقدره وانه
يضل عن الدين يعذب على الضلال ويامر بالايمان مع انه يمنع عنه وينهى عن الكفر ويخلقه ويريده ثم افترقوا فرقا كثيرة
جهمية وضرارية ونجارية وكلابية واشعرية وبكرية وكرامية وتفاصيل مذاهبهم وما احتج كل منهم في كتب المقالات وتأتي
ايضا في اثنا هذا الكتاب وغيره من كتب الكلام و يحمل مساوي العباد على الله اي يضيفها وينسبها الى الله تعالى ومساوي جمع
مساوة و مرجي يتعلل بالاحلام والاماني الاحلام جمع حلم بضم الحا واللام وهو ما يرى في النوم والاماني جمع امنية وسمي
المرجي مرجيا لتركه القطع على وعيد اهل الكبائر من اهل الصلاة والمرجية الخالصة من جعل الفاسق راجيا للغفران وليس بايس
من الرحمة ومعنى يتعلل انه جعل ما يتمناه من المغفرة علة في تسلية قلبه وعدم خوفه ورجال الارجا المجبرة باسرهم ومن
غيرهم سعيد بن جبير وحماد بن ابي سليمان من التابعين ومن الفقها ابو حنيفة واصحابه ومن متكلمي العدلية محمد بن شبيب وغيلان وصالح قبة
وغيرهم و يبني دينه على جرف والتوالي جرف الوادي جانبه الذي ينخفر اصله بالما وتجرفه السيول فيبقى واهيا ومعنى
ذلك انهم لا يعولون على جزء العمل لما اعتراهم من الارجا و رافضي ينقض شيوخ الاسلام الرافضة هم الامامية قيل
سموا به لرفضهم زيد بن علي حين احسن الثنا على اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وقيل لتركهم نصرة النفس الزكية والاول اشهر وسموا
امامية لجعلهم امور الدين كلها الى الامام وانه كالنبي لا يحتاج اليه في امور الدين والدنيا والمراد بشيوخ الاسلام من يبغضونه
من الصحابة و يخبط من البغض والغلو في ظلام الغلو مجاوزة الحد وغلوهم في طرفي محبة ائمتهم وما نسبوه اليهم
ودعوا اليه في حبهم وبغض المشايخ وتكفيرهم وما نسبوه اليهم من الافعال التي هم منزهون عنها والنقض معروف ومعناه

نكلف

بخلاف ما يصير كالعضه له فهو ماخوذ من العضه كتقيس اي انتسب الى قيس والظلام هنا مستعار للجهل وهذه اصول
فرق الضلاله الذين تفرعت عنهم كل جهاله بعواب الفرق الهالكه وان كانت كثرت الى نيف وسبعين فهذه الفرق
المعدوده اصولها وانما تنوعت وتشعبت وتفرعت فصار كل فرقه فرقا لخلاف بينها بينهم ومقالات امتاز بعضهم
عن بعض واصل الضلال والجهل مما اتفق عليه كل فرقه منهم كل منهم بمذهبه فرح مسرور لاعتقاده انه الصواب
وانه قد اهتدى الى الحق دون غيره وزجاهم الكل على قطب الغوايه يدور هذه استعاره حسنه والرحى معروفه
وقطبها الحديده التي تدور رحى عليها وقد كثر استعمال القطب فيما لا يقوم الامر الا به كما يقال مدار الانسان على قطبه
اي على عقله وفي ادخال حرف التعريف على كل نظر لانه ممنوع ولكن قد جوزه بعضهم ليس على غير الباطل يعولون
يعولون مضارع عول على الشيء اي استعز فيه وعولت عليه اذ دللت عليه ويوم تقوم الساعه يومئذ يخسر
المبطلون الساعه هنا القيمه وهي في الاصل اسم لجزء مخصوص من ليل او نهار والمراد بالمبطلين هم الا انه قبل اقامه
الظاهر مقام المضمر للتنبيه على عله خسرانهم وهو ابطالهم ادرج الايه الكريمه في ضمن الخطبه العظيمه وهذا النوع
يسمى في علم البديع الاقتباس وهو ان تضمن الكلام نثره او نظمه شيئا من القرآن او الحديث لا على انه منه ومنه ايضا
لقد صدق عليهم ابليس ظنه فاتبعوه والمعنى صدق في ظنه وكان ظنه حين وجد ادم ضعيف العزم قد اصغى الى
وسوسته وظن ان ذريته يكون اضعف عزما منه فيكون منهم اتباعه وقيل ظن ذلك بعد اخبار الله الملائكه انه يجعل
فيها من يفسد فيها وصاح بهم الى مخالفه الحق فاستمعوه اي دعاهم الى ذلك ووسوس لهم فيه فاستمعوه استماع
قابل ومطيع لا راد واستفز بمكره منهم من استطاع يقال استفزه اي استخفه والفز الخفيف ويقال جاز ابليس
في تسلطه على من يغويه بتحليل مخوار وقع على قوم فصوت بهم صوتا يستفزهم من اماكنهم ويقلقهم عن مراكزهم
واشار الى الايه الكريمه وهي قوله تعالى واستفزز من استطعت الايه فادرجها مع تصرف وهو من الاقتباس وان لم يكن مطابقا
للتلاوه فانه لا باس بتغيير يسير فيه لكنه يقال انه استفز هولاء الفرق كلهم والعباره تقضي بانه استفز البعض والمعنى المتقدم
هنا انهم كلهم ممن استطاع ان يستفزه وصار له من علما السوء اتباع يقال صاروا كلهم اتباعا له اذ لا عالم سوء الا
وهو من اتباع الشياطين لكن يمكن تحسينه بان المعنى ان الاتباع الموصوفين بانهم يدعون له الى كل بدعه وضلال
ويبالغون في نصرته بالاقوال والاعمال هم البعض منهم لا كلهم فلعل بعضهم غير مبالغ في ذلك بل اقتصر على نفس
الذهاب الى العقائد الفاسده والدعاه هم البعض من كل فرقه فان المبتدعين منهم داعيه وغير داعيه والبدعه ما خالف السنه
والضلال ضد الهدى والمبالغه بالاقوال ظاهره واما بالاعمال فنحو قتل من خالفهم فقد قتل كثير من العدليه والمتنزهين عن المذاهب
الرديه ووقع غير ذلك من الضرب والطرد والاسر والتقييد مما ابتلي به كثير من علما العدل والتوحيد ورا استضت منهم في
كل فرقه امير اي امام لهم يخضعون اليه ويلجئون ويفزعون اليه يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير هذا
من نوع الاقتباس كما مر قبل والمراد هنا بالعلم الضروري وبالهدى الاستدلال والنظر لانه يهدي الى المعرفه وبالكتاب المنير الوحي
اي يجادل بظن وتخمين لا باحد هذه الثلثه وسلك بهم في كل بدعه منهجا المنهج الطريق والبدعه ما قامت الدلاله العقليه
والشرعيه على انه ضلاله هذا معنى البدعه المراده هنا وهي البدعه القبيحه قال الامام ي والبدعه لها وجهان احدها القبيحه وهي كلما
ضاد السنه وكان ماحيا لاثارها ومعفيا لرسمها ويجب على الامام وسائر اهل الاسلام ابدا فعلوا ذلك بكفره ويدخل
في العقود والافعال والمذاهب وفي الحديث من انتهر صاحب بدعه ملا الله قلبه امنا وايمانا يوم القيمه وثانيهما البدعه التي ليست
مضاده للسنه وهذا نحو ما تشرع لاغراض حسنه كالموائد والمناخل والاشنان والدرز في الخياطه والكف فانها محدثه
وما كان يعرف الا الشلول وهذه كلها محدثه بعد النبوه لكن فيها اغراض ومقاصد فهذا الذي نصره عن شمل اليهم وسعى بما سعى

أي مَن بعدهم ومضى قبلهم من أهل الضلال والإضلال والصدّ المنع وسبيل الله هو الطريق الى رضاه التي سلوكها عصمة ونجاة
ويبغونها عوجًا أي يصفونها بالاعوجاج مع استقامتها ويطلبون لأهلها أن يعوجّوا بالكفر والارتداد **شرعوا لهم الدين**
ما لم يأذن به الله أراد بذلك العقائد التي استبدعوها ساعيهم اليها وانتبهم عليها وجعلوها لحكمهم وتسميتهم علومًا يقينية
وعقائد صحيحة من نصبه ولم يأذن الله بها ولا رضيها **وشققوا لهم بالتمويه على كل مهواة** التمويه مصدر موّه نفعل من
الماء يقال موّهت الاناء اي طليته بماء الذهب والفضة وتحته نحاس او حديد فصار مثلا تضرب في التزوير والتلبيس واراد انهم زخرفوه
المشتبه ونمقوها كما يموه الشيء الباطل بشبه الحق ليظن انه منه **واستمالوا بشبههم افئدة الطغام** الافئدة القلوب جمع فؤاد
والطغام يطلق على الواحد وعلى الجماعة وهم اوغاد الناس ممن لا يبالى لهم فعل سطوته ولا اشفاق بعرفانه **وانزلوا على قضيتهم**
جمهور العوام اي اجتذبوا الى ما قضوا به جمهور العوام وهم جلّهم والعوام جمع عامّة ونرادهم من ليس له معرفة والمذهب
يلبث اليه ولا كان يعرف به ولا يرتبش ولا يدخل في جدال ولا تصدر الاعتقادات عن حجة وحمل بعضهم اياهم انزالا لانه استدعاء الى
ضلاله وهي الدرجة السفلى المنحطة **الى ان صارت الطائفة المحقة فرقة من نيف وسبعين فرقة** النيف بالتثقيل وجوز تخفيفه
يستعمل لما بين العقدين من واحد الى تسعة وهذا اشارة الى الخبر المشهور ستفترق امتي الى ثلث وسبعين فرقة كلها هالكة الا فرقة
واحدة قيل رواه عبد الله بن مسعود وانس وعبد الله بن عباس وقال الامام يحيى ويلقبه الائمة بالقبول وتفصيله ان الروافض عشرون
والخوارج عشرون والمعتزلة عشرون والمرجئة ست والمجبرة اربع والباطنية والحلولية والسالمية والسبعون الناجية ان سا الرسل بعل
هم الزيدية **اما فرق الروافض فهم** السبائية منسوبون الى عبد الله بن سبا ذهب الى ان عليا علم إله وزعم اصحابه انه في السحاب
وان الرعد صوته والبرق سوطه **والكاملية** منسوبون الى ابي كامل ذهب الى تكفير الصحابة لتركهم بيعة علي والى تكفير علي
بتركه طلب حقه **والبيانية** منسوبون الى بيان بن سمعان التميمي ذهب الى ان الالهية لعلي ولولده الامامة لولده **والمغيرية**
منسوبون الى المغيرة بن سعيد العجلي مجسم وصف الله بالاعضاء والجوارح وزعم انه يحيي الموتى بالاسم الاعظم وله جهالات كثيرة
والجناحية منسوبون الى معاوية ذي الجناحين ينكرون القيمة والجنة والنار ويستحلون جميع المحرمات **والمنصورية**
منسوبون الى ابي منصور العجلي يزعمون ان عليا عليه السلام الكسف الساقط من السما وكان ابو منصور من اصحاب الباقر فطرده فتبرأ
منه وطرده وذهب الى امور كفر بها كثيرة **والخطابية** منسوبون الى ابي الخطاب الاسدي ذهب الى ان الالهية لجعفر الصادق
ثم ادعاها لنفسه بعده **والغرابية** منسوبون الى رجل يسمى غرابا ذهبوا الى ان جبريل غلط في نزوله على الرسول وكان
مبعوثا الى علي قالوا وشبه غلطه ان عليا كان اشبه بالنبي من الغراب بالغراب **والذمية** اصحاب العلباء بن ذراع الاسدي
الذين ذموا النبي صلعم وزعموا ان عليا ارسله ليدعو اليه فدعا الى نفسه فكان شديد الذم **والهشامية** منسوبون الى هشام
بن الحكم المفرط في التشبيه والتجسيم **والهشامية للاخرى** منسوبون الى هشام بن سالم الجواليقي مجسم غال في التجسيم **والزرارية**
اصحاب زرارة بن اعين ذهب الى حدوث صفات الله التي هي القدرة والعلم والحياة وسائر صفاته **واليونسية** منسوبون
الى يونس الذي زعم ان الملائكة تحمل ربها وصنف كتبا في التشبيه **والشيطانية** منسوبون الى محمد النعمان الملقب شيطان الطاق
لقبه بذلك جعفر الصادق ذهب الى ان الله لا يعلم الشيء حتى يكون وانه خلق ادم على صورته **والرزامية** منسوبون الى
رزام ظهروا في زمن ابي مسلم الخراساني وقالوا بمذهب الحلولية فزعموا ان الروح الالهي حال في ابي مسلم ويقولون بامامته
والمفوضة زعموا ان الله خلق محمدا وفوض اليه الخلق فهو الخالق لما في الدنيا كلها **والبداجية** قيل منسوبون الى
رجل يسمى البداح يذهبون الى ان الله يجوز عليه البدا **والكيسانية** منسوبون الى كيسان مولى لبعض بجيلة وقيل مولى لعلي
وقيل هو المختار بن ابي عبيد الثقفي زعموا ان الامام بعد الحسين محمد بن علي بن الحنفية وانه المهدي وانه لا يموت الى الدهر ثم افترقوا
فقالت طائفة تسمى الكربية ان محمد بن علي حي لم يمت وطائفة تسمى الراجعية قالت انه ميت لكنه سيرجع الى الدنيا وبعد قتل

يوم

يوم القيمة ويملك الدنيا وقالت طائفة تسمى [illegible] وقالت لا يموت حتى يملك الارض وهو المهدي المنتظر **والمباركية** منسوبون
الى رئيس لهم اسمه المبارك زعموا ان الامام بعد جعفر ابنه محمد بن اسمعيل بن جعفر والناووسية منسوبون الى ناووس
رئيس لهم ذهبوا الى ان جعفر بن محمد حي وانه لم يمت ولا يموت حتى يملك الارض وانه المهدي

واما فرق الخوارج

فهي الازارقة اصحاب نافع بن الازرق وهو من احدث بين الخوارج الخلاف لانه ابدع القول بالبراءة ممن قعد عن الحرب وهم
ومما ذهب اليه اصحابه جواز قتل صبيان مخالفيهم ونسائهم وغير ذلك من المذاهب الردية **والنجدات** اصحاب نجدة
بن عامر الحنفي تفردوا بان ذهبوا الى ان المخطي جاهل معذور وانه من خاف العذاب على من اجتهد فاخطا قبل قيام الحجة عليه
فهو كافر وان من نقل عن دار هجرتهم فهو كافر منافق الى غير ذلك من الجهالات **والصفرية** منسوبون الى زياد بن
الاصفر وقيل الى عبد الله الصفار قالوا ان التقية واجبة في القول دون العمل وان فاعل الكبيرة لا يسمى كافرا ولا مشركا
بل زانيا مثلا ومالا حد فيه كتارك الصلاة كفر ويجوزون مناكحة المشركين وقبول شهادتهم وغير ذلك **والميمونية** منسوبون
الى ميمون رجل من بلخ وهم عجاردة لكن يجوزون نكاح بنات البنين وبنات البنات وبنات الاخوة وبنات الاخوات ولا يجوزون الا قتال السلطان
خاصة واعوانه ومن رضي بحكمه ومن طعن في دينهم **والحمزية** منسوبون الى حمزة بن ادرك وهم كالميمونية لكن تفردوا
بان اطفال مخالفيهم في النار وان العقل لا شيء والكثرة جائزة في وقت واحد **والشعيبية** منسوبون الى شعيب بن محمد
وهم كالعجاردة الا انهم مجبرة **والخازمية** منسوبون الى خازم بن علي وهم كالشعيبية الا انهم متوقفون عن تكفير
علي عليه السلم **والاباضية** وقد قيل انهم الاباضية لكن صحف اسمهم **والمعلومية** قوم من الخوارج ذهبوا الى انه
من علم الله ببعض اسمائه فليس عالما به وقيل بل يقولون من علم الله ببعض اسمائه فلم يجهله ويقولون لمقارنة القدرة
لمقدورها مع بائنيتها فيه **والمجهولية** قبل يزعمون انه من عرف الله ببعض اسمائه فليس جاهلا به ويقولون بخلق
الافعال وقيل هم القائلون بانه من لم يعلم الله بجميع اسمائه فهو به جاهل **والصلتية** منسوبون الى عثمان بن ابي الصلت
يقولون اذا اسلم الرجل توليناه وتبرأنا من اطفاله حتى يبلغوا فيسلموا اذ لا اسلام للطفل **والاخنسية** منسوبون
الى الاخنس بن قيس وهم كالعجاردة الا انهم لا يتبرؤن من الاطفال ويحرمون البيات والاغتيال والقتل في السر **والشيبانية**
اصحاب شيبان بن سلمة تبرأت منه الخوارج لاعانته ابا مسلم وحكي عنه يقوله ان الله لا يعلم شيئا حتى يخلق لنفسه علما
هو حفي **والرشيدية** منسوبون الى رجل يسمى رشيدا انما تفردوا بان زكاة ما سقي من العيون الجارية نصف العشر
والحفصية منسوبون الى حفص بن ابي المقدام ذهبوا الا وزعمهم الى جواز التحكيم ويجعلون بين الشرك والكفر فرقا
فمن عرف الله ولو كفر بجميع ما سواه فهو كافر لا مشرك والمشرك من انكر الله **والمكرمية** منسوبون الى ابي مكرم كفروا
تارك الصلوة لا لتركها بل لجهله بالله وكذا سائر الكبائر وهم من اهل الموافاة **والعجاردة** اصحاب عبد الكريم بن عجرد يوجبون
دعا الطفل اذا بلغ والبراءة منه قبل ذلك حتى يدعى الى الاسلام **والاباضية** منسوبون الى عبد الله بن اباض التميمي يزعمون
ان مخالفيهم من اهل القبلة كافر غير مشرك تحل مناكحته وموارثته ويجعلون حكم كفار اهل القبلة حكم البغاة في الغنيمة ويجيزون
شهادة مخالفيهم على مخالفيهم قال الشيخ ابو القسم ولم يمت ابن اباض حتى رجع الى الاعتزال ولذلك استدل اصحابه يعظمونه
واليزيدية منسوبون الى يزيد بن ابي انيسة يزعمون ان الله سيبعث رسولا من العجم ينزل عليه كتابا يكتب في السماء ينزل جملة
واحدة ويترك الشريعة النبوية ويكون ملته الصابية المذكورة في القران وكل ذنب عندهم شرك **والبيهسية** منسوبون
الى ابي بيهس هيصم بن ابي جابر يقولون ان المسكر من كل شراب حلال الاصل موضوع عمن سكر منه وكذا كل ما فعل حال
سكره منه [illegible] كل رجل تشتهيه فرقة من فرق الخوارج فهو امامها يعقدون له الخلافة وما نوبه لانهم يجيزون
الامامة في جميع الناس **واما فرق المجبرة** فهم الاشعرية منسوبون الى ابي الحسن الاشعري وهم اكثر المجبرة واعظمهم فرقا بانهم

من أعيان المتأخرين الغزالي والرازي والجويني والباقلاني **والنجارية** ناجية الري فرق كثيرة منها **البرغوثية** أصحاب محمد بن
عيسى البرغوث تفردوا بأنه تعالى متكلم لذاته **ومنها** الزعفرانية والمستدركة ذهبوا إلى أن كلامه تعالى غيره وهو مخلوق
والكرامية وهم بخراسان ولهم أقاويل مضطربة **والجهمية** منسوبون إلى جهم بن صفوان وقد يتفرع عن هؤلاء
الفرق الأربع كالضرارية منسوبون إلى ضرار بن عمرو والكلابية منسوبون إلى عبد الله بن سعيد بن كلاب والبكرية منسوبون إلى
بكر بن عبد الواحد وكل فرق الجبرية متفقون على الجبر ومختلفون في عقائد أخر ربما أفضى بهم الاختلاف إلى تكفير بعضهم بعضا
وأما فرق المرجئة فهي ست فرقة تزعم أن آيات الوعيد خاصة لمستحل الحرام دون من فعله معتقدا التحريم وفرقة
تقول بأن من استثنى في حق الفساق مقدار أحوال لم أعرف ونقدر … الزاني بأن لم يطهر ونحوه وفرقة تجوّز أن تكون
لعموم الله وأمثالها خصوص فيكون المراد من العام متناولا لبعض دون بعض فمن لم يتناوله الأمر لم يكن عاصيا بعدم الامتثال
فلا يكن داخلا في الوعيد وفرقة تجوّز أن يعفو عمن يعفو مع عدم عفوه عمن صفته صفته (أي البعض الآخر) وفرقة تمنع ما أجازوه ويقول
ما عفي عنه في حق بعض المكلفين عفي عن مثله في حق غيره وفرقة قطعت بغفران ما دون الكفر وهم المقاتلية والسنية أبو القسم
وهذه الست تقدم المرجئة وأن عدها بعض الناس منهم لأن المرجئ من لا يقطع فهذه ست مقالات **وأما فرق المعتزلة** فذكر
الإمام يحيى أنها عشرون وأجملها ولم يفصلها قال الإمام المهدي ونحن نذكر ما ذكره الحاكم وأبو القسم ولم يذكر إلا ثلاث عشرة فرقة
الغيلانية منسوبون إلى غيلان الدمشقي ويقولون بالإرجاء **والواصلية** منسوبون إلى واصل وأحصوا التوقف في المخطئ
من الفريقين يوم الجمل ويوم صفين وجوّزوا كون المخطئ أمير المؤمنين و… وهو كخاطئ الفسق وكذلك قالوا في عثمان وقاتليه وعمرو
بن عبيد يقطع بفسق أحد الفريقين وقال لو شهد علي ورجل من عسكره أو طلحة ورجل من جانبه لم تقبل شهادتهم **والجعفرية**
منسوبون إلى الجعفرين ذهبوا إلى مذهب النظام وشاركوه فيما أخطأ فيه وزعم جعفر بن مبشر أن في فساق الأمة من هو شر
من الزنادقة والمجوس وزعموا أن إجماع الصحابة على حد الشارب خطأ إذ لا حد إلا بنص **والبصرية** أصحاب أبي الهذيل تفردوا
بجواز فناء القدرة في حالة الفعل وباضطرار أهل الجنة إلى أفعالهم وأن علم الله وقدرته هما الله وتفرد أبو الهذيل بأن حركات أهل
الجنة تنقضي ويصيرون إلى سكون دائم وملتذون ولا يتحركون إلى غير ذلك **والإخشيدية** منسوبون إلى أبي بكر أحمد بن علي الإخشيد
والبغلوية منسوبون إلى أبي علي وتفرد أبو علي وأتباعه بأن من علم الله أنه لا يكفر لا يجوز منه الكفر ومن علم أنه يكفر لا يجوز
أن لا يكفر **والبهشمية** منسوبون إلى أبي هاشم وتفردوا بأنه لا يصح قبول الدم والإهانة من غير استحقاق وأن المتوسط أرضا
مغصوبة عاص أيهما خرج **وأصحاب النظام** ومما تفرد به أن الإنسان هو الروح على تفصيل له مذكور في موضعه وأن الإنسان
قادر لنفسه وأن اللون والطعم وجميع ما يدعي المعتزلة أنه أعراض أجسام متداخلة ولم يثبت من الأعراض إلا الحركة وأجاز تداخل
الأجسام والطفرة وتفرد أيضا بأن وجه الإعجاز الصرفة وغير ذلك **وأصحاب معمر بن عباد** ومما تفرد به أن الإنسان ليس بجسم ويفعل
بالاختيار وليس بطويل ولا عريض ولا ذا أجزاء ولا تعالى أنه مكان دون مكان وأنه لا يفعل إلا الإرادة وأن الحركة سكون في الحقيقة
وأصحاب هشام الفوطي ومما تفرد به أن الأعراض لا تدل على الله وبالقول بالمقطوع والموصول وهو أن رجلا لو ابتدأ صلاة الظهر
بنية صادقة ووضوء سابغ وهو عازم على أن يتم الصلاة ويؤديها كما أمر بها ثم قطعها أن ما مضى من صلاته معصية ويقول
بالموافاة وهو أن عبدا لو أطاع الله خمسين سنة ثم كان آخر أمره الكفر أو الكبائر لم يزل في حال الطاعة من أهل الوعيد وأن الله لم
يعده الجنة وكذا لو كفر خمسين سنة ثم كان آخر أمره الطاعة فإنه كان حال كفره غير متوعد بالنار ولا من أهل الوعيد وغير ذلك **وأصحاب
بشر بن المعتمر** تفرد بمقالته في اللطف وهو أنه تعالى قادر على ما لو فعله لكان لطفا للكفار يؤمنون عنده اختيارا ولكنه لا يجب عليه
فعل اللطف ثم رجع عن ذلك وتفرد بأن من الألوان والطعوم والروائح ما هو فعل للعباد وأن صحة التوبة مشروطة بأن لا يعود
وأن عاد عاد عقاب المعصية الأولى **وأصحاب ثمامة بن أشرس** تفرد بالقول بأن المعرفة ضرورية وأنه من لم يضطر إليها

فهو

فهو منتحل كتاب الحيوان الذي ليس بمكلف وان العبد لا يفعل الا الارادة وما سواها حدث لا محدث له واصحاب الجاحظ
تفرد بالقول بان المعرفة طباع وهي مع ذلك فعل للعارف وليست باختيار له ويقول كثمامة لا يفعل العبد الا الارادة لكنه
ليست تتركب الافعال الى العباد مع كونها حدث طباعا بارادتهم ولا يجوزان يسلع اخذ التكليف وهو لا يعرف الله **فهذه** فرق
المعتزلة المشهورة وذكر نبذا مما تفردوا به من المقالات التي يخشى لاجلها او لبعضها الهلاك ولا نعلم من الفرق في السبع الباقية من العشر
التي اجملها الامام يحيى فصل اما المعتزلة فالله قد ابطال بنيه على الثلاثة عشر ويكون المولى في الملك والسبعين تسع فرق وغير
مشهورة وهم **الازلية** تدعي ان الخلق كان مع الله فيما لم يزل قالوا انه كان يعلمهم في الازل ويكذبك بعضهم في الازل والبدعية
فرقة من الخوارج تزعم ان الصلاة بكتبه ليس فيها ركعة ولا ركعتان وقيل يزعمون ان الصلوة ركعتان بالعشي وركعتان بالغداة
لا غير ذلك ويجيزون الحج في كل السنة ويامرون الحائض بالصوم والصلاة والصباحية ذهبوا الى قدم الخلق مع الله وانه لم يزل ابدا هو
وخطؤوا ابا بكر في قتال اهل الردة وسبيهم وخطؤوا عليا في قتال معاوية وزعموا ان القتل لا يحل الا باحد الثلاث المذكورة في الحديث
والقاضي القضاة لسوابح الاسلام كالزكاة مما علم من الدين ضرورة والذهبية يقولون بالتشبيه والقدر والمشعبة نفر ردوا
بانه لا توبة لقاتل عمد والزيدية اشباهية وهم قوم بمرو وخراسان لهم مذهب قبيح يتفردون به والعثمانية قوم بسجستان
سموا بذلك لتفضيلهم عثمان على امير المؤمنين ويسمون النواصب قيل ومن لم يظهر هلكته من المعتزلة وفرق الثلاث والسبعون من غيرهم
من الجبرية والروافض بصدقنا للخبر المشهور واما الباطنية فهم في التحقيق خارجون من الاسلام لم يكن لما ينتحلوه ظاهرا
عددا في فرقة واما الحلولية فقوم يزعمون ان الصانع يحل الصور الحسنة تعالى الله عن ذلك **واما** الزيدية الناجية بالاثر
فهم منسوبون الى الامام زيد بن علي للقول بامامته وان لم يكونوا على مذهبه في الفروع فالنسبة هنا مخالفة للنسبة في نحو الحنفية
والشافعية لانها فيهما لاجل المسائل في الفروع قال الحاكم في العيون ويجمعهم تفضيل علي والعلم وانه اولى بالامامة وقصرها في
ولده واستحقاقها بالفضل والطلب دون الوراثة وبوجوب الخروج على الجائر ثم افترقوا الى جارودية وبترية قيل وافترق
متاخرو الجارودية الى مطرفية وحسينية ومخترعة فهذه خمس فرق واما الجارودية فمنسوبون الى ابي الجارود زياد بن منذر
العبدي اثبت النص على امير المؤمنين بالوصف الذي لا يوجد الا فيه كخصف النعل وايتاء الزكوة حال الركوع ونحوها دون التسمية ونسب
اليهم تكفير من خالف النص واثبتوا الامامة في البطنين بالدعوة مع العلم والفضل والبترية وهم اصحاب الحسن بن صالح وكثير النوا
وسليمن بن جرير قد ذهبوا الى ان الامامة شورى انما يصح الا بالعقد وصح في المفضول ويقولون بامامة الشيخين واما عثمان فمنهم من
توقف فيه ومنهم من تبرا عنه وسموا بترية لتركهم الجهر بالبسملة بين السورتين وقيل لانكار سليمن بن جرير النص على علي
بالوصف وغيره فسمي ابتر قيل ومتاخروا الجارودية هم العون هاتين الفرقتين حيث اثبتوا امامة علي بالنص الخفي القطعي
وخطاوا المشايخ خطا القطعية ولم يقطعوا بالتفسيق واختلفوا في جواز الترضية عنهم واما المطرفية فاصحاب مطرف بن شهاب لهم
مقالات في اصول الدين كفرهم بسببها اكثر من الزيدية واما الحسينية فمنسوبون الى الحسين بن علي بن القاسم واحتجب بان زعمت
انه لم يقتل وان لابد ان يظهر قبل موته قيل وقد انقرضت هاتان الفرقتان ولم يبق الا المخترعة القائلون بامامة علي علم بالنص
الخفي وخطا المشايخ بالتقدم عليه والتوقف في فسقهم وسموا مخترعة لقولهم ان الله يخترع الاعراض في الاجسام ولا تحصل
بطباعها كقول المطرفية هذا الحاصل مما ذكره الاصحاب في تعداد الفرق **واعلم** انه لا يخلو عن نظر من وجوه احدها
ان المراد بالفرق ان كان اصولها فهي قليلة لا تنتهي الى الثلث وسبعين ولا الى النصف منها ذكروا ان كان المراد تفاريعها فهي اكثر
مما ذكر والتمثيل لا شك ولا شبهة فقد فرع بعضهم الباطنية الى اثنتي عشرة فرقة وغيرها ولا في الفروع وغيرهم وما سوى
هذا التعداد قد انطوى على ذكر تفرع الفرق المذكورة الرافضة والخوارج والمجبرة والمشبهة والمعتزلة الى ان بلغ الى الزيدية
فعدهم فرقة واحدة مع انهم يتفرعون كغيرهم وقد ذكرنا بعضهم بما ذلك الا ليحكم عليهم بالنجاة ويدخلون في عدد الفرقة

الناجية وسبعون اخرى في منهج واحد امامات تعد المعتزلة فرقة واحدة والجبرية فرقة واحدة كالزيدية او تعد الزيدية
فرقا كما مر ذكر قبلهم وثالثها انه نص الحكم على فرق المعتزلة كلها بانها من الفرق الهالكة وليس هكذا مقتضى المذهب فهم فان ائمة
الزيدية وعلماءهم يترحمون عليهم ويترضون عنهم ويعتقدون نجاتهم الا من له منهم عقيدة تقتضي كفرا او فسقا ولم يخالف فضلاؤهم
واهل العقائد القويمة منهم الزيدية الا في مسائل الامامة ومخالفة لا تقتضي تكفيرا ولا تفسيقا ورابعها انه نص الحكم على الزيدية
بانها الفرقة الناجية وهم فرق بعضها يحكم له بالهلاك كالمطرفية الشقية وغيرهم فذلك التفصيل لا يخلو عن خبط وعدم انتظام
والله اعلم وذهب الغزالي الى ان الفرقة الناجية هم المشهورون بالسنية ومن عداهم الخوارج والباطنية تزعم انها الفرقة الناجية
وما ابعدهم عن النجاة وقيل الفرقة الناجية اصحاب الحديث ورجح هذا القول بعض علماء الحديث ممن عاصرناه وقرانا عليه
وهو شافعي المذهب وشافهنا بذلك واحتج عليه بانه ما من فرقة الا من فرق الاسلام كالزيدية والشافعية الا ومنها اهل
فضل ودين ومن ظهرت له كذا امارات الاولياء ولو ان المذهب كان سببا في الهلاك لكان ما يعاعن مثل ذلك والطارح هذا المعنى
وذكر اعيانا من ائمة الزيدية وفضلاء الشافعية ظهرت اهل فضلهم **واقول وبالله التوفيق** اما تعيين الملل والشيعة
فرقة فما لا ينبغي ان يتناوله الواحد منا الا بتوقيف فانه مما لا يمكن القطع به ولا يتنا الاعتقاد والعلم بما قصد النبي صلعم بذلك
اللفظ من الفرق واراد فطريق العلم بمراده بالعقل منسدة ومن النقل غير موجودة وكذلك الامارات المفيدة للظن فيه
غير حاصلة واما معرفة الفرقة الناجية فيما الطريق اليه حاصلة لان الاختلاف في الفروع لا يقضي بهلاك وفي الاصول يعلم
بالعقول الراجحة الخطائة والصواب والمخطي فيه اثم والاثم يختلف فيه حاله والمصيب فيه ناج لا محالة واعدل ما يقال ان الفرقة
الناجية هم الذاهبون الى توحيد الله وتعديله ووصفه بصفات الكمال مع السلامة من كل عقيدة تقتضي كفرا او فسقا والله تعالى اعلم
فلست ترى كم للحق نحا المخاطب عن نكتة كقوله تعالى ولو ترى اذ وقفوا على النار لان المراد في الاية استحالتهم بناهب الظهور
الى ان صار ذلك لا يختص بها مخاطب دون مخاطب والمراد نفي مقاربة رؤية نحو الحق لكثرة مخالفيه وقلة اهله والامن يصغي
لسماع الحجة قلبا اي ولا من يميل قلبه الى استماع حجة تردعه لتمسكه بالشبه وجزمه بخلاف الحق ولا نظفر بمنصف
يناظر لله اي ولا يفوز من شانه الانصاف وهو اعطاء الحق والمناظرة مفاعلة من النظر الذي هو الفكر والبحث لان المناظر
يفكر فيما يذكره مناظره ومناظره كذلك والمعنى انك لا تجد منصفا يكون مناظرته قصد الله ولمعرفة الحق الذي يرضاه ويقبل
واضح الحق من حيث اتاه هذا تمام لوصف المنصف الذي نفى الظفر به اي ولا نظفر بمنصف صفته المناظرة لله وقبول الحق
من حيث اتاه اي سواء اتاه من قبل صديق او من عدو بتحقيق نعم قد قام بنصرة هذا الدين فريق نعم حرف جواب كانه قائلا
قال وهل قام احد بنصرة هذا الدين الذي عدل عنه اكثر الناس وكانوا من الهالكين فقال نعم قد قام اي تكفل وتجرد لنصرة هذا
الدين اي دين الحق الذي افترضه الله على الخلق فريق والفريق يستعمل لما هو اكثر من الطائفة من ذوي البصائر واهل التحقيق
البصائر جمع بصيرة وهو قوة تدرك بها المعقولات بمنزلة البصر للقوة في ادراك المحسوسات وقيل اسم لما اعتقدته
في القلب من الدين والتحقيق الاحكام والتحقيق الاحكام في معرفة الحق عمدوا فيه على الحق الواضح اي صيروا
الحق وهو نقيض الباطل كالعماد الذي ينصب لشيء ليعتمد عليه والواضح البين وسلكوا منهاج السلف الصالح المنهاج
الطريق وسلوكه النفوذ فيه وسلف الرجل اباؤه المتقدمون والمراد المتقدمون من صالح الامة وهم الصحابة والتابعون باحسان
بهم حرس الله معالم الحق المعالم جمع معلم على وزن مفعل بفتح ميمه وعينه وهو الاثر الذي يستدل به على الطريق
والمراد امارات الحق الدالة عليه وجعلهم في ارضه حججا على الخلق لان العلماء ورثة الانبياء ويرثون عنهم كونهم حجة لله على
خلقه او لكونهم الشهداء على الناس وشهادتهم حجة لله على خلقه ليس يحول الشبهات بينهم وبين الصواب اسم ليس ضمير
الشان فسر بالجملة بعده والشبهات بضم الباء وفتحها جمع شبهة وهي ما يلتبس بالدليل وليس بدليل والمعنى انه هذا حاله

لانهم

لا لسعهم عن الحق واعتقاده واتباعه ولا ينخدعون بلوامع السراب السراب ما يلوح في الفلاة وقت الظهيرة تشرئب
على وجه الارض كانه ماء يجري فينخدع به بعض الناس يطلبه ماء فيقصده قال الله تعالى او كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء
وهذا في معنى الكلام المتقدم لان المعنى انهم لا ينخدعون بالشبه استعار السراب للشبهة بظنها من لا يحقق له حقا وشبح
الاستعارة بذكر اللمعان بمعنى لمع الشيء اذا اضاء وهو هنا من خواص المشبه به فهم اقطاب الدين وعليهم يدور ولولبه
الاقطاب جمع قطب وهو قطب الرحى المعد ويشبه به ما كان مدار الامر وقاعدته واللولب يقال لما الكثير الذي يستدير
عند خروجه من الثقب الذي يتسع له ويضيق ويضمر كانه بلبل انبيه والبهم ينتهي الحق وفي سماهم تطلع كواكبه
ينتهي اليهم اي ينتسب والكوكب النجم خيل ان لهم سماء وان للحق كوكبا فطلوعه لا يكون في سماهم لا في سماء غيرهم وليس الا الى المصطفى
وشيوخ الاعتزال الال لغة الاتباع كقوله تعالى ادخلوا آل فرعون اشد العذاب واما في العرف فعال الشوا لا في ذرق
وله في ذلك شعر وهو آل النبي هم اتباع ملته من الاقارب والسودان والعرب لو لم يكن آله الا اقاربه صلى
المصلي على الطاغي ابي لهب وقيل وجاب النبي وقيل الذرية وقوم من المعتزلة كابي عبد الله والقاضي انهم علي وفاطمة
وذريتهما الحسن الكثير وغيره ودخول دينها لو وردان اهل البيت لا يسقطون الى يوم القيمة بحو قوله صلعم اني تارك فيكم
الثقلين الحديث وعن الامام يحيى ان الآل هم بنو هاشم فقط والمراد على الاقوال الاول حاره ورئة الاسرار والمصطفى المختار
وشيوخ جمع شيخ والمراد بشيوخ الاعتزال المعتزلة ويسمون ايضا العدلية لقولهم بالعدل والموحدة لقولهم لا قديم مع الله
واهل العدل والتوحيد وهم يرتضون لقبهم هذا وسائر اهل المذاهب لا يرتضون القابهم كالمرجئة والجبرية ويسمون المعتزلة
ما وجد ذكر الاعتزال الا في مجانبة الشر كقوله واعتزلكم وما تدعون من دون الله فلما اعتزلهم واذا اعتزلتموهم ويروون
عن سفيان الثوري باسناده الى النبي صلعم ستفترق امتي على نيف وسبعين فرقة ابرها واتقاها الفئة المعتزلة ثم قال لاصحابه
لا صحابه تسموا بهذا الاسم لانكم اعتزلتم الظلمة وقيل سبقك بها عمرو بن عبيد واصحابه واصله اعتزال عمرو وواصل حلقة
الحسن واستقلالهما بانفسهما ولشيوخ المعتزلة ذب عن الاسلام وقيام بنصرته وتعظيم حتى روي عن بعض العلماء
لولا المعتزلة لخطبنا بالالحاد على المنابر ولهم مصنفات في الرد على الملحدة والفلاسفة قال الحاكم للاسلام ثغران ثغر دنيا
يحرس بالسيف وثغر دين يحرس بالقلم واللسان وحماة ذلك الثغور المتكلمون عامة والمعتزلة خاصة النافون
عن علوم الدين بانه كل تحريف وانتحال التحريف التغيير والتبديل والانتحال مصدر انتحل اي ادعى لنفسه ما ليس له من شعر
او نحوه جازاهم الله عن هدايته خلقه من قبيل اضافة المصدر الى المفعول اي هدايتهم لخلقه افضل ما جزى
القائمين بحقه اي المؤدين له وبلغهم اماله في الخيرات اي اوصلهم ما رجوه من الخيرات في الآخرة وضاعف لهم بفضله
الحسنات اي وكثر لهم حسناتهم بان يضاعفها لهم وهو طاعاتهم اضعافا مضاعفة اي يضاعف جزاها بفضله والفضل
الزيادة ثم انه بعثني على جمع هذا الكتاب اي دعاني الى تاليفه ونظم حروفه المفتقر الى الله وطالب الثواب اي طالب الفهم من الله
وهو قدر المنزلة وطلب اثابته الجزيلة الجليلة لما ورد في نشر العلم وتعليمه من الترغيب العظيم كقوله صلعم حرف واحد في
العلم خير من عبادة مائة سنة وتفكر ساعة خير من عبادة سنة وورد ايضا عنه صلعم الكلمة الواحدة يتعلمها المسلم من
اخيه المسلم او يعلمها اياه افضل من قيام الف ليلة وصيام الف يوم وصدقة الف دينار وصدقة الف درهم وحج مبرور
جمعته على وفق ما وضعه الاولون اي موافقا لما وضعه العلماء الراشدون الاقدمون من المعتزلة والسلوب
الذين يهدون بالحق وبه يعدلون اي يهدون الناس الى الحق ويدلونهم على طريقه ويعدلون بينهم بالحق لا يجورون
عنه تبركا بذكر ما اصلوه اي جمعته قاصدا لنيل البركة والخير بذكر لما اصلوه اي وضعوا اصله وقعدوا قاعدته
وان وقع مني تفريع وبنا فعلى ذكر الاساس لا طلبا لتحصيل شيء اهملوه يعني انه لم يقصد بجمع كتابه هذا الطلب

هو مروي عن بعض المعتزلة وان الشافعي وغيره قال الوجه انهم سموا بذلك لاعتزالهم حين ... قوله تعالى ... وتسموا بالمعتزلة ... الا ... الاية

لتحصيل شيء من المسايل والفوايد اهمله العلما المتقدمون وهذا رفع منه لشانهم وتعظيم لامرهم وتواضع منه ومجانبة
للترفع وان كان كتابه لا يخلو عن مزيد فوايد واقتناص شوارد **واقتدا بقويم هداهم** يعني ان من الاغراض التي
قصدها التاسي بهم والاقتدا بهداهم القويم غير المعوج في نشر العلم وتدوينه وحفظه **لا طمعا في بلوغ مداهم** اي فلم
اطمع في ان ابلغ مبلغهم الغاية واشاركهم في الفوز بالقدح المعلى والفضل للمتقدم **ورجوعا في طلب الحق اليهم الا اذ لا**
على جهة التقليد بل لانهم قد كانوا استبقوا اليه ووقفوا عليه فعدم الرجوع اليهم ميل عن المنهج القويم والصراط المستقيم
لا استدراكا في المسايل عليهم يعني لا في قصد ان ادرك شيا اهملوه فاحفظه وقد اضاعوه فاقول استدركه كما فات
وتداركته ومن ذلك تسميه الحاكم ابي عبد الله لمصنفه في الحديث المستدرك على الصحيحين اي ان داب البخاري ومسلم ان اشا
مما هو صحيح على ما اشترطاه في الصحيح فتداركه واثبته وربما يقصد بالاستدراك الاعتراض والقدح ولا يبعد ان المصنف
اراد هذا المعنى لانه قد يسوغ كلامه ما يعوم مقام المعنى الاول **ولتستهل بعدهم القويم** اي ليتبين لهم المستقيم لان
الهدي السيرة يقال هدي هدي فلان اي سار بسيرته **لا اعتراضا عليهم وتسهيلهم المستقيم** التسهل الطريق يذكر ويؤنث
ويكثر السواد بهم لا من قلة السواد هاهنا الجماعة سميت بذلك لما تسود البقعة التي هم فيها والمعنى انه لا يريد ظاهرها
وقرارها **ونصرة لمذهبهم لا نقد فيه** اراد ان المكثر والنصرة المقصود بها لا يستلزمان تقدم قلة وذلة فان انضمام الواحد
الى الكثير زيادة يكثر وتناصره من هو قاهر ومعاضدته بعد نصرة **فمثل هذا عذري ايها الصاحب** اي فذلك عذري
في التصدي لتصنيف هذا الكتاب واستعمال لفظ المثل كناية كقولهم مثلك لا يبخل ومثلك لا يجود واما كان تعاطي التصنيف والقصد
الى التاليف يفتقر الى ان ياتي فيه بعذر لجريان العادة بذلك فان مصنف الا وهو يعتذر في تصنيفه بعذر تارة بلسان مقاله وتارة بلسان
حاله فمنهم من يعتذر بانه سئل والح عليه ومنهم من يعتذر بان السلطان الملك في النعمة ذلك وامده ومنهم من يعتذر بانه اراد
ان يتحف به حضرة سلطانه وغير ذلك من الاعذار واكثرها مما تستشنع وتستثقل واما عذر المصنف فعذر حسن وهكذا
ينبغي ان يكون الغرض في التصنيف والداعي اليه وهو القصد لوجه الله ونيل ثوابه ومناصرة علما الهدى والتمسك بحبلهم
والاقتدا وربما ان المحوج الى الاعتذار في الحقيقة ما في التصنيف من الاخطار والتعرض للخطا والانتقاد والاستهداف
للتشنيع بسهام الملام في جاري العادة **وللناس فيما يعشقون مذاهب** هذا عجز بيت صدره ومن مذهبي حب الديار لاهلها
وقبله على لذة العامرية وقفة تدل على الشوق والدمع كاتب وهما من قصيدة لابي فراس والمعنى ان من جملة ما يتزين
وطريقتي حب الديار وعشقها لاجل اهلها وللناس فيما يعشقون مذاهب اي طرق يسلكونه ومثل به المصنف يعني ان مذهبه
وطريقته كون التاليف والتصنيف يفعل للوجوه التي ذكرها وان كان غيره يعتمده لغير ذلك **عصمنا الله بفضله ورحمته** العصمة
لغة المنع واصطلاحا اللطف الذي يترك المكلف ما كلف تركه لاجله والفضل الزيادة والرحمة من الله النعمة **وجعلنا ممن يعرفه**
حق معرفته اي خيرنا بلطفه ومعرفة الله حق معرفته فتنزها ضلم في حديث الاعرابي ان يعرفه بلا مثال ولا تشبيه وان
يعرفه الها واحدا اولا واخرا ظاهرا باطنا لا كفو له ولا مثل **مقدمة** هو خبر مبتدا محذوف والتقدير هذه مقدمة ومقدمة
الجيش اسم للجماعة المتقدمة منه وان بعض العلما يقال مقدمة العلم لما يتوقف عليه مسايله كمعرفة حقيقته وموضوعه والغاية
فيه ومقدمة الكتاب لطايفة من كلامه قدمت قبل المقصود هنا فالمعنى ان هذه مقدمة لهذا الكتاب قدمت قبل المقصود به وهو
الخوض في مسايل علم الكلام لارتباطه بها وانتفاع بها فيه فرحمت بها سعى التنبيه على جلالة هذا الفن وعظم محله وكونه راسا
ستواء فيه فلنعلمها ام لا وان سولا اعلم الله وهذا المعنى الاخر هو المقصود هنا فالمعنى ان هذه مقدمة لهذا الكتاب قدمت
قبل المقصود به وهو الخوض في مسايل علم الكلام لارتباطه بها وانتفاع بها فيه فرحمتنا بها سعي التنبيه على جلالة هذا الفن وعظم
محله وكونه راسا للعلوم وسطوى ذلك على الاشارة الى موضوعه والغاية فيه وسعي التنبيه على ما ينبغي الاهتمام به وامتثال

الفكر

الفكر في طلب المقصود منه والنهي عن البقاء عند غنه وعن الالتفات الى المشغلي عنه وذكر ما دعاهم الى ذكر والارشاد الى ما فيه من الخطر
والى طريق النجاة من المهلكة فيه اعلم ان كل علم يشرف بشرف معلومه وذلك لان العلم تابع للمعلوم في اصل الحصول
وسعته اضافي شرفه فشرف علم الفقه على قدر شرف التمييز بين الحلال والحرام وشرف علم النحو على قدر شرف معرفة الكتاب والسنة
وكذا غيرهما من الفنون ويعظم بعظم بحسب الحاجة الى مفهومه اي بقدر الاحتياج الى ما يحصل به فهمه وحسب مصرح الشيء وتشبيهها
لغة ويعلو قدره على وفق اوضاعه ضده الوفق من الموافقة بين الشيئين يقال حلوبته وفق عياله اي لبنها على قدر كفايتهم
لا يفضل عنهم والمعنى ان علو قدر كل علم بحسب وضاعة ضده وهو الجهل المتعلق به بقل نقلهما وبكثر بكثرتها ويعز وجدانه على
عكس دناءة فقده اي فتكرم وتشرف من العين اضاءته من وجد الضالة اذا اصابها بقدر دناءة فقده اي خساسته على
العكس فاذا كان فقده دنيا اي خسيسا خسيسا لاجل خرفه وخساسته بكثرة كان وجدانه عزيزا لاجل كثرته فمن هنا كان علم
التوحيد اس العلوم المراد علم الكلام الا ان علم التوحيد من اسمائه وليس المراد فقط على ما يعلق منه بذات البارئ تعالى وصفاته
فقط والمعنى فمن اجل ما ذكره حكم النبي صلى الله عليه وسلم بان هذا الفن راس العلوم في الخبر المأثور عنه وهو خبر الاعرابي المتقدم ذكره لان
معلومه الله الحي القيوم يعني ولا يبنى انه اشرف كل معلوم وقد قدمنا ان العلم يشرف بشرف المعلوم ولانه يتميز
الكفر من الايمان فمن احاط علما بمعلومه كان مؤمنا بالله ومن جهل بمعلومه كان كافرا بمولاه فتبين بذلك شدة الاحتياج
الى ما هذا حاله وبذلك تبين عظم نفعه من حكم بوجوبه وحلاله العقل وسياتي بما بدل من العقل على وجوبه واما وجه جلالته
فما مر الان بقدره وحاصل ما دل على جلالته شرف معلومه وموافقة البرهان عليه وشدة الحاجة اليه وشرف ما حسنه
العلوم الدينية اليه لانه لا معنى لشيء منها الا بعد حصوله وما في ضده من الخساسة وقد يستفاد شرف الشيء من خساسة ضده
وقد قيل المثل بان كل الوجوه العاصمة لشرفه مرجعها الى وجه واحد وهو شدة الحاجة اليه لجلب المنافع ودفع المضار ولا معنى
للشرف سوى ذلك اذ لا شرف فيما لا حاجة اليه وحاملا لسر ذلك القول الفصل المراد بذلك قول الحكيم جل وعز وقول رسوله صلعم
والفصل مصدر وصف به القول للمبالغة واشار بذلك الى قوله فاعلم انه لا اله الا الله وقوله شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة
واولوا العلم والا يكون الشهادة عن يقين فاهل الاصول المعتنون بهذه الاية والمخصوصون بشرفها وقد عمه صلعم ما حرم الله
عليه بالتوحيد الا الجنة ونحو ذلك فكل عاقل قد اخذ بتحصيله اي كلف والزم ان حصله لنفسه بالانظار الصحيحة المفضية الى
حصوله وكلف العلم جملة وتفصيله اي جملة هذا الفن وتفصيله اما الجملة فلا كلام في ذلك لان العلم بالله وصفاته جملة واجب
معين على كل مكلف واما التفصيل فهو اما واجب او مندوب والمندوب مما كلفنا به وتعذر تكليفنا على خلاف فيه والاصح عدم وجوب التفصيل
وان اصحاب الجمل الذين يعتقدون التوحيد جملة بطريق صحيح على حد الجملة ناجون ان شاء الله تعالى الا انه لارتفاع قدره يعز مناله
اي يصعب ويتعسر ادراكه من عز الشيء يعز عزا وعزازة اذا قل ولا يكاد يوجد لان العادة جرت بذلك وهو ان كل خطير امد
له خطر ولا بد ذكر الا يصعب ويشقه لولا المشقة ساد الناس كلهم وكذا كل نفيس هذا حاله اي كل خيار والنفيس الذي
يتنافس فيه ويرغب ويحب ويكرم فان الشيء بحسب جلاله يحصوله بعظم المشقة في تحصيله اي بقدر عظم ما يحصل به
من النفع لا يقع الا بمشقة وتعب في تناوله وعلى قدر علو مكانه يكون الاهتمام بشانه اي بحسب ارتفاع مكانه الارتفاع
المعنوي ينبغي ان يكون الاهتمام بشانه كذلك اهتماما عاليا قويا وهذا تنبيه على ما يتوجه من استفراغ الوسع في تحصيله فلن
يظفر بفوائد علم التوحيد الا الخواص هذا نفي على سبيل التابيد للفوز بفوائد هذا الفن واحرازها الا في حق الخواص من
الناس جمع خاصة والمراد بهم هنا اهل العقول الذاكية والانظار الوافية والهمم العالية والاذهان الصافية وعلم التوحيد المراد به
كما تقدم علم الكلام وعلم الكلام اسمه الشهير سمي بذلك لان اكثر الفنون كلاما او لتوسعها فيه وحجاجا وقيل انما سمي بذلك لانه
العلم الكلي فانه في تقسيماته يعم جميع الموجودات والمعدومات كان لا يلتقط اللآلي الا من غاص شبه مضمون الجملة الاولى

عجز بعض الحكود والاقدام فهـ [illegible]

وهو عدم الظفر بفوائد هذا الفن الا للخاصة لمضمون الجملة الاخرى وهو عدم الظفر بالتقاط اللآلي اى تناولها واخذها الا لمن غاص
لها في مظانها واللآلي جمع لولوة وهي الدرة يقال في جمعها اللؤلؤ واللآلي والغوص النزول تحت الماء والغواص الذي يغوص في البحر
على اللؤلؤ ولا يسلم من اقتضاض ابكاره الا امرؤ امهر مرتاض في افكاره هذا من قبيل الاستعارة المرشحة شبه مسائل
هذا الفن وعويصاته بالابكار لما في فهمها من الصعوبة وعدم الانقياد ثم رشح الاستعارة بذكر ما هو من لوازم المشبه به وهو
الاقتضاض ومعناه الافتراع يقال اقتض الجارية اى افترعها وذكر الامهار ترشيح ايضا مهر المشبه ليس بمهر المشبه به وهو
الاقتضاض بل تمامي الافكار اى الافكار الصافية وهي الانظار الخالصة عن الاكدار التي لا تشوبها ظنون ولا تخمين بل مقدماتها معلومة
باليقين فلا تصد بك عنه صعوبة مركبه اى لا تصدنك عن تعلمه واكتسابه ما في ذلك من المشقة والصعوبة وغير ذلك مما
تشتقه محسوسه وهو تعسر الركوب كما تتعسر ركوب الفرس الصعب ونحوه والمركب هنا اما بمعنى الركوب واما اسم المكانه
وهو ظهر المذكور فاصغر من يدعا فيه الجهل به لان من جهله بالكلية كان كافرا صائرا الى النار واما الجاهل ببعضه فقد يؤدي
الى الكفر وقد يؤدي الى الفسوق وكل ذلك عاقبته اصغر واشق من تحصيل العلم النافع بهذا الفن الجليل ولا يلتفت الى الذين يهونون تعلمه
اشارة الى قوم يقتصرون في عقائدهم الالهيه على ظواهر القران والحديث ويطرحون ما وراء ذلك ويعتقدون ان الاعتناء بهذا الفن
والاشتغال به مما يلبس ويوقع صاحبه في الخطا ويعتقدون ان هذه الطريقه مبتدعه وما نظروا الى شرف هذا العلم وعظم موقعه في
الاسلام فانه نقل ان هرون لما منع عن الجدال في الدين وامر بحبس اهل هذا الفن كتب اليه ملك السند انك رئيس قوم لا ينصفون ويقلدون
الرجال فان كنت على ثقة من دينك فوجه الى من اناظره فان كان الحق معك تبعناك وان كان معي اتبعتني فوجه اليه قاضيا وكان
عند الملك رجل من السمنية وهو الذي حمله على هذه المكاتبه فلما وصل القاضي اكرمه ورفع مجلسه فقال له السمني اخبرني عن معبودكم
هل يقدر على ان يخلق مثله فقال القاضي هذه المسئلة من علم الكلام وهو بدعة واصحابنا فلان وفلان وعدد جماعة من الفقهاء ينكرونه فقال
السمني الان تبين للملك ما اخبرتك به من جهلهم وتقليدهم فكتب الملك الى الرشيد انى كنت بدأتك بالكتاب على غير يقين مما حكي عنكم
والان قد تيقنت ذلك بحضور القاضي وحكى له ما جرى فقامت قيامة الرشيد وقال أ لنا ناضل عن هذا الدين فقيل بلى الذين نهيتهم
عن الجدال في حبسك جماعه منهم فامر باحضارهم وسالهم عن جواب ذلك السؤال فقال صبي منهم هذا السؤال محال لان المخلوق محدث
والمحدث لا يكون مثل القديم فقد استحال ان يقال يقدر على ان يخلق مثله او لا يقدر كما استحال ان يقال يقدر ان يكون عاجزا وجاهلا
فانه امر متعذر الى السند لمناظرتهم فلما قدموا خاف السمني الفضيحه فشرب سما في الطريق قال مولانا العلم وفي جواب الصبي المذكور
نظر وكان الاولى ان يقال مثل القديم تعالى لا يتاتى ان يقدر عليه ولا يصح ان يكون محدثا وما لا يصح ان يكون محدثا لا يصح ان
يكون مقدورا لان المقدور هو ما يصح فعله ولا بد ان يسبق وجوده عدمه لعدم ثبوت صحة الحادثه فيها فاذن ليس مثل القديم
مقدورا بل هو مستحيل وما كان مستحيلا لا يصح وصف القديم بالقدرة عليه وقد ورد في الاثر عن ابي سعيد الخدري رفعه الى النبي صلى الله عليه وسلم
ان لله عبادا هم الخلفاء الصادقون دين الله يخاصمون بحجة الله هم قادة الحق والدعاة الى الله والذابون عن حرميه والقائمون
بامره من اسعفهم سلم ومن خالفهم خسر اولئك تثبت لهم خيار الفردوس ينزلها خالدين فيها لا يبغون عنها حولا واذا تؤمل معنى هذا
الخبر عرف ان المراد بهم علماء الكلام اذ بذلك وصافهم والله اعلم ويدعو عظم الخطر في تعلمه تقحمه عظم الشي كثرته والخطر له
معان المراد منها هنا الاشراف على الهلكه ومن معانيه القدر خطر الرجل قدره فلم يجهلوا والله قدره اى لم يحملهم على ذلك
النهي وتلك الدعوى جهلهم بقدر هذا الفن وعظم نفعه بل بما ياتي ذكره وليس هذا على عمومه فكم جاهل بقدره معتقد لفضله غير
مطلع على حقيقة امره ولا يحدوا بذلك فخره الا الفخر الافتخار وعد مفاخر الاباء وفيما ذكره نظر فانهم جاحدون للفخر ولا يتاتى
الا ان يقال انه لم يحصل لهم ما حاولوه من اكتساب فخره وشرف محله او يضمن يجحدوا معنى يشتهوا وغبطوا ولكن يدوا ابعد شاوه
الشاو هنا بمعنى العلم والشا والغايه الى فوق وعز مناله اى صعب نيله او مكان نيله وهو اذ ذاك فاظهروا الخلق الكراهه

وضاح

وضاله النحله التكلف والاظهار للنحله وهي الضلاله بعد معناه هو هنا مفعول له والمعنى انهم اظهروا كراهه تعلم هذا الفن
والاشتغال به والوصال ضد المقاطعه لحلل امنهم وتعدا عن الاعتراف بالعجز عن ادراكه لتعذر شأوه وتكلموا فيه بلسان
قاصر اي تكلموا في النهي عنه ودعوى الخطر فيه والصعب تعلمه بلسان عاجز عن بلوغ ما ارادوا من ذلك وقد جار
اي متحير في امره مثلهم في ذلك كما قال الشاعر ،، وثب الثعلب يوما وثبة طلبا منه لعنقود العنب ،،
ثم لما لم ينله قال ذا حامض ليس لنا فيه ارب ،، الارب هنا بمعنى الحاجه وفي امثال العرب اعجز عن الشيء من الثعلب عن العنقود
لان من زعماتهم ان الثعلب اي عنقودا اراده فلم ينله فقال هذا حامض ومما قالوه في ذلك ،، ايها العايب سلمى انت عندي كثعاله ،،
رام عنقودا فلما ابصر العنقود طاله ،، قال هذا حامض لما راى ان لا يناله ،، وهو تشبيه حسن ملايم مطابق
ولكن الحكم على المعتزي من علم الكلام كلهم بان هذا هو التشدد وضعفهم منه وصدهم عنه ليس على عمومه فكم في اولئك من فطن
لبيب ويقظ اريب يتمكن من خوض غماره والاطلاع على غوامضه واسراره والله سبحانه اعلم نعم كان النفع بهذا الفن كثير
فان خطر الجهل فيه ليس بيسير نعم حرف ايجاب ولها معان اقربها هنا اعلام مستخبر كان سائلا ساله فقال هل في هذا
الفن على كثره نفعه خطر فقال نعم كثير خطره ككثره النفع فيه فالمقدم عليه كراكب البحر المتلاطم اي الذي تلاطمت امواجه
لانه في تلك الحاله كونه اخطر ما يكون وذلك لان الخائض في هذا الفن لا يامن ان تزل قدمه عن الحق فيه بالتواني في النظر خفيه
فيهلك والمحجم عنه في ضلال متراكم اي في جهل مثلا تراكم بعضه فوق بعض ومن ثم عظم التكليف به والثواب عليه اي ومن
اجل كونه يخاف الاقدام عليه ويتوقع الاحجام عنه في الهلكه عظم التكليف به في المشقه وعظم الثواب عليه لعظم المشقه مع عظم
الموقع الموجب له وهو اللطيفه التي هي سبب في ادراك السعاده الاخرويه واستندت الاديان في كل زمان اليه اي لاجل ما
ذكر من خطر الاقدام عليه والاحجام عنه استندت الاديان له فصار اصلا لها اذ لا يصح حصولها على الوجه النافع الا مع حصوله
ولهذا لم يختلف في نحو كل نبي واهل كل شريعه وفيه نكته ان السبب في استناد الاديان اليه ليس عظم الخطر فيه بل كون شيء منها
لا يصح الا مع حصوله سوا افترض سهولته او صعوبته فسبيل العاقل ان يسلك فيه نظر معتبر ولا نظر متعجرف
اي فطريق العاقل التي ينبغي ان يسلكها بنظره في هذا العلم نظر طالب لمعرفه الحق فيه لا نظر متكبر عن اتباعه انفه عن ان يكون تابعا او
خارجا عن هدي سلفه او نحو ذلك ويطلبه طلب متقرب اي طالب للتقرب من الله لا طلب متعصب لمن سبقه من سلفه والتعصب
معناه ان يتكلف ان ينتصر لمن يتعصب له ويحتمي عليه كالعصبه الذين هم قرابه الاب ويوطن نفسه اي يلزمها ويحملها على قبول
الحق من حيث ورد من صغير او كبير قريب او بعيد صديق او عدو وقد اشار الى ذلك الخبر الماثور حيث قال من اتاك بالحق فاقبله
ولو كان بعيدا بغيضا ومن اتاك بالباطل فاردده ولو كان حبيبا قريبا ولا يعتمد في امر دينه على احد اي لا يتكل في شان دينه على
تقليد احد من الناس فيكون اي فيتسبب اعتماده على التقليد الى ان يكون ممن حقب دينه الرجال اي جعل دينه من الرجال بمنزله الحقيبه
من الجمال وهو ما يعامرا ذم ونحوه يجعله الراكب خلفه وجمعه حقايب وذهبت معهم يمينا الى شمال اشاره الى الخبر الماثور عنهم
من اخذ دينه عن التفكر في الا الله والتدبر لكتابه والتفهم لسنته زالت الرواسي ولم يزل ومن اخذ دينه عن افواه الرجال ذهبت به الرجال
من يمين الى شمال وكان من دينه على اعظم زوال فمثله كمثل رجل حلوله عينان فاطبقهما واختبط في سلك العميان اي فمثل
المعتمد في امر دينه على غيره تقليدا او تارك طلب الهدى نظرا واستدلالا كمثل من له عينان يدرك بهما ويدرك المحسوسات فاطبقهما
واعتمد على قايد ياخذ بيده لا يدري ايسير به في الطريق ام يرديه في مترديه سحيق والسلك هو الخيط الذي ينظم فيه اللؤلؤ وغيره
ختم الله لنا بتوفيقه الحظ الاسنى التوفيق ما لاجله يفعل المكلف ما كلفه والحظ هو النصيب والاسنى الارفع والسني هو الرفيع
وختم لنا ولكل مسترشد بالحسنى اي وجعل خاتمه امرنا وامر كل مسترشد اي طالب للرشاد وهو نقيض الغي الخاتمه الحسنى
تانيث الاحسن اي التي هي احسن الخواتم عند الله تعالى هذا شروع

الكلام في معرفه الصانع

في الكلام على هذا الفن وبدايته بالكلام في معرفة الصانع لانها الغرض المهم منه اذ الكلام على ذاته وصفاته احق بالتقدم من الكلام على عدله وحكمته وفي وعده ووعيده بلا شك لكن لا غنية عن ذكر المقدمات التي تقدمها قبل ذلك اذ تتوقف الغرض عليها واستمداده منها امر ظاهر قوله لما سبق في بيان علم التصور مقدم على علم التصديق يعني فاذا كان علم التصور مقدما على علم التصديق احتيج الى تقدم معرفة ماهية العلم ليمكننا الحكم عليه بانه واجب وغير ذلك من الاحكام ومعلوم انه اذا لم تعرف ماهية العلم لم يمكن ذلك ولهذا احتيج الى تقدم هذه المقدمة ونحن نعلم ان معرفة الله يجب تقدم الكلام فيها على الكلام في انه قادر ونحوه اذ لا يمكن الحكم بانه قادر قبل ان نعرف ذاته ونعرف معنى القادر وهذه قاعدة نحتاجها قوله والثانية في وجوب معرفة الله تعالى وقد وقع في بعض كتب اصحابنا تقديم الكلام في وجوب النظر وادخال الكلام في وجوب المعرفة ضمنا في ذلك والذي ذكره المصنف اولا لان وجوب المعرفة هو الاصل ووجوب النظر قوله والرابعة في الادلة لانها متعلق النظر لا كلام في ان النظر من المتعلقات وان متعلقه الادلة لا المستدل عليه وللنظر تعلقان احدهما عام وهو تعلق النسبة وهو ما يحده الناظر من الفرق بين ما هو ناظر فيه وما ليس بناظر فيه وثانيهما تعلق خاص وهو تأثيره في كون الاعتقاد الموجب عنه علما وقد يوجد النظر عن متعلق كان يستطرد هل الفنا باق او غير باق ونحو ذلك وتسالي الكلام على المتعلقات ان شاء الله تعالى

القول في ماهية العلم وقسمته

قوله هذا هو الكلام على المقدمة الاولى وما يتصل بذلك يعني من الكلام في الحد والقسم واحكام العلم وبيان ان العلم من قبيل الاعتقاد وبيان ما يعرف به كون الاعتقاد علما وبيان ما يعرف به سكون النفس وغير ذلك كما سيجي قوله والفقه الذي يجري في كتب اصحابنا ان الفقه فهم معنى الخطاب الذي يدخله بعض غموض فتارة يقولون لغة وتارة يقولون عرفا قالوا ولهذا لا يقال فقهت ان السما فوقي ولا يقال للعلم بمعنى قول من قال ان السما فوقنا فقه قال السيد الامام والاصل ان الفقه عبارة عن فهم غرض المتكلم وقد اشار ابن متويه الى حد يكون ذكر انما ان الفهم علم بمعاني الكلام وقد صار الفقه في الاصطلاح عبارة عن العلم بالاحكام الشرعية العملية المستدل على اعيانها بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة ولهذا الحد تفصيل موضعه علم الاصول واما الاسما التي بمعنى العلم ذكا وفطنة وتحقق وشعر وحفظ ودراية ودراية وانما لم يذكرها المصنف لان هذه الاسما يفيد مع معنى العلم معاني اخر قوله بدليل انه لا يصح اثبات بعضها ونفي البعض اشارة الى حجة الجمهور على انها اسما مترادفة وذهب المنطقيون وبعض المتكلمين الى انها غير مترادفة لانه لا ترادف الا مع اتحاد المعنى من كل وجه عن زيادة ولا نقص وليس هذا حال هذه الالفاظ فان الفقه معناه العلم بالحلال والحرام والفهم معناه سرعة العلم والفطنة العلم بالامور الغامضة وعلى هذا فقس والاقوى والله اعلم ما ينسب الى الخوارزمي من كونها في الاصل مترادفة وفي العرف قد صارت لها معان فيها اختلاف قوله وفي الاصطلاح هو الاعتقاد هذا احسن الحد لانه يدخل فيه سائر الاعتقادات من علم وجهل وتقليد وتبخيت وهذا الحد يدل على غير زاي في المقدر لانه لا يحمل العلم اعتقادا وانه يلزم التحديد بما يشمل المذاهب بل التحديد على ما صح من المذهب وظاهر كلام ابن متويه المنع من تحديد العلم بالاعتقاد وقال الا بانه لا يقع به الا التمييز بين العلم وبين غيره في كونه اعتقادا وهو ضعيف لان الحد من حقه ان يكون مركبا من جنس وفصل وقد حده بما هو اعم من ذلك وهو المعنى الذي يقتضي سكون النفس ومثل كلام ابن متويه ذكره السيد الامام فقال السابر حون هل يريد انه لا يبين بيانا كاملا فمسلم لكن لا يجب عند اهل صناعة الحدود بيان كمال المعنى المحدود بل فطنة من الحد او يريد لا يبين بالاعتقاد بعض بيان فليس كذلك بل قد بان بذكر عن جميع سائر اجناس المقدر وزات قوله والمنا على ما هو به الذي ذكره في لفظ الحد على ما يتناوله والصاحب الغاصة وهو اولى من ان يقال على ما هو به لان المعتقد على ما هو به سوا كان الاعتقاد علما او جهلا قوله ومع سكون النفس ليخرج التقليد والتبخيت يعني فانهما اذا طابقا فسكون النفس لا يحصل معهما على الصحيح لان سكون النفس خاصة العلم وذهب الشيخ ابو القسم الى ان المقلد اذا طابق الحق فهو عالم قوله اعتقاد الشي لمجرد ان الغير قال به اعلم ان التقليد

له حدود كثيرة وقد قيل فيه قبول قول الغير من غير حجة ولا شبهة زايدة على حال من قلده فقوله من غير حجة احترازا من
قولنا لما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم فانه للحجة وهي المعجزة وقوله ولا شبهة زايدة على حال من قلده احترازا من اتباع المخالفين
لعادتهم وايمتهم لشبهتهم التي حرروها فلا تعد تقليدا وقوله زايدة على حال من قلده ليدخل في التقليد اعتقاد من
يتبع غيره لما يعتقد فيه من المعرفة والعفاف والفضل والمعنى متقارب قوله في حقيقة النفس هجوما وخبطا لا لامر
يعني لا لحجة ولا لشبهة ولا لاتباع الغير فانه يخرج سائر الاعتقادات فيما له اعتقاد ان حجرا في السماء السابعة لا لامر ونحو
ذلك قوله وان ردنا المعتقد ما كان شيا الى اخره اعلم ان المعتقد هو متعلق الاعتقاد ولا يكون متعلقا للاعتقاد الا ما
امكنت الاشارة اليه بعدم او وجود فاذا كان كذلك فهو معتقد ومعلوم اما واحد اعتقاده سكون النفس وما لم تمكن الاشارة
اليه بعدم او وجود فليس بمعتقد ولا معلوم والاعتقاد المبنا والعلم عن متعلق مثال ما لا متعلق له من العلوم العلم بان
لا ثاني للقديم فان هذا علم عن متعلق ولا معلوم له وقد سبقت الاشعرية من ان يوجد علم عن متعلق ولا معلوم له وهو
الذي يظهر من كلام الى القسم والتزال الاشعرية والعلم بان لا باري علم بعدم معدوم والمنع من وجود علم لا متعلق له هو الذي
يجري في كلام الامام يحيى واستدلوا على ان في العلوم ما لا متعلق له ان متعلق العلم بان لا ثاني لا يخلو اما ان يكون امرا
موجودا او معدوما ويحال ان يكون موجودا لانه لا وجود للثاني وهو متعلق به على النفي وليس متعلقا بالله تعالى كما اشار اليه
ابو علي في بعض اقواله لانا نعلمه على سائر اوصافه ولا نعلم هل له ثان اولا وليس له بكونه واحدا حالا فيصار يتعلق به هذا
العلم على هذه الصفة ويحال ان يتعلق بامر معدوم والا كان يصح وجوده على بعض الوجوه فلم يبق الا انه لا متعلق له
ولا معلوم قوله ولفظ الاعتقاد والسكون مجاز المجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة والذي وضع له
الاعتقاد والسكون ما ذكره من عقد الخيط والسكون المقابل للحركة والعلاقة ان المعتقد كانه عقد قلبه على ما اعتقده
والساكن النفس كان قلبه سكن الى ما اعتقده فلم يتحرك الى غيره قوله لكن اضافته الى النفس قرينة تشعر بالمراد يعني ولا يقال الرجد
بالمجاز مع ان التحديد به نقص في الحد لانا نقول انما يكون نقصا اذا لم يقترن به قرينة موضحة للمراد منه فاما اذا اقترنت
قرينة صار كالحقيقة بل حقيقة عند بعضهم قوله في اعتراض حد ابي الحسين فغير صحيح اي فهذا الذي قرر مرادا له غير
صحيح لان احدنا قد يكون عالما بالشي ثم يختلج الجهل او الشبهة تدعوه الى ذلك كما كان في حق ابن الراوندي وغيره من فضلا
المجوزين فان احدنا قد يجوز خلاف ما علمه قطعا وفيه نظر قوله في المسايل الا ان الله تعالى يخبر بعض الضروريات فانه لا
يجوز ان يصار الجهل الا عن الضروري ولا يجوز خلافه قوله وان اراد يمنع احدنا من التجويز اي لا يجعله مع القدرة عليه فغير
صحيح اي فالحد غير صحيح لانه يدخل في العلم ما ليس منه وهو اعتقاد جهل المعتقد اعتقادا ان اعتقاده علم وانه صحيح فانه مع اعتقاده
هذا في اعتقاده يمتنع ان يجوز خلافه مع انه غير عالم قوله حتى يميز بين الظهور الحقيقي وغير الحقيقي اما غير الحقيقي فهو هذا
المعنى الذي استعمله فيه ابو الحسين واما الحقيقي فالظهور مصدر ظهر الشي ظهورا اي برز وظهرت على الرجل ظهورا غلبته
وظهرت على البيت ظهورا اي علوته ذكره الجوهري والاعلى في الظهور لغة انه الوضوح وانه يختص بالمبصرات واعلم ان الاختلاف
قد كثر في حد العلم فمنهم من حده بانه اثبات الشي على ما هو به وهو يبطل بالتقليد وبان في العلوم ما لا معلوم له والذي ذكر هذا
الحد الشيخ ابو القسم المخالف في هذين الاصلين وقال القفال العلم ما يوجب كون العالم عالما وقالت الاوايل ادراك النفس الحق
وغير ذلك وكلها واضحة البطلان وقد قال الامام يحيى في المهذب انما اختلف الناس في حد العلم لبلوغه في الوضوح الى حد لا يمكن
تعريفه وبيانه بوجهين احدهما انا نعلم وجود انفسنا بالبديهة ومن علم بها بالبديهة امكنه ان يعلم كونه عالما بها بالبديهة
والعلم بكونه عالما بذلك الشي مسبوق بالعلم بحقيقة العلم فاذا العلم بحقيقة العلم سابق على علمنا البديهي والسابق على البديهي
اولى بان يكون بديهيا فاذا العلم بحقيقة العلم بديهي وثانيهما ان ما عدا العلم انما ينكشف حقيقته بواسطة العلم فلا يكون كاشفا

لما غداه كيف لا يكون حقيقته منكشفة بنفسها انتهى كلامه علم واعلم ان العلماء مختلفون في انه هل يصح تحديد العلم اولا فمنهم من
قال لا يحد ثم اختلفوا فقال الرازي ومحمود بن الملاحمي لا يحد لجلائه واحتج الرازي بالوجه الثاني من الوجهين الذين ذكرهما الامام
وقال الجويني والغزالي وغيرهما لا يحد لغموضه والجمهور على انه لا يسلم في الجلاء والغموض الى حد يمنع التحديد ولا بد من تحديده

فصل في العلم ضربان الضرب اخص من النوع فالعلم نوع من انواع الاعتقاد وهو ضربان تصور وتصديق قوله انه
حصل في ذهن الانسان الذهن لغة الفطنة والحفظ قوله والتصديق هو العلم بالنسبة الحاصلة بين تلك المفردات بالاثبات او النفي
والاثبات كقولنا العالم محدث والنفي كقولنا العالم ليس بقديم فقوله او نسبة الحدوث الى العالم يعني اضافته اليه وحكمت به عليه وفي
الثاني حكمت عليه بنفي القدم قوله وسمي تصديقا لصحة دخول التصديق في الخبر المطابق له اي المطابق للعلم التصديقي كما اذا قال
العالم محدث فان التصديق يصح دخوله على هذا الخبر فان قيل فهلا سمي تكذيبا لصحة دخول التكذيب في الخبر الغير المطابق له
قيل له اختيارا لاشرف التسميتين وذكر هو الاولى في الاسماء تنبيه التصديق ضربان تصديق باللسان وهو قول القائل للمخبر
صدقت او ما كذبت او نحوهما وتصديق بالافعال كاظهار المعجز فانه تصديق وكانه بمنزلة قول الملك لمن صدق فيما قلت
الملك من يعمل على سنته او بوضع التاج فوق راسه ثم يفعل ذلك على ما ذكر قوله احترازا من ان يفعل الله الى اخره يعني فانه لو فعل على
عن ذلك لكان اعتقادا لا يتوقف على احساس المحسوس به لكن يخرج بانه لا يسكون معه وانما لا يحصل معه السكون لانه من خواص العلم
وفي الحد نظر لانه يقال ان اريد العلم الذي لا يتوقف على احساس المحسوس به ويكون العلم جنسا اقرب لانه يشتمل عليه وعلى المكتسب
وحينئذ لا يحتاج الى الاحتراز بسكون النفس كيف والتحديد بالحس لا يخص بقيد ويقع في الحد **فصل** وطريق اكتساب
علم التصور الحد ان كان المطلوب العلم بالماهية فصل الحد في اللغة بمعنى الذات وبمعنى طرف الشي وبمعنى الحاجز بين الشيئين
وبمعنى المنع قال تعالى ومن يتعد حدود الله اي ما منع منه والحقيقة في اللغة بمعنى الذات وبمعنى نقيض المجاز وهي ما استعمل فيما وضع
له في الاصل وبمعنى الراية قال عامر بن الطفيل لقد علمت عليا هوازن انني انا الفارس الحامي حقيقة جعفر اي رايته وهما
في الاصطلاح بمعنى واحد وظاهر كلام المصنف ان الرسمي واللفظي ليسا من اقسام الحد وهو خلاف ما ذكره اهل المنطق من
الاصحاب فانهم نصوا على ان الرسمي واللفظي من الحد ولهذا فانهم قسموا الحد الى ذاتي ولفظي ورسمي فجعلوا الحد جنسا يشتمل على
هذه الانواع وهو كلام صاحب المنتهى فانه قال الحد حقيقي ورسمي ولفظي وكلام المصنف هو اوفق لما يجري في بعض كتب المنطق كالرسالة
وشرحها وغيرهما ووقع في كلامه من بعد ما يخالف قوله ههنا فانه قال الجملي هو ما حصل بالحد اللفظي واعلم ان هذا الفصل
يشتمل على امور اربعة احدها بيان حقيقة الحد واسمائه وقسمته وبيان شروطه وبيان طرق تحصيله **اما الامر**
الاول فقال المصنف الحد قول مؤلف من ذاتيات الشي وهذا بناء منه على انه لا يسمى حدا الا الحقيقي والمراد بذاتيات الشي ههنا ما لا
يكون هو ما هو الا بها وقال الحاكم الحد عندنا هو اللفظ الذي يكون اوضح من المحدود ويحصر فائدته ومعناه فيمنع ما ليس منه
ان يدخل فيه وما هو منه ان يخرج منه وعلى هذا يكون اللفظي حدا وقال بعض اهل المنطق هو كلام وجيز جامع دال على ماهية الشي
بما يساويه قال الحاكم وهذا غير صحيح لان الحد قد يكون وجيزا وقد يكون الابهام بكلام طويل فلا معنى لذكره في الحدود وقال الامام يحيى
في التمهيد الحد يعني حقيقة متصورة في الذهن تصورا تفصيليا من غير ان يحكم على تلك الحقيقة بنفي ولا اثبات وقال صاحب الغايصة
هو كل لفظ جلي يكشف عن معنى لفظ خفي على وجه المطابقة ثم اعترض بانه يخرج منه اللفظي وهو من اقسام الحد **ومن اسمائه**
الحد حقيقة ومعنى وماهية وتمامية فسمي حدا لمنعه عن ان يدخل في المحدود ما ليس منه او يخرج منه ما هو منه وهذا هو وجه
الشبه من اللغة والاصطلاح وسمي حقيقة لكشفه عن ذات الشي ومعناه وسمي ماهية للسؤال عنه بما هو وطريقه للسؤال عنه بأي شي
هو ومعنى لانه تكشف عن معنى الشي **وقسمته** على ما اجازه اصحابنا الى لفظي وهو الشرح قال المصنف وهو ابدال لفظ مترادف
للفظ اخر اجلى منه عند السائل فقوله مترادف للفظ اخر احترازا من ان يكون مباينا له كما اذا قيل ما الذئب فقال السبع فانه كشف

لفظه بلفظه اجلى منه عند السايل فقوله مرادف للفظ احترازا من ان يكون مباينا له كما اذا قيل لكنه مباين له
وعن هذا وقع احتراز صاحب الغياضة بقوله على جهة المطابقة والمعتبر في الجلا بحال السايل ومثاله ما اورده
في الكتاب واعلم ان اللفظي لا يؤتى به الا لمن عرف المعنى وجهل العبارة وهذا الحد مبني على وقوع الترادف في اللغة
وهو صحيح ووقوعه ظاهر وان خالف فيه من ايمة اللغة ثعلب وابن فارس وقولهم هو خال عن الفائدة غير صحيح
لحصول التوسعة في الذوق والزنة ونحو ذلك ومعنوي وهو لفظ مركب يكشف عن معنى لفظ مفرد على وجه المطابقة
بان يكون مانعا جامعا وينقسم المعنوي الى حقيقي ورسمي والحقيقي ينقسم الى ذاتي وهو ما تناول ذاتيات الشي المقومة
لماهيته كقولنا في الجسم انه طويل عريض عميق والى ما هو جار مجرى الذاتي وهو ما تناول توابع المحدود ولوازمه
الراجعة الى غيره التي لا يكون هو ما هو الا بها ومثاله ما يقول في حقيقة التكليف انه اعلام الغير بان له في ان تفعل الى
اخرها هذه اوصاف راجعة الى الغير ولكنها اشبه الذاتيات من حيث لا يعقل الا بها فلهذا اجري مجرى الذاتي والرسمي
حده ومثاله ما ذكره في الكتاب وهو ماخوذ من رسم الدار وهو اثارها لما كان تعريفا بالخاصة اللازمة التي هي من اثار
الشي والمثال الذي اورده يجعله اهل المنطق مثالا للرسم الناقص واما الرسم التام عندهم فهو ما تركب من جنس الشي
وخواصه اللازمة كالحيوان الضاحك في تعريف الانسان وانما سموه تاما لانه وضع فيه الجنس وقد يا متعرض بالحدود
وسموا ما مثل به المصنف ناقصا لعدم ذكر بعض اجزا الرسم التام فيه التي يقع بها المشابهة بينه وبين الحد التام قوله وهذه
العرضيات ينقسم الى اخره اعلم ان العرضي ينقسم الى ملازم وغير ملازم والملازم ينقسم الى ما يلازم في الوجود والعدم
كالمماثلة والمخالفة والزوجية والفردية للعدد والى ما يلازم في الوجود فقط كالظل وغير الملازم ضربان زايل وغير
زايل فغير الزايل كسواد الغراب فانه لا تزايله بعد وجوده وهو غير ملازم لانه يكون في الفطر ولا سواد وماهيته
ترسم في الذهن وان قدر فقدان السواد والزايل ينقسم الى بطي الزوال وسريع الزوال فبطي الزوال كزرقة العين وصفرة الذهب
فانها قد تزول ولكن بعلاج شديد وسريع الزوال كحمرة الخجل وهي الحاصلة عند حيا او خجل وصفرة الوجل وهو الخوف
او الحزن هذا ما ذكره بعض اصحابنا المتاخرين قوله كالولادة للانسان والزوجية والفردية للعدد يقال اما الزوجية
والفردية فصحيح ما ذكره فيهما اذ لا يتصور ابدا انفكاك العدد عنها واما الولادة للانسان فغير لازمة فانه يتصور
انفكاكه عنها وقد وقع ذلك في ادم **واما الامر الثاني** فشروطه تختلف باختلاف الحدين اللفظي والمعنوي وثلاثة تخص
المعنوي اما اللذان يعمان اللفظي والمعنوي فاحدهما ان يكون الحد اجلى من المحدود لان الغرض بالحد هو الكشف والابانة
وثانيهما ان يكون كاشفا عنه على وجه المطابقة والا يتناول غير المحدود ولا يخل بشي منه واما الشروط التي تخص المعنوي
فاحدها ان يكون مركبا من جنس وفصل والجنس لفظ مقول على كثيرين مختلفين بالحقايق في جواب ما هو كالحيوان
بالنسبة الى الانسان والفصل لفظ يقال على الشي في جواب اي شي هو في ذاته كالناطق بالنسبة الى الانسان ووجه
اشتراط ذلك انه يكون اقرب الى الفهم فيقرب المحدود للسايل درجة درجة كما اذا سال عن الاسد فقيل السبع فيعرف
بذلك اولا انه من جنس السباع ثم يفصله للسايل باضافة الاخص من ساير السباع **وثانيها** ان يكون جنسه من اقرب
اجناسه كالحيوان بالنسبة الى الانسان لا ان يكون مركبا من الجنس البعيد كالجسم بالنسبة الى الانسان ويسمى ما كان
جنسه بعيدا عند اهل المنطق الحد الناقص ويسمونه ناقصا لعدم ذكر بعض الذاتيات فيه والاول الحد التام ويسموه
تاما لان الذاتيات مذكورة فيه تماما ووجه اشتراطه ان الاتيان بالجنس القريب يكون ايسر للسايل **وثالثها**
ان يكون مجتنبا عن التكرار في المعنى واللفظ لان الغرض في الحدود هو الافادة ولا فايدة في التكرار بل ربما نسب فهم
طالب الحد الى ان فيه غباوة فيكون ملبسا وقال بعض المتاخرين ان هذا الشرط الثالث يعم اللفظي والمعنوي وفيه نظر
لان اللفظي اذا كان كشف لفظه بلفظه لم يحتج الى اشتراط هذا الشرط فيه لان في تعريفه ما يغني عنه **واما الامر الثالث**
فاعلم ان طرق صحته تلك الاولى ان يطرد وينعكس قال اصحابنا والطرد الاتيان بلفظ المحدود في جانب كل
والحد بعد ذكرها والعكس عكسه مثال الطرد كل جسم فهو طويل عريض عميق ومثال العكس كل طويل عريض عميق فهو
جسم فان اطرد ولم ينعكس كقولك كل جسم فهو طويل فهذا يطرد ولا ينعكس او انعكس ولم يطرد كقولك كل طويل عريض عميق اسود فهو
لكن حدا **الثانية** ان لا تثبت لفظ الحد وتنفي معنى المحدود او تثبت معنى المحدود وتنفي لفظ الحد فان كان
كذلك فهو غير صحيح وان ثبتا معا او انتفيا معا فهو صحيح وصرح في المنتهى وغيره بان هذا هو معنى الطرد والعكس

الثالثة ان يكون الحد في كشفه عن المحدود قريبا الى افهام اهل الفن من علمائهم ومتعلميهم والفرق بين الطرق والشروط من
وجهين احدهما ان الشروط موضوعة لجملة اجزاء الحد المركب هو منها والطرق امور خارجة عن الحد وانما هي معيار
لصحته كالميزان في معرفة قدر الموزون ذكر هذا الوجه بعض المتاخرين الوجه الثاني ذكره الفقيه محمد بن يحيى بن حنش في الفقه
واسم انه لابد في الشروط من اجتماعها جملة بخلاف الطرق فان احداها كافية فيكل انه يستلزم ثبوت صاحبتيها معها واورد
على الطرق اعتراضات الاول على الاولى ولتين وهو انا نذكر ما قد اطرد دون انعكس والمحز اثبات لفظ الحد ونفي المحدود ولا
العكس ومع هذه فليس بحد وقد قلتم ان الطريق الواحدة كافية في معرفة صحة الحد وهو كل جسم فقد علم الله انه جسم وكل
ما علم الله انه جسم فهو جسم هل يحكم ان يكون هذا حد الجسم واجيب بانا [illegible] الطرق الا مع اجتماع الشرائط وهي غير مجتمعة
ها هنا بل مختلة لو قيل حين يلتزم كون هذا حدا صحيحا وان كان غيره اوقع واوضح وشيا ولعله اعتذر وفيه نظر الاعتراض
الثاني على الطريقة الثالثة وهي انا اعتبارنا لها في معرفة صحة الحد غير صحيح ان صحة الحد وفساده تعتبر باجتماع شرائط
الصحة فيه واختلاله لها انما ذكرتموه من كونه اقرب الى افهام اهل ذلك الفن فان هذا امر خارج عن الحد وافهام ذوي الافهام
تختلف وقد تكامل الشروط من الحدود بحسن التاليف متضح المعنى لا يفهمه ذو اللب المتهم كما قال المتنبي وكم من عائب قولا
صحيحا وآفته من الفهم السقيم ؛ ويلحق بما تقدم فائدة وهي فيما يحد وما لا يحد وما يحد به وما لا يحد به اما الذي يحد
فهو ما كان له معنى خفي يحتمل انما نعرف تمييز الحد لا جلاء فهذا يجب تحديده واما ما لا يحد فهو كاسماء الاعلام لانها غير
موضوعة لمعنى فلا يصح تحديدها والحدود موضوعة للمعاني فلا يتصور تحديدها وها هنا قسم ثالث وهو ما يصح ان يحد
ولكن لا حاجة الى تحديده نحو الاسماء الظاهرة كالسماء والارض والحجر والشجر ونحو ذلك فان العلماء نهوا عن تحديد ما هذا
سبيله لان فهم بظهوره واما ما يحد به فهو كل لفظ جلي له معنى مفرد دل على معنى خفي واما ما لا يحد به فهو اسماء الاعلام
وها هنا قسم ثالث وهو ما يحد به في حال دون حال وذلك كالمجاز والالفاظ المشتركة فان حصل قرينة يفهم بها المعنى المجازي
او تخصص بعض معاني المشترك جاز التحديد بها والا لم يجز **فصل** ولا بد ان ينتهي الاكتساب الى الضرورة في طرفي
التصور والتصديق اما التصور فلا كلام انه اذا حد المفرد بلفظ غير متصور ضرورة احتاج الى ان يحد ذلك الحد بحد
اخرى حتى ينتهي طالب الحد الى متصور ضرورة واما التصديق فهو مما اختلف فيه كلام الشيوخ فالذي ذكره ابو هاشم
عن نفسه وعن ابيه انه لا يشترط في كل علم مكتسب انه يكون له اصل ضروري وحكي خلاف هذا عن الحاكم والمحكي عن البغدادي
وجوز ان يكون لكل علم مكتسب اصل ضروري وقال الشيخ ابن متويه رحمه الله والصحيح ان نقسم فنقول اذا جرى في كلام
شيوخنا انه يجب ان يكون للمكتسب اصل ضروري فمرادهم في شي بعينه فاذا اجاز واحاله فيه في شي بعينه [illegible] صح
ما حكاه المصنف عنه واعلم ان احتجاج ابن متويه وهو قوله ان اشكال الصانع مستند الى كون احدنا فاعلا لتصرفه وانت
لا يعرف ذلك ضرورة يقتضي بان الخلاف في المسئلة لا يتمحض لانه لا يحتمل انه ينتهي الى اصل ضروري وان كثرت مراتبه فلعله
يمكن حمل كلامه على انه لا يجب في الادلة استنادها الى اصل ضروري قريب من غير وسائط فيكون كلامه عائدا الى ما نقرره
المصنف ولهذا قال ابن متويه في تذكرته ولسنا نريد ان اصول الادلة غير معلومة ضرورة حتى يحتاج الى اقامة
دليل على كل دليل بل نريد اصولها معلومة باضطرار وانما الغرض ها هنا انه لا يجب في كل حكم ثبت في موضع بدلالة ان
يثبت نظيره في موضع اخر ضرورة فكلامه هذا صحيح متفق عليه فلعل الخلاف لفظي والله اعلم وقال بعض اصحابنا المتاخرين
الاقرب ان الخلاف في ذلك مقدر معنى المكتسب قال فانه لا بد ان ينتهي المكتسب الى اصل ضروري وان تعدد والا استحال
وجوده لتوقفه على ما لا يتناهى **قوله** والا لم يقطع المطالب بما في التصورات ويلزم في التصديقات قال اصحابنا امهات
المطالب اربع احدها ما ويسئل بها عن المعاني المفردة وجوابها بالحد بدا اذ يراد السؤال استكشاف السايل فاذا قال ما الجسم قال
الطويل العريض العميق الثانية لم وهي للسوال عن الدليل والتعليل كان يقول قائل لم كان الجسم محدثا فيقول المجيب
لانه لم ينفك عن الاعراض المحدثة الى اخره ولم كان الجسم متحركا فيقول المجيب لحصول الحركة فيه الثالثة هل
وهي للسوال عن الامكان وجوابها بلا او نعم ويقرر ذلك السايل بالدليل كان يقول هل الله تعالى قادر فيقول المجيب نعم ويقرره
بان يقول لانه صح منه الفعل الرابعة اي وهي للسوال عما تميزت به جملته وحمل تفعله كان يقول السائل عند علمه بان
الاسد من السباع اي شي هو فيجيب المجيب بان يقول هو الشجاع العريض الاعالي وما عدا هذه من الالفاظ التي يسال بها
عائدة اليها **قوله** واستدل لنا هذا الشكل مستند الى الضرورة وهي الوجدان من النفس فانا حين نظرنا فوجدنا انفسنا

عالمه

عالمه عند النظر فيه يرد على هذا سؤال وهو أن يقال إن هذا الوجدان خارج عما نحن فيه لأن الكلام في صحة جواز دليل لا شيء
الى أصل ضروري تعرفه المطالب والمجيب فأما ما ذكره من هذا الوجدان فهو حاصل من أوائل أهله فإنا حين نظرنا في صحة
الفعل علمنا أن الله تعالى قادر ووجدنا من أنفسنا بعد ذلك النظر لنا الى العلم الذي حصل به سكون أنفسنا وهذا غير
محل النزاع والكلام فيه خارج عما نحن فيه وليس كلام ابن متويه والذي أو حيث أن ينتهي الخصم الى ما يعلم ضرورة بحيث
ينقطع مطالبته بلم وليس هذا الحاصل ههنا فإنا وإن علمنا من أنفسنا ضرورة أنا حين نظرنا ما حصل لنا العلم بصحة
ذلك فلم يطلع المطالب على ذلك ولا حصل له هذا الوجدان فلا ينقطع مطالبته **فصل** وعلم التصور مقدم على
علم التصديق والكلام في هذا الفصل واضح فإن من لم يعلم ماهية المحدث وحقيقته ولا ماهية العالم وحقيقته ولا ماهية
القديم وحقيقته لم يمكنه أن يحكم على العالم بأنه محدث أو ليس بقديم فإن معرفة ذلك مع الجهل بالمفردات محال **فصل**
وينقسم علم التصديق الى عقلي وشرعي هو على ما ذكره وكما مثل **قوله** وينقسم الى ما يحصل لا عن طريق كالبديهي
وعلم البتة هذان مثالان أوردهما للعقلي الحاصل لا عن طريق أحدهما ضروري وهو البديهي
وحكى كإدراك العلم بأن العشرة أكثر من الخمسة ومعنى كونه بديهيا أنه معروف ببديهة العقل من غير
طريق وثانيهما استند الى كالعلم المستند من زيادته المتذكر للنظر والا تجدد لا الى فإن محله مبتدأ لا عن
طريق كما سيأتي بيانه أو زيد لما حصل عن طريق أن يعد أمثلة مما ليس لما يحصل عن طريق بوجه أحدهما ضروري
وهو العلم الحاصل عند المشاهدة والمشاهدة تستعمل مفردة ومضافا إليها فإذا أفردت فهي الإدراك بإحدى الحواس
هذا في أصل وفي الأغلب إنما يستعمل في الإدراك بحاسة البصر فإذا أضيف إليها العلم فقيل علم المشاهدة فالمراد به العلم
المستند الى الإدراك بأحد هذه الحواس وفي الأغلب إنما يستعمل في العلم المستند الى الإدراك بحاسة البصر وفيما ذكره
السيد الإمام وأجاز المشاهدة للعلم الحاصل عادي فلا يكاد العلم ينفك عنها وليس لمجاز بأثر فإن خلق العلم متوقف
على اختيار الله ويصح أن يوجد الله العلم للمشاهد لكن لا يصح ذلك مع نفي كونه عاقلا لأن من العقل العلم
بالمدركات وثانيهما استند الى وهو العلم الحاصل عن النظر ولا كلام في كون النظر طريقا موجبا للعلم وتسميته طريقا
تجوز والا فإن من حق الطريق أن يتعلق هو والمتطرق إليه بمتعلق واحد وليس كذلك ههنا فإن النظر متعلقه
الأدلة ومتعلق العلم الحاصل عنه هو المستدل عليه وإنما قالت الشيوخ الأصل ما يتوصل به الى الأمر من غير بأثر
ذكره بعض المتأخرين وفي الاصطلاح ما يقتضي صحيح النظر فيه الى العلم أو الظن ذكره المصنف في العقد فعلى هذا يكون
الطريق الى الدليل لا النظر فيه ومثال ما يحصل عن طريق غير موجبة أحدهما ضروري وهو العلم الحاصل عند الدرس فإن الدرس
يسمى طريقا الى مجوزا وليس بموجب فإن منهم من يدرس الدرس الكثير ولا يحفظ على الوالمشاهدة وهي طريق عادية
من حيث أنها مستمرة في إيصالها الى العلم ولا يمر ذلك مع كمال العقل خلاف الدرس وثانيهما استدلالي وهو العلم الحاصل
عن الحاق المفصل بالجملة إذا كانت المقدمتان الأولتان أسند الأشياء أو أحدهما استدلالي فإن العلم حينئذ يدعون
الواحدنا الى فعل علم ثالث قال بعض أصحابنا وأكثر العلوم الاستدلالية يحصل من هذه الجهة ومثاله أن نعلم قبح
الظلم ثم نعلم بخبرين أو دلالة أن هذا ظلم فإنا نختار العلم بقبحه فأما إذا كانت المقدمتان ضروريتين فالعلم بالنتيجة ضروري
وليس لعلمنا الأول ولا بموجب لهذا العلم الحاصل عنهما ولا أحدهما الا على مذهب أبي الحسين وتسميتها أحد طريقا تجوز والا
فالصحيح ليس بطريق وسيأتي تحقيق ذلك والكلام على أن شيئا **فصل** وينقسم علم التصور الى جملي وتفصيلي
الى آخره **قوله** وقال شيخنا أبو هاشم العلم الجملي هو التفصيلي ولكنه لم يكن متعلقا بعد بتعلق ظاهر كلام ابن متويه أن لأبي
هاشم في هذه المسألة قولين قال والصحيح هو القول الذي يوافق ما ذهب اليه أبو علي من أن علم الجملة يتعلق **قوله** مبني
على بقاء الاعتقادات لما كان مبنيا على بقائها لأن القول بعدم بقائها لا يتأتى معه هذا المذهب إذ ما حصل من العلم في الوقت الثاني
غير ما حصل في الأول وإذا كان مبنيا على بقاء الاعتقادات وقد ثبت بطلان بقائها سيأتي بطل ما بني عليه **قوله** وبعد فإذا
شاهدنا السواد علمناه على الحقيقة أي علمنا أن ههنا أمرا وإن لم نعلم جنسه أنه جسم على ما ذهب اليه النظام أو مزية للجسم
على ما ذهب اليه أبو الحسين أو ذات زائدة على ما يذهب اليه الجمهور ولو كان العلم الجملي هو التفصيلي لكنا عند حصول
العلم بأن ههنا أمرا حصل لنا العلم بالتفصيل وهو أنه ذات مغايرة للجسم إذ كان علمنا هذا غير متعلق بالسواد ولا نجد
نسبة التعلق بين علمنا وبينه وكل واحد من الأمرين لا يصح **قوله** وبعد فتعلق العلم بما هو عليه في ذاته اعلم أن العلم

ان العلم هو متعلق من مليه اوجه فالاول عام وهو تعلق النسبه والثاني بانه في صحه للاحكام اذا كان المعلوم مقدورا للعالم
بفعل الاحكام والثالث اقتضاوه لسكون النفس وبسالي تحقيق دكانه سائر يعلق والذي يدل على ان تعلقه لما هو عليه
ولا نعني بذلك الا التعلق الاول فاما الثالث فليس لما هو عليه في ذاته على ما سنبين واعلم اولا ان مرادهم بما هو عليه في ذاته
الصفه المقتضاه عن الصفه الذاتيه وتحقيق الدليل على ان تعلقه بها ان يقال لا يجوز ان يكون تعلقه لصفه ذاتيه لثبوتها
في حاله العدم وتعلقه حال العدم لا يعقل ولانه لا يتعلق الا بواسطه الصفه التي يوجبها هو وتعلقها وهو لا يوجبها في حاله
العدم اذ لا اختصاص له بعالم دون عالم ولا يجوز ان يكون تعلقه بالفاعل لانه كان يلزم ان يقف على اختياره فيجعل العلم بان لا
ثاني متعلقا والعلم بالله غير متعلق وهو محال وكان يلزم اذا كان التعلق واقفا على اختيار الفاعل ان يصح منه جعل المعاني
التي ليست بمتعلقه كالحياه ونحوها متعلقه ولا يجوز ان يكون تعلقه لوجوده والا لزم في كل الموجودات ان يكون متعلقه
ولا يجوز ان يكون تعلقه لمعنى لان المعنى لا يختص بالمعنى ولان هذا المعنى كان يحتاج في تعلقه بالعلم حيث اوجب له التعلق
الى معنى فيودي الى التسلسل واذا جعل اختصاصه به بان يحل محله لزم ان يكون بان يوجب التعلق له اولى من سائر ما حل
محله من حياه وكون وغيرهما وهو محال وكلما عدا هذه الاقسام لا نسبه الحال فيه من عدمه او عدم معنى او حدوثه فلم يبق
الا ان يكون تعلقه لصفته المقتضاه المشروطه بالاحكام والله سبحانه اعلم قوله وهو امر منفصل فيصح في ان تعلقه لذاته
هكذا ذكر اصحابنا ان التعلق لا يجوز وقوفه على شرط منفصل وانما يتوقف على اختصاص المعنى المتعلق وهو غير منفصل وفيه
نظر فان من قواعدهم ان المنافاه حاصله بين الضدين لما هما عليه في ذاتيهما من الصفه المقتضاه مع انها واقفه على شرط منفصل
وهو مصادفه الضد في المحل واما الذي يمنع وقوفه على شرط منفصل هو ان العلل لما كان يودي وجودها غير موجبه
الى لا يفرق بين عدمها ووجودها والى ان لا يكون الى اثباتها طريق وليس كذلك التعلق فحكمه حكم المنافاه فان قيل انه يجعل تعلقات
العلم بسكون النفس ولا مثل له بنفسه وبين المنافاه بل هو صادر عن صفته الفعل التي بالفاعل قيل ان صح ذلك فانه لا يمنع
من حصول السكون حال حصول العلم الجملي وانما يمنع التعلق والوجهين الاخيرين والله اعلم وفي قوله لكان قد وقف تعلقه
على العلم بان هذا المعنى طلم الى اخره نظر اخر وهو ان يقال فرد هذا الوجه يبنى على بقا العلم واما مع القول بعدم بقايه
فلا يتاتى هذا لان ذلك العلم لم يقف تعلقه على حصول شرط منفصل بل عدم في الوقت الثاني فهو غير متعلق اصلا وانه لا
يمنع من وجود علم غير متعلق وهذا الذي يتعلق هو علم ثان والجواب بل هذا الوجه مبنات على القول بعدم بقا العلم لان
ابا هاشم قد جعل العلم بان كل ظلم قبيح لا يتعلق الا اذا حصل العلم بان هذا المعين ظلم سوا فرضنا الكلام في العلم الحاصل
في الوقت الاول او الحاصل في الوقت الثاني واما الذي يبنى على بقا العلم الوجه الذي اورده ابن متويه حيث قال فاذا كان
العلم بقبح الظلم جمله هو العلم بان هذا بعينه قبيح فكيف يجوز ان لا يتعلق في الاول ويقف تعلقه على وجود علم اخر بان
هذا ظلم ولهذا قال ابن متويه وهذا الفرع يستقيم على قول من يجوز بقا العلوم واما تحرير المصنف فلا يرد عليه لانه لا
كلام في استلزام مذهب ابي هاشم مصير التعلق موقوفا على شرط منفصل سوا فرضنا ان الوقوف تعلقه على شرط منفصل
علم ثان او حاصل في الحال قوله ويعد فلو تعلق العلم الجملي لما فضل احدنا بين العشره التي علم كون زيد فيها الى آخره يعني
لان هذا الفضل هو تعلق النسبه الذي هو التعلق العام فلو لم يكن متعلقا لما حصل هذا الفضل لان ذلك معنى كونه غير
متعلق وحصول الفضل يقتضي بكونه متعلقا قوله والجواب ان من شرط التضاد الى اخره اعلم ان شروط التضاد
بين الاعتقادين وغيرهما من المتعلقات تماثل التعلق مع اتحاد المتعلق والوقت والطريقه والوجه فاعتقاد قدوم
زيد وقت الظهر لا كان من جمله العشره يضاد اعتقاد انه لم يقدم وقت الظهر اكان من جمله العشره واما اعتقاد قدومه
وقت العصر او غير ذلك او مجيه او قدوم زيد اخر فلا يضاده لما لم يكمل الشروط بل يصح اجتماعهما ولا بد في الاعتقادين
المتضادين ان يكون احدهما متعلقا بالاثبات والاخر متعلقا بالنفي ولا يتضاد المتعلقان لتضاد متعلقيهما فلا يضر اعتقاد
الضدين متضادين وان امتنع اجتماعهما ولعدم دعا الداعي اليهما وقد ذهب ابو يعقوب الشحام الى انه لا تضاد بين الاعتقادات
ولبسط الكلام في ذلك موضع هو احق به من هذا **فصل** والعلم من قبيل الاعتقاد عند جمهور المتكلمين فانهم
ذهبوا الى انه نوع من جنس الاعتقاد وبعض من ابعاضه وليس بجنس مستقل وقال ابو الهذيل العلم جنس مستقل
ليس من انواع الاعتقاد ولا من ابعاضه قوله لصح ان ينعطف الله عنه حتى يكون احدنا معتقدا ساكن النفس ولا يكون عالما
والعكس اعلم ان المصنف رحمه الله في ايراد هذا الوجه سالك مسلك الامام قدس الله روحه وهو معترض بان يقال ان

سكون

سكون النفس حكم زائد على العلم وخاصة له فكيف يصح قولكم يكون معتقدا ساكن النفس ولا يكون عالما والعكس اي عالما فان
الخصم لا يسلم لكم ان سكون النفس يحصل مع الاعتقاد ولا ان ساكن النفس معتقد الا ان الخاصة وهي سكون النفس تستلزم
ثبوت ذي الخاصة فكان الاولى في تحرير الجواب له ما ذكره ابن متويه من انه كان يلزم ثبوت الاعتقاد على احد الوجوه ولا يكون
علما او يكون علم من دون ان يكون اعتقادا حاصلا على احد الوجوه وفي احاب العقيدة ما سم وعبره عن هذا السؤال باجوبة متقاربة
وحاصلها انا قد دللنا على ان العلم هو الاعتقاد مع سكون النفس فمن حقكم اذا اثبتم العلم امرا زائدا على ما قلناه ان تثبتوا ثبوت العلم
مع عدم ما ذهبنا اليه فاما ان لم تثبتوا ثبوت العلم الا مع ما ذكرنا فالذي ذكرناه العلم نفسه لا امر زائد عليه وهذا الجواب ليس
بالقوي لان قولهم قد دللنا على ان العلم هو الاعتقاد مع سكون النفس ان كان بهذا الدليل فهو المتنازع فيه لما تقدم سلمنا حصول
سكون النفس مع الاعتقاد لان الاعتقاد عند الخصم هو الجهل والتقليد والتبخيت وما ذكرتموه من الاعتقاد الذي حصل عنده
سكون النفس لا نسلم لكم انه اعتقاد بل نقول هو نفس ما جعله جنسا مستقلا غير الاعتقاد وان كان بغيره فهو الانتقال
ثم ما هو وههنا سؤال اخر وهو ان يقال انما يمكنكم ان القائل وان وجب كونه معتقدا فانما هو لتلازم بين العلم والاعتقاد
ومع التلازم لا يتاتى الزامكم ان يكون عالما غير معتقد وساكن النفس ويمكن الجواب بان التلازم من لا بد فيهما من تعلق يقتضي
التلازم والمعقول من التعلقات تعلقات خمسة تعلق العلة بالمعلول ولا يتصور ها هنا لان العلة ذات والمعلول صفة او حكم
والعلم والاعتقاد ذاتان وتعلق السبب بالمسبب ولا يصح ههنا لان من حق كل سبب صحة انفصاله عن المسبب لحصول مانع او
تعذر شرط اعتبارا بسائر الاسباب فكان يلزم حصول العلم من دون الاعتقاد مع سكون النفس ان جعل العلم السبب او العكس
ان جعل الاعتقاد السبب وهو محال وتعلق المقتضي بالمقتضى وهذا ايضا غير متصور لان المقتضي والمقتضى ليسا ذاتين
والعلم والاعتقاد ذاتان وتعلق الشرط والمشروط ولا يصح هنا والا صح وجود ما جعل شرطا من العلم والاعتقاد من دون
الاخر اذ الشرط لا يوجب المشروط ولا يستلزم المؤثر فيه وتعلق التضمن كما يقال في الجوهر والكون وهو غير متصور ها هنا
اذ ليس احدهما حاصلا على صفة لا يجوز حصوله عليها الا مع حصوله على غيرها من الصفات ولا يحصل على تلك الصفة الاخرى
الا مع الجنان الا حين لها كما في الكون والجوهر ثم انه يجوز حصول ما جعل متضمنا من دون حصول المتضمن به والا لم يجز في الكون
ان يحصل من دون الجوهر لما كان يحتاج اليه في الحلول قوله لان الضد اما ينفي المثلين او الضدين يعني ولا ينفي المختلفين مثال نفيه
للمثلين ان يطرأ جزء من السواد على محل فيه جزءان من البياض او عشرة اجزاء منه او اكثر فانه ينفيهما معا وكذا ما زاد عليهما لان
له حظ التجزي وليس بان ينفي البعض اولى من البعض الاخر على انه يلزم مع نفي بعضها فقط ان يجتمع هو والبعض الاخر فلو لم ينفهما معا
ادى الى اجتماع الضدين ولا حظ لهما في منعه لان الباقي لا يمنع وقد ذهب قوم الى ان نفي الذات الواحدة لذاتين لا يصح ولذلك منعوا من
وجود المثلين في المحل الواحد لئلا يلزم نفيه لهما معا او لاحدهما ووجوده مع الاخر وكلامهم واضح البطلان فان المثلين يصح بالاجماع
اخص من المختلفين ويتاتى على مذهبهم نفيه للمثلين على البدل كنفيه للضدين ومثال نفيه للضدين السواد في نفيه للبياض والحمرة فانا
لو قدرنا اجتماعهما في محل واحد وطرأ عليهما لنفاهما وكذلك فهو ينفيهما على البدل فما صادفه نفاه ولو اوجد الله سوادا في
محل نفي البياض الذي فيه ثم اذا اعدمه واوجد في محله ذلك حمرة ثم اعاده فيه نفاها وانما لم يجز في الشيء الواحد ان ينفي شيئين مختلفين
لانه لا ينفيهما الا اذا ضادها وعاكسها في الصفة المقتضاة ولهذا لما عاكس السواد البياض في الصفة دون الحلاوة نفاه دونها
فلو نفى الشيء الواحد شيئين مختلفين شيئين مختلفين لوجب ان يكون قد عاكسهما ولا يعاكسهما الا اذا كان له صفتان يعاكس بكل واحدة
منهما واحدا من المختلفين فيؤدي الى استحقاقه اكثر من صفة ذاتية والى ان الضد لو طرأ عليه نفاه من وجه ولم ينفه من وجه لان صفته
ليس له الا صفة معاكسة لاحدى صفتيه دون الاخرى وذلك محال ويكفي في مضادته للمثلين ان في المقتضاة دار صفة واحدة
فلا سهل علينا وما يدل على ذلك ان السواد اذا طرأ على محل فيه بياض وحلاوة نفى البياض دون الحلاوة ولا علة لعدم
اشتراكهما في الانتفاء الا اختلافهما اذ لو كانا مثلين او ضدين لا ينفيانهما اذا كانت العلة الاختلاف فصح ان نفيه عليها

وبطرد الحكم وقد ذهب ابو علي الى انه يصح ان ينفي المختلفين وتضادهما ذات واحدة وقال في ارادة السواد انها تنفي كراهته
وارادة البياض لما ذهب الى ان الارادة في الضدين متضادان وكذلك ابو القسم فانه ذهب الى ان الشهوتين في العلم والارادة وتضادهما
والموت يضاد الحيوة والعلم والقدرة وما يعدم يبطل ما قاله ولو قدرنا ثبوت العجز معنى ينفيه للعلم والقدرة ينفي ما يحتاجان
اليه فكذلك نفي السهو ان ثبت معنى للارادة ينفي ما يحتاج اليه من الاعتقاد فان قيل ومن اين لكم نفي الضد للاعتقاد والعلم قلنا هو
ظاهر فان احدنا لو اعتقد مقلدا ان زيدا في الدار وقدرنا نفي هذا الاعتقاد ثم علم انه فيها بخبر نبي صادق وقدرنا نفي هذا العلم
ثم طرا عليهما اعتقاد انه ليس فيها نفاهما وكذلك فلو لم يقدر نفيهما فان حصوله يمنع من تجددهما فان قيل اليس عندكم ان السواد
والجوهر يفنيهما الفنا اذا طرا عليهما قلنا مسلم ولكن نفيه للسواد ينفي ما يحتاج اليه من المحل لا لمعاكسته له ولا لمضادة بينهما
ولا يمكن مثل هذا في العلم والاعتقاد اذ لا يتصور ان يكون اعتقاد ان زيدا ليس في الدار مضادا الاعتقاد انه فيها وينفي العلم
ينفي الاعتقاد لما كان يحتاج اليه لا انه ليس بمحل له ولا بعلة فيه ولا سبب له ولا شرط فيه وكذلك ان حقيقة المضادة اعتقاد
انه ليس فيها للعلم فانتفى الاعتقاد ينفي الاتفاقية قوله ولو نعدم فان العالم يلتبس بحال الجاهل والمقلد الى اخره هذا سؤال وهو
ان يقال السوايع هاشم لما احتج على ان الظن من جنس الاعتقاد بان حال الظان يلتبس بحال المعتقد بل بحال العالم فان الشهوة فيما
اعتقد وان علمهم بالمشاهدات لما التبس عليهم العلم بالظن وظلم في الجواب عليه بجحود الالتباس لا يقتضي الجنسية كالتباس الارادة
بالشهوة والتباس السواد بحله فهذا وارد عليكم هاهنا قوله لما يلزم ذلك في كل عالم يعلم هو اعتقاد هذا هو المعتمد في الجواب
عن هذه الشبهة وحاصله ان هذه اللفظة الاعتقاد لما تجوز بها في العلم وسائر انواع الاعتقاد فمن كان عالما بعلم فهو معتقد لما
كان عالما بعلم هو اعتقاد والله عالم لا بعلم بل لذاته فلا يلزم تسميته معتقدا وقد قيل في الاعتراض على هذا الوجه ان تسمية الواحد
منا معتقدا تسمية لغوية واهل اللغة لا يعقلون الاعتقاد الذي هو المعنى ولا يعقلون الا الصفة وهي كون المعتقد معتقدا فبان
ان التسمية موضوعة لحصول الصفة وقد حصلت في حقه تعالى وقد اجيب عن اصل الشبهة بجوابين غير هذا احدهما جواب الشيخ ابي
عبد الله وقد اشار اليه المصنف اخرا بقوله ولو قدرناه عالما بعلم الى اخره وان كان بها الفا الجواب ابي عبد الله من وجه وجوابهما
ما فيه ولو قدرنا ان تسمية العالم معتقدا لمجرد الصفة فانا لم نسمه تعالى معتقدا لابهامها الخطا والعزو به وبين الجواب المعتمد
الذي هو جواب الشيخين والجمهور انه مبني على ثبوت معنى المعتقد في حقه وان المانع من اطلاقه الابهام والشيخان كلاهما مبني على
ان معناه غير ثابت في حقه تعالى اذ هو موضوع للعالم بعلم ذكره بعض اصحابنا والاصح جواب الشيخ ابي عبد الله لورود الاشكال
على الاول وقد صرح ما ولوته السيد الامام وناسها ان يقال هذا التعويل على اثبات الاسماء من حيث الاشتقاق والاشتقاق لفظي ولا منا
في المعاني فلم لا يخلق الله العلم او خلقوا خبرنا باي شي كنت تحتج وجواب اخر وهو المعارضة بلفظ فقيه وطبيب فان معناهما
قد حصل في حقه تعالى ولم يجر اجراؤها عليه فكذا هذا الاعتقاد فان قال انما منع تسميته تعالى فقيها لابهام الخطا قلنا وكذلك
نقول في تسميته معتقدا واما شبهة ابي الهذيل الاولى فهي ركيكة جدا اذ يلزمه ان يكون كل اعتقاد جهلا وكل لون سوادا وكل
طعم حلاوة والجحود لكم من المحال وحاصل الجواب انه لا يلزم من ثبوت العام ثبوت الخاص ويلزم من ثبوت الخاص ثبوت العام ولهذا لا
يلزم ان يكون كل حيوان انسانا ويلزم من ثبوت الانسانية ثبوت الحيوانية

فصل

والذي به نعرف كون الاعتقاد علما
هو سكون النفس عند الجمهور وقال ابو علي في سياسة [illegible] والجاحظ قد يكون الجاهل ساكن النفس [illegible] فلا يكون
سكون النفس امارة لحصول العلم ولعل الذي منع ابا علي من القول بما قاله الجمهور ما حكاه الحاكم عنه في شرح العيون من ان المقلد قد
يكون ساكن النفس مع ان اعتقاده ليس بعلم ومتابعة [illegible] النقض هو ان يستند دليله الى الاصول معلومة ضرورة
على ما بينت في اصول الادلة هذا اذا كان العلم استدلاليا فاما اذا كان ضروريا فان كان حاصلا عن مشاهدة فسلامة طريقه
بان لا يكون ثم لبس كما اذا اذيب الزعفران في اللبن فانه اذا شوهد اللبن بعد ذلك ظن انه اصفر لحصول اللبس
ونحو ذلك [illegible] في العلوم ما لا طريق اليه كالبديهي وغيره يعني كعلم المدينة من غير قرينة وهذا النقض

الكلام

الكلام الى غير انا انما يتاتى اذا حصل سلامة الطريق هي التي بها نعلم كون الاعتقاد علما على الاطلاق ولا نعلم كونه علما بغيرها
ولكنه انما حصل في ذلك طريقا في المكتسب فقط وكل علم مكتسب متولد كان او مبتدا فله طريق اي دليل وحكاية قاضي
القضاة عنه مطابقة لذلك فانه لم يحك عنه الا انه جعل المميز للعلم المكتسب عن غيره سلامة طريقه ودليله وهذا هو
الذي نتصوره فاما انا على نظر هذه القضية في جميع العلوم مع معرفة فيه ان في العلوم ما لا طريق اليه فبعيد قوله
وانما نعرف كونه علما بامر يرجع اليه يعني السلامة من الانتقاض التي ذكرها ابو علي راجعة الى الدليل واما الذي يرجع الى
العلم هو السكون الا ان هذا احتجاج بنفس المذهب قوله وانما نعرف سلامة طريقه من النقض بعد ان نعرف كون الاعتقاد
الحاصل عنها علما هذا ذكره اصحابنا فانهم حكوا ان الذي نعرف به صحة الدليل معرفة كون الاعتقاد الموجب عن النظر فيه
علما ولابي علي ان يقول بل نعرف كونه صحيحا بان نعرف صحة مقدماته وكون اصوله معلومة ضرورة وان انكروا علم ما
ذكرتم وعللتم بما ذكرتم مبني على علمه بسلامة الطريق وكلام الجمهور مبني على انا نعلم سكون انفسنا عند حصول العلم
ضرورة ولا يحتاج في العلم بسكون النفس الى العلم بان الاعتقاد الحاصل علم بل هو امر يوجد من النفس عند حصول العلم
فمتى حصل علمنا ان الاعتقاد الموجب له علم وعند علمنا بكونه علما نعلم ان طريقه سالمة من النقض ووجه الى غير ...
لا معنى لها بل هي خارجة عما نحن فيه لان كل منا فيما به نعرف ان اعتقاده نفسه علم فاما الغير فيسلم له ما ذكره وكل منه
يعني بانه لا بد هذا المذهب الا في الا يستند الى الذي لا يتاتى الا به فاما الضروري فمثله حاصل للغير وهو يعلم حصول مثله
له ان الذي حصل لنا علم كالذي حصل له وكلام الجاحظ واضح السقوط لان المعرفة التي يجدها احدنا من اعتقاده لكون
زيد في الدار عند مشاهدته له فيها او خبر الصادق ... من اخبره مرتكب رجل من افناء الناس لا يجدها الجاهل وكذلك المقلد
والمتسوران على ما ذكره المصنف تصوره ساكن النفس **فصل** وهذا الحكم اعني سكون النفس الذي فارق العلم غيره
يعلم ضرورة عند الشيخ ابي عبد الله قوله لان كان المقتضي له ضروريا هذا تجوز باطلاق لفظ المقتضي على العلم الذي هو علة
في سكون النفس وليس بمقتض حقيقي لان المقتضي الحقيقي الصفة التي توجب للمختص بها صفة او حكما لكنهم لما ... سموه
العلة بالمقتضي تجوزا اذا عرفت هذا فاعلم انه يكون احد مذهبين ثالث غير المذهبين المذكورين وهو دعوى ان سكون النفس
معلوم بالاستدلال مطلقا وابطله ابن متويه بانه اذا لم يكن سكون النفس معقولا من قبل فكيف يمكن ان نستند اليه وجه نظر
لانا قد اثبتنا بالدلالة ما لم نكن قد عقلناه من قبل كالكثير من المعاني وكذلك صانع العالم عز وجل قال ولابي هاشم ان الواحد يدفع
هذا المذهب فانا نجد السكون من انفسنا ونعرفه من غير دلالة لانه اشبه في العلوم الضرورية قوله بانه امكن الاشارة الى امر
جعله دليلا على ان انفسنا ساكنة وقد جعل الجمهور الدليل على ذلك عدم تاثير التشكيك وعدم تجويز العالم خلاف ما اعتقده فاذا
لم يوقع تشكيك الغير في نفسه هذا المعتقد شكا ولا اختلج تجويز الخلاف ما اعتقده عرف ان نفسه ساكنة قوله ويعود فكان يلزم
التسلسل في الادلة وجه ذلك ما ذكره والتسلسل ترتب امور غير متناهية واستحالته موجودة من النفس فانه يستحيل دخول
ما لا يتناهى في الوجود يعني لان ما دخل في الوجود صحت الزيادة فيه والنقصان وما كان كذلك فهو متناه قوله وهلم جرا
عبارة عن لزوم التسلسل وعدم الوقوف لا فيصار واصله ما ذكره الجوهري في صحاحه قال ما لفظه ويقول كان ذلك عام كذا وهلم
جرا الى اليوم قال ... انا والظاهر ان جرا منون مصدر لجر جررت الحبل اجره جرا وذكر بعضهم انه موقوف عليه بخط الجوهري جرا
منصوبة ... ولا بد قوله قيل لهم هذا على نظره يقال ما وجه نظره هل من حيث انه يلزم تولد النظر للعلم مختلفين فهذا
غير ما ورد به من نظر او غير ذلك فاهو وجوابه ان مراده هذا على نظره اي استبعاد العقل له فانه يستبعد ان يكون العلم
بالسكون الحاصل حاصلا عن تلك الادلة التي نظر فيها اذ لا تعلق بينها وبين السكون ولا بد بين الدليل والمدلول
من تعلق على ما سيجي ... قوله يلزم عليه كون النظر مولدا للعلمين مختلفين فيه سؤال ان احدهما ان يقال مفهوم
خطابكم ان العلمين في يستحيل تولد النظر الواحد لهما الا اذا كانا مختلفين واما المثلان فيصح تولده لهما وليس كذا

لانه لو تعرى من الحاجة الى العلم لتعذرا ولا خاصة فكان يلزم تولده لما لا يتناهى من العلوم وهو محال والجواب انه لا كثير
مزايا دله ولكن اذا اراد تقييد النظرين المختلفين لتعذر وان العلم بامر من الامور والعلم بسكون النفس الحاصل عن ذلك العلم
علمان مختلفان لاختلاف متعلقيهما وبذلك فائدة لا باس التنبيه عليها السؤال الثاني ان يقال وما المانع من تولد النظر العلمين
مختلفين فانكم قد اجزتم في غيره من الاسباب توليده لمختلفات كالاعتماد والجواب انا قد خبرنا الانظار وسبرناها فوجدنا النظر
اذا وقع في الشيء الواحد على وجه واحد لم يولد الا علما واحدا فانا اذا نظرنا في صحة الفعل من زيد لم يوجب الا العلم بكونه
قادرا دون غيره واذا نظرنا في احكام فعله ولد العلم بكونه عالما دون غيره واذا صح ذلك طردنا القضية في سائر الانظار
وعرفنا انه لا يصح تولد النظر الواحد لعلمين مختلفين ولا العلوم مختلفة هذا حاصل كلام ابن متويه فان قيل فاذا تعلق
نظر بشيئين او شيء واحد من وجهين هل يصح توليده لعلمين مختلفين قلنا الوجه تعلقه بما ذكرت لم يمتنع توليده العلمين
مختلفين لكن ذلك غير جائز فيه لانه لو تعلق باحد ذينك المتعلقين او بذلك المتعلق من احد ذينك الوجهين وتعلق غيره
بالمتعلق الاخر او بذلك المتعلق من الوجه الاخر كان نظيره مخالفه ولا يلزم مثل هذا في القدرة وان تعلقت بالمختلفات
لما بينا في [illegible] على ان احدنا الملحد نفسه طالبه للعلم بالمدلول حال النظر والاحد طالبه للعلم بسكون النفس فيه سؤال
وهو ان يقال اذا قررنا صحة كون النظر سببا في تولد العلم بسكون النفس كان سببا في تولد العلم بالمدلول وليس بموقوف
على طلب النفس لما ذكر لان تولد الاسباب لما هي عليه في ذواتها لا الطلب الطالب ولهذا قد يفعل احدنا الاعتماد وهو غير طالب الشيء
من مسبباته فيقع من دون طلبه فهذا السؤال بوجه مستقل لم اورده [illegible] على سبيل الاستظهار **فصل** كل ما يعلم استدلالا
يجوز ان يعلم ضرورة الى اخره اعلم ان المذاهب الممكنة في هذا الفصل تشتمل على اطلاقين وتفصيل فالاطلاق الاول الى العلم
وهو ما ذكره في الكتاب الثاني اطلاقه والثاني ما حكاه المصنف عن قوم وهو جوازه في الطرفين وقيل لم يقل بهذا القول احد واما
التفصيل فهو مذهب الجمهور وهو ان ما يعلم استدلالا لا يجوز ان يعلم ضرورة مطلقا وما علم ضرورة يصح ان يعلم استدلالا
بشرطين احدهما زوال العلم الضروري لان ما كان معلوما استحال النظر فيه والاستدلال عليه لان من حق النظر التجويز والثاني
الا يكون ذلك العلم الضروري من علوم العقل لانه اذا كان من علوم العقل استحال ان يحصل بالنظر اذ من شروط النظر اجتماع
علوم العقل مثاله العلم باحوال انفسنا وما لم يكن [illegible] من كمال العقل فيجوز حصوله استدلالا كالعلم بان زيدا هو الذي كنا شاهدناه
من قبل فهذا يجوز ان نعلمه بالاستدلال لما لم يكن معدودا من كمال العقل كان يخبرنا نبي صادق بذلك والشرط الاول يشترط حيث
قد حصل العلم الضروري واما قبل حصوله استدلالا فمن غير اشتراط واما الشرط الثاني فيشترط قبل حصوله وبعده لانه
قبله لا يمكن من النظر لعدم كمال العقل وبعد حصوله لا يمكن فيه لعدم التجويز واما العلم الاستدلالي فيصح حصوله ضرورة
قبل وقوعه وبعده وحكي انه صار الى القسمة الصحيحة مثل ما حكي عنه في الوقوع وهو ان ما يصح ان يعلم استدلالا وانما لم يكن قد علم
لا يجوز ان يعلم ضرورة وما كان يصح حصول العلم به ضرورة وان لم يكن قد حصل لا يصح ان يعلم استدلالا وهو قول
مستبعد لظهور ضعفه قوله لنا اما الاول يعني وهو ان ما علم استدلالا لا يصح ان يعلم ضرورة قوله والله تعالى علم او قدر
يعني لكونه تعالى قادرا لذاته لا يصح عليه المنع وليس كذلك الحال فينا فانا لا نقدر في الوقت الواحد الا على قدر من العلم مخصوص
ويصح ان نمنع من العلم بفعل ضده فينا وقد استدل ايضا بانه اذا كان قادرا على العلوم الضرورية كعلوم العقل كان ايضا
قادرا على ان يخلق فينا العلم بذاته وصفاته واذا خلقها كانت ضرورية وانما وجب ذلك لان من قدر على بعض جنس وجب ان
يقدر على جميع ذلك الجنس وهذا مطرد شاهدا وغائبا فقد ثبت انه يصح منه ان يخلق فينا العلم بما علمناه استدلالا وهو
المقصود قوله واما الثاني يعني وهو ان ما يعلم ضرورة يجوز ان يعلم دلالة بالشرطين المتقدمين قوله لانه اذا
زال العلم بالشيء ضرورة بزواله بان لا يحدده الله تعالى او بان يفعل من الجهل ما يمنع تجدده اذا كان في مقدورنا من اجزائه
ما يزيد على ما وجد فينا من اجزاء العلم وذلك مع انتفاء ارادة الله تعالى لتثبتنا ومنعنا والا فمع ارادته لذلك لا يمكن من

فيصح حصوله ح

الجاد فلا يبلغ تحديده من جهته تعالى قوله لم يمكننا ان نعلمه الا بالاستدلال يعني ولا بد من امكان العلم به اذ لا معلوم الا
ويصح العلم به ولا يستحيل الا العلم باجتماع الضدين ونحوه لما كان اجتماعهما مستحيلا فالعلم يترتب على المعلوم واما ما
عدا ذلك فلا وجه لاستحالة علمنا به بالدليل قوله وفي ذلك تنغيص على اهل الجنة وتنفيس على اهل النار يعني وذلك لا
يجوز في حقهم على ما هو مقرر في موضعه وقد حكي عن ابي القسم تجويز الغم على اهل الجنة قيل وهو مخالف للاجماع وحكي
عنه الحاكم وعن ابي الحسين انه يجوز الفزع عليهم وهذا باطل اذ هو ضرر ليس بمستحق ولا نفع فيه ولا دفع ضرر ولا
لطف اذ لا تكليف لقوله تعالى وهم من فزع يومئذ آمنون اما وقوع التنفيس على اهل النار بذلك فقد قيل انه يشق عليهم وهم في
اطباق النار يضربون بمقامعها ويتجرعون انواع القذار لاجل الوهم الذي لا امارة له وليس المنفي عنهم الا الكف عن العذاب
والتلذذ بالطعام والشراب قوله وهم عنده مكلفون وحكي ايضا عن المجبرة القول بان الاخرة دار تكليف والذي يدل على
بطلان التكليف في الاخرة وجوه احدها ما ذكره في الكتاب من لزوم ان يكون لهم طريق الى الانتفاع بما كلفوه يؤدي الى
استحقاق اهل النار للثواب واسقاط توبتهم للعقاب وذلك باطل وتحقيق التكليف هو التعريض للثواب على ما سيأتي
وقد قامت الدلالة على ان من كان من اهل النار فلا خلاص له من العذاب والخصم يسلمه ومن لازم قبول التوبة ويلزم ايضا
ما ذكره من استحقاق اهل الجنة للعقاب والذم ان عصوا اذ ذلك من توابع التكليف ومعلوم انه لا يصح ان يستحقوا ذلك
ولكن ان يجعل الحجة الاولى من هذا الوجه وجها مستقلا يختص باهل النار والاخرى وجها يختص باهل الجنة
وثانيها ما ذكره ايضا ويختص باهل الجنة وهو قوله وان يلحقهم مشقة ويختص هذا الوجه ان يقال المشقة خاصة التكليف
فاذا لم يكن فيه او في سببه او ما يتصل به مشقة لم يكن التكليف به تكليفا وما كان تكليفا حقيقيا استلزم حصولها لان ثبوت ذي
الخاصة يستلزم ثبوت الخاصة ولم يسقه النظر الموجود من النفس والمشقة من حقها لا تجامع الثواب لم حقه الاجماع
المشقة كما سيأتي وقد اعترض هذا الوجه بان قيل انما يحصل المشقة في الدنيا لحصول النفرة عن الفعل المكلف به فاما لم
لا يفعل الله النفرة لاهل الاخرة عما كلفهم به فلا يحصل المشقة بفعل النظر ولا بغيره من التكاليف بل من الجائز ان ادام
بان يخلق الله لهم شهوة متعلقة به كما في شكر الله لو عرفوا انه واجب عليهم بحكم العقل ولا يستشقونه بل يلتذون به على ما قيل فكذا
يلتذون بتعظيم الملائكة والانبياء والحوريات الشكر الذي ذكرتم السائل الشرع عليهم فيه مشقة فلا يسمون مكلفين به ولا بد
مع حكم الخصم بانهم مكلفون من حصول المشقة اذ هي خاصة التكليف على ما سلم فان اعترف بزوال المشقة فلا تكليف وعاد
الخلاف الى الوفاق وثالثها يختص اهل الجنة ايضا وهو انه كان يلزم ان يفعل احدهم من الطاعات ما يبلغ به ثوابه ثواب بعض
الانبياء والاجماع منعقد على خلافه فان قيل مثل هذا يلزمكم في الدنيا لو كانت مدة النبي قصيرة وعمر بعض المؤمنين عمرا طويلا مع
اقباله على الطاعات قيل له انه وان عمر ما عمر في الدنيا فان ايامها قصيرة خلاف الاخرة فانه لا غاية لها فيكثر ثواب هذا المطيع
ويضاعف على من دونه من الائمة فيؤدي الى ما قلنا وقد احتج ابو القسم بوجهين احدهما ذكره السيد الامام وتحقيقه ان يقال
ان هذه العلوم الحاصلة لنا بديهة وعن مشاهدة وخبرة واخبار لا يصح ان يجب الاستدلال عليها بالاحالة وكذلك يجب فيما
علمناه بدلالة الا انه يصح ان يخلق فينا العلم الضروري به والجواب عليه من وجوه احدها انه جمع بين امرين من غير علة
جامعة بل الاصل والفرع متغايران في العلة والحكم فالعلة في الضروري كونه معلوما ضرورة والحكم انا لا نعلمه الا
ضرورة والعلة في الاستدلالي انه معلوم استدلالا والحكم انه لا نعلمه الا استدلالا فكيف ولا في القسم ان يقول ان العلة واحدة
وهي كون الشيء معلوما من جهة والحكم انه لا نعلمه الا من جهته تلك وهذه العلة موجودة فيما علم ضرورة واكتسابا
فيوجد الحكم فيهما على سواء وثانيها انا نقول ان المعلوم ضرورة قد يعلم دلالة كالعلم بان زيدا في الدار بالمشاهدة وخبر
نبي صادق وثالثها ان المعلوم ضرورة انما استحال ان يعلم دلالة للعلة التي ذكرتها بل لانه من حق النظر التجويز
والمعلوم يستحيل ان يكون مجوزا سواء كان معلوما ضرورة او دلالة ورابعها ان الذي ذكره من المعلومات ضرورة وله

التكليف

والتي قاس عليها من البد بهيات وغيرها ثم انه لا يصح الاستدلال عليها الا بالاستدلال عليها لا يكون الا مع عدم العلم بها
ومع عدم العلم بها لا يكون عاقلا ومع كونه غير عاقل لا يصح منه الاستدلال وليس كذلك ما علم دلالة فان العلم به ضروري
لا يودي الى دوران وهذه الوجوه كلها اشار اليها الشيخ الامام الوجه الثاني مما احتج به ابو القسم ذكره الامام يحيى في التمهيد وهو
انه لو صح ان يفعل الله فينا علما ضروريا بما نعلمه استدلالا لصح منه ان يفعل فينا العلم بصفة الشيء اضطرارا ونعلم ذاته نظرا
من الاستدلال حتى يعلم وجود زيد لخبر المخبر ويعرف كونه قادرا اضطرارا وهذا محال قال مولانا عليه وهذا الاحتجاج مبني على
اصل متفق عليه وهو المنع من العلم بالذات استدلالا وبصفتها ضرورة الا ما ذكره قاضي القضاة في شرح الجامع الصغير على
ما حكاه ابن متويه من جواز العلم بالذات اكتسابا وبالحال ضرورة والطريق بانه كان يلزم اذا دخلنا على نفسنا شبهة في العلم بعدها
العلم بالذات احد باطلين اما بقا العلم الضروري بالحال وهو محال مع زوال العلم بالذات او بعدمه مع كونه معلوم ضرورة او انتفا العلم
الضروري بالشبهة وهو لا يصح قال الشيوخ ويجوز ان يعلم الذات ضرورة وصفتها ضرورة او ضرورة وصفتها دلالة
واجاب الامام عليه عن اصل الشبهة بان العلم بكون زيد قادرا تضمن العلم بوجوده فيستحيل حصول العلم بكونه قادرا اضطرارا
عند عدم العلم بوجوده ضرورة وهو جواب حسن واما الجمهور فيحسون بانها هاهنا مانعا من حصول العلم الضروري بالحال مع العلم
الاستدلالي بالذات وهو ما قررناه انفا خلاف ما لم يحصل فيه هذا المانع كالعلم بالمخبر عنه وبصفاته ضرورة بعد العلم به وبها دلالة
فائدة قال بعض اصحابنا هذان المذهبان الى القسم وهما القول بان ما يعلم دلالة لا يصح ان يعلم ضرورة والقول بتكليف
اهل الاخرة فيهما بعد عن الصواب كثير وفساد ظاهر ولا سيما القول بتكليف اهل الاخرة فانه قول يتعذر ان يكون خلاف
اجماع الصدر الاول والتابعين وحلف ما يعلم من الاخبار النبوية والاثار **فصل** والعلم يكون علما لحال يثبت بالفاعل
هذا ما ذكره الشيخ ابو عبد الله وذهب اليه وحكى ابن متويه وكلام قاضي القضاة مختلف فيه ما ساعد ابا عبد الله ونفى هذه الحالة
واثبت له ذلك حكما قوله وقيل الا حال ولا حكم هذا قول ساير المتكلمين وهو المحكي عن الشيخين ايضا وهذا مع الاتفاق على انه لا
يكون علما الا اذا فعله الفاعل على احد الوجوه المذكورة الاحالة الى العنتم وهو شاذ قوله ومتعلقا الكلام في مشاركتها في
التعلق وهي النسبة التي يسميها المتكلمون التعلق العام وانفرد بالتعلق الخاص قوله وموجبا لما احتجوا اي كونه معتقدا
كسائر الاعتقادات لكنه لا يوجب الا كونه معتقدا للشيء على ما هو به قوله لفقد الاختصاص والمخصص اما فقد الاختصاص
فظاهر لان الاختصاص جنسه وهي منتفية هاهنا وستاتي بيانها واما فقد المخصص فلانه ليس الا الفاعل الذي يخصص
هذا المعنى بهذا المحل على راي بعضهم ولو جاز ان يوجد الفاعل معنى ويخصصه بالعلم ويقتضي العلم لاجل ذلك المعنى سكون
النفس لصح ان يوجده ويخصصه بالجهل ويقتضي الجهل لاجله سكون النفس وهو محال قوله لانا نعلم هذه التفرقة من دون
اعتبار غيره ولا ما يجري مجراه فيه سوال وهو ان يقال كيف يصح ذلك وانتم لا تعلمون المفارقة الا بغيره فانه لو لا العلم بالتقليد
والبحث ونحوهما لم نعلم مشاركة العلم لها في شي ولا مفارقته في شي والجواب ان مراده انا نعلم كون العلم علما من دون اعتبار
غيره والذي وقع النزاع فيه كونه علما وهو الذي فارق غيره من الاعتقادات ولاجل كونه علما اقتضى سكون النفس من دون اعتبار
غيره او ما يجري مجراه وبذلك بطل ان كونه علما حكم اذ الحكم لا نعلم الا كذلك على ما سياتي في الصفات واما الحكام ان يسمى وقيل واما
صفة واجبة وهو باطل المشاركة سائر الاعتقادات له في ذلك ان اذلنا الصفة الواجبة الذاتية والمقتضاة وفيه سوال وهو ان يقال
ما انت بمشاركة سائر الاعتقادات له في الصفة الواجبة هل في جنسها وما ثلها فذلك كونه يقتضي كونه مثلا للاعتقادات
او في صفات ذاتيه ومقتضاه على سبيل الجملة من غير ان يكون هي صفته الذاتية والمقتضاة في حكم المتماثلة وذلك مسلم لكن
ليس بحرا اذا اوجبت العلة حكما لصفتها المقتضاة ان يوجبه ما كان من المعاني له صفة مقتضاه مطلقا والجواب من وجهين
احدهما ان مراده مشاركة سائر الاعتقادات له في جنس صفته الذاتية وصفته المقتضاه وما يجري مجرى المماثل

لها

لهما وذلك ان التقليد والبحث اذا تعلقا بمتعلق العلم على اخص ما يكون صار مثلين له ولا خلاف في ذلك الا الى القسم لا يفعمون
المثلين ان يتفقا من كل وجه حتى انه يقول ان الحركة القبيحة تخالف الحسنة وان الخبر الحسن والعلم والتقليد ليسا متفقين
من كل وجه فاذا كان مثلين له على ما يقوله الجمهور صار مختصين بمثل صفة الذات وصفة المقتضاة وحينئذ يستقيم الكلام
وصح انه لو اقتضى سكون النفس لصفته الذاتية او المقتضاة وجب لذلك التقليد المتعلق بتعلقه على اخص ما يكون اذ هو مختص
بمثل صفته الذاتية وبمثل صفة المقتضاة الوجه الثاني من الجواب ان يقال ولو قدرنا ان الاعتقاد لم يشاركه في مثل صفته
المقتضاة والذاتية فانه يلزم ان ما اوجب العلم لصفته المقتضاة اوجبته سائر الاعتقادات لصفاتها المقتضاة وان كانت مخالفة
لصفته المقتضاة لان الاعتقادات ترجع الى الجنس والنوع وهو وهي من جنس واحد على ما تقدم الا ترى ان الاعتماد لما اوجب اكوانا
وكونا وصوتا وكان الحادث لذلك الا حل صفته المقتضاة وجب في كل اعتماد ان يوجب كونا او وجب وان كان مخالفا له لما شاركه في الجنس
وكذلك القدر اشتركت في الاحداث وان كانت صفاتها المقتضاة مختلفة لما كانت من نوع واحد فاما من غير جنسه ونوعه فلا يلزم
منه ذلك قوله ولما صفة جائزة وهو المجلوب قد اكتفى في صحة ذلك بطلان سائر ما يلتبس بالحال فيه ويتوهم ان يوجب العلم سكون النفس
لاجله وان لم يكن لهم خاصية ويرد على هذه الجملة سؤال وهو ان يقال فيلزمكم ان يكون الالتذاذ مفارقا للسائر التأليفات
بصفة والعلم الجلي مفارق للخفي بصفة والباقي مفارق للاسقي بصفة والالم الموجود في الحي مفارق للالم الموجود في الجماد
بصفة اذ حصل التألم به دون ما في الجماد كما اوجبتم مفارقة العلم لغيره بصفة والجواب ان ما عدده السائل لم يفترق وهو مما
يرجع الى نوعه الا امور معقولة فلا احتياج الى اثبات صفات لها لاجل تلك المفارقة اما الالتذاذ فلمقارنته الرطوبة واليبس له
واما الجلي فلانه يرجع الى وضوح طريقه فخالف الضروري في ذلك الا يستند الى واما الباقي فلا يستمر الصفة الوجودية
واما الالم الموجود في الحي فحصول التألم به لمقارنته الحيوة له دون الجماد وسؤال آخر وهو ان يقال قولكم بان العلم اوجب السكون
لصفة جائزة ينقض اصلا من اصولكم وهو ان الاحداث لا يكون الا لاجل الصفة المقتضاة وانه من احكامها الخاصة بها فان كان يلزمكم
ان يوجد الفاعل العلم ولا يجعله على تلك الصفة فلا يقتضي سكون النفس فان قلتم لا يصح منه ايجاد العلم الا على احد الوجوه ومع
وقوعه على احد الوجوه لا بد من حصول تلك الصفة له قلنا مسلم انه لا يوجده الا مع وقوعه على احد الوجوه لكن ايقاعه
له على احد الوجوه لا يخرجه عن التخيير في ايقاع الصفة وعدمه لان الذي يخرج الفاعل عن الاختيار ايجاد الذات ان كان
المقدور مستندا والوجوه ليست باسباب وصفة العلم ليست بسبب اذ المستندات او ايقاع المقتضي ان كان ذلك الذي يتعلق به صفة
ولست الوجوه بمقتضيات لتلك الصفة على ان المقتضى لا يتعلق بالفاعل سواء كان مقتضى عن صفة الفاعل او لا كالمعلول **فائدة**
لما ذهب الشيخ ابو عبد الله الى اثبات هذه الحالة الجائزة للعلم جعل العلم موجبا لسكون النفس ولصحة احكام معلومة اذا كان مقدورا
للمختص به يقبل الاحكام لاجل هذه الحالة الجائزة فاثبته موجبا للحكمين بواسطتها وقال قاضي القضاة بل يوجب السكون حالة يرجع
اليه ويصحح الفعل المحكم لكون الفاعل ساكن النفس لا لامر يرجع الى العلم ولما ذهب الشيخان الى نفي هذه الحالة جعلا الحالة السكون
النفس لوقوعه على وجه ذكرت مفصلا في شرح العيون **فصل** والموثر في هذه الحال هو الفاعل للاعتقاد الى آخره قوله اما
ان يكون علما لجنسه اي لكونه اعتقادا بعينه ويكون كونه اعتقادا صفة ذاتية ثابتة لاجناس الاعتقاد قوله او لصفة جنسية يعني
ويكون كونه علما مقتضى عن صفته الذاتية التي عبر عنها بصفة الجنس وان كانت صفة الجنس تطلق على الصفة المقتضاة
قوله كما يقول الشيخ ابو القسم هذا اصل لابي القسم مطرد في مواضع متعددة من الصفات والاحكام فانه يقول ان العلم علم لعينه وجنسه
والصدق صدق لجنسه وعينه والجوهر جوهر لعينه وجنسه وكذلك الامر والكذب والحسن والقبيح والظلم والعبث فالكلام
في شرح العيون والخلاف يقع في موضعين احدهما ان العلم علم لذاته كالسواد سواد لذاته فهذا خلاف معنى وانا
قال انه علم لا لمعنى فنحن نوافقه فيه الا انه اخطأ في العبارة والآخر ان خلافه من هذا الوجه قوله والقبائح هو الجلوب
يعني وهو ان الموثر في الحالة هو الفاعل بواسطة احد هذه الوجوه وقد تقدم ما في ذلكم من الاشكال **فصل** والوجوه

التي يقع عليها الاعتقاد فيصير علماً ستة فلانه اتفق عليها الشيخان والجمهور وهي الاولى منها ووجهان زادهما ابو عبد الله وهما الرابع
والخامس واما السادس فمخرج على مذهب الشيخ ابي هاشم وهو جعل الاعتقاد علماً بانضمامه على كل واحد منها من الواحد منا ولا يصح ايقاع الله تع
للاعتقاد علماً الا من وجه واحد وهو الوجه الثالث اما الوجه الاول وقوعه عقيب النظر والواسطة هنا اي الذي اثر الفاعل في صفة العلم
بواسطته هو النظر عند القاضي وابن متويه وغيره من تلامذته وهو الذي يقتضيه كلام الشيخ الامام والواو لا مانع من ان يفارق
النظر غيره من الاسباب بان اثره في نفس المسبب وهو الاعتقاد وفي وقوعه على وجه وهو كونه علماً وان يفارق غيره مما يؤثر في
وجوه الافعال بانه متقدم على الاعتقاد مع انه يوجب وقوعه على وجه وليس كذلك ما يؤثر في الحسن والقبح ونحوهما من وجوه الافعال
فانه لابد من مقارنته وذهب الشيخ ابو رشيد الى ان المؤثر في كون الاعتقاد علماً كون الناظر ناظراً وهي الصفة الموجبة عن النظر وقد
حكى ابن متويه مثله لانه قال يستدل على ان لاحدنا بكونه ناظراً حالاً برد احكامه الى الجملة وبعد فاذا ثبت ان لكونه ناظراً اثراً
في وقوع الاعتقاد علماً فيجب رجوعه الى صفة الجملة وهذا خلاف ما نص عليه قوله في حكايته عن ابن متويه ان يكون ذا اثر صفة
احدنا في فعل الله تع انما جعلها صفة للواحد منا لان النظر وان كان من فعله تع على التقدير المذكور فالصفة الموجبة عنه لا يجوز ان
تكون له تع لان النظر علة والعلة لا توجب الا مع الاختصاص وهو مختص بنا دونه فكان الجائز للصفة هو لنا كالوحل فينا ارادة
فانها توجب كوننا مريدين لا كونه تع مريداً لانه لا يجوز ان يكون تع متفكراً اذ كونه متفكراً يستلزم كونه محوزاً وهو محال في حقه
وللمحض [illegible] حجة ابن متويه ان يقال اذا احدث الله تع في احدنا نظراً فلابد ان يكون العلم الحاصل عنه من فعله تع لان فاعل السبب فاعل
المسبب واذا كان كذلك لم يكن فعله تع بحيث ان يؤثر فيه صفتنا وهو كوننا ناظرين لانه لا يؤثر في صفة لذات من دون واسطة معنى الا فاعلها
الا ترى انه لو اوجد صفة الاخبار عن كون زيد في الدار لم يؤثر كوننا مريدين في كونها خبراً عن زيد بن عبد الله دون زيد بن خالد ونحوه
فاذن الاولى في الاستدلال لمذهب ابن متويه والجمهور قوله فهو مؤثر فيما يؤثر فيه الصفة ان ثبت لها تأثير يعني لان الاولى اضافة
التأثير الى الذوات ولهذا اضافوا تأثير المقتضي في المقتضى الى الذات للخصيصة بالمقتضي وقالوا انما جرى المقتضي مجرى المؤثر مع ان
الذات غير موجبة للمقتضى فالاولى ان يضاف تأثير الصفة الى ما هو موجب لها ان لو كان لها تأثير كما في وجوه الافعال يعني ككون الكلام خبراً
وامراً وكون الفعل طاعة ونحو ذلك فان الذي اثر في كون الكلام خبراً هو الذي اثر في ذاته وهو الفاعل لا غيره بحيث انه لا يصح من
غيره التاثير في كونه خبراً لكنه يقال بانه اثر في كونه خبراً بواسطة كونه مريداً فكذلك يكون النظر مؤثراً في كون الاعتقاد علماً بواسطة
الصفة الموجبة عنه ويجاب بانا لو قدرنا ان النظر لا يوجب صفة لم يمتنع تأثيره في كون الاعتقاد علماً فثبت ان تأثيره في ذلك من غير
واسطة وقد اورد على مذهب ابن متويه وابي رشيد سوال وهو ان قيل ان جعلتم للنظر او لكونه ناظراً تأثيراً في وقوع الاعتقاد
علماً يوجب عليكم ان تجعلوه هو او الصفة الصادرة عنه مقارناً لوقوع العلم لان من حق المؤثر في وقوع الذات على وجه المقارنة
كما قلتم في الارادة انها لا تؤثر في وقوع الكلام على وجه وهو كونه خبراً الا اذا قارنته ومعلوم ان النظر وكونه ناظراً لا يصح
مقارنتهما للعلم لوجوب مقارنتهما للشكوك واجيب بان النظر سبب في العلم وعند حصول السبب قد صار المسبب في حكم الحاصل فكان
الاقتران حاصل وكذلك كونه ناظراً لان الصفة بمنزلة سوق المؤثر فيها وهو النظر واورد سوال خاص على مذهب ابن متويه وهو انه
يلزمه ان يكون صفة العلم الحاصلة موجبة عن النظر ويكون المعنى علة في ثبوت صفة لمعنى اخر وهذا لا يصح واجيب بان المراد بجعله
مؤثراً انه كالآلة والمؤثر في الحقيقة هو الناظر لكنه جعله ابن متويه مؤثراً بواسطة النظر لا بواسطة كونه ناظراً والسائل
توهم انه جعل المؤثر النظر من غير ان يكون للناظر تأثير ليس كذلك الوجه الثاني ان يقع عقيب تذكر النظر والاستدلال ومراده
بتذكر النظر العلم بانه قد كان نظر واستدل والعلم بذلك ضروري وان نظر مع ذلك العلم انه كان معتقداً ساكن النفس ولا بد ان
يكون في نفس الامر قد كان حصل له العلم عن ذلك النظر المتذكر وقد اختلفوا في كيفية حصول العلم عند التذكر فالذي عليه
الجمهور ان التذكر على الصفة التي ذكرنا يدعوه الى فعل اعتقاد الامر الذي تذكر النظر المؤدي الى العلم به ويكون
ذلك الاعتقاد علماً لحصوله على ذلك الوجه وحكى عن الشيخ ابي علي ان التذكر يولد العلم كالنظر وحكى عنه الرجوع

الى

الى المذهب الاول واختلفوا ايضا فقال القاضي وهو احد قولي ابي هاشم يفعله بعد الانتباه اذا التذكر داع والداعي من حقه
التقدم وقال ابو هاشم في احد قوليه بل يفعله حال الانتباه لان السهو الذي هو النوم ابطله فلابد من فعله في الحال فيبقى بنا
على مذهبه قال الفقيه قاسم ولابد من تقدم هذا التذكر ومقارنته فيكون التذكر وهو علمه بانه قد كان نظر وظنه لانه قد
كان معتقدا ساكن النفس متقدما على هذا الاعتقاد من حيث ان من حق الداعي ان يتقدم ومقارنا من حيث ان من حق ما يؤثر في
وقوع الشيء على وجه ان يقارنه وهذا كما يقال في الارادة اذا اثرت في كون الكلام خبرا فانه يجب مقارنتها من حيث انها تؤثر في
وقوع الكلام على وجه والداعي يجب تقدمها مع ذلك ووجب تقدم التذكر مع مقارنته لانه ايضا داع وليست كذلك وقد اوضح المصنف
رحمه الله اسباب النظر لا بالعله هاهنا وما ذكره لمنع من انه في نفس اعتقاد المتذكر وفي كون اعتقاده علما قوله وهاهنا اوقات كثيره
يعني ولا يصح ان يكون النظر المتقدم مولدا مع تقدمه بالوقت والا لزم صحة ان ينظر احدنا في نفسه او اكثر فيحصل العلم عن
ذلك النظر فكان يلزم ان لو حصل سهو عقيب النظر الا يمنع من توليده للعلم لان وقت توليده له متاخر واما تقدمه بالوقت الاول
فلانه حصل مانع من توليده فيه فيحصل في الثاني ولا يفتقر الى دليل والا لم يكن حصوله فيه في الثالث ولا في حصوله في الرابع
وما بعده ولا يمكن ان يدعى ان المولد للعلم حال الانتباه نظر حال النوم لان النظر الذي يولد العلم لا يتاتى الا من كامل العقل وكمال
العقل مفقود حال النوم قوله لكان علم المنتبه من فعل الله يعني لانه يكون التذكر سببا فيه اوذات او جب ذاتا اخرى وفاعل
السبب فاعل المسبب كاسبابي فكان يلزم كون علم المنتبه ضروريا مع انه ليس بصفة العلم الضروري قوله ان التذكر قد يكون من
مجموع امور اي مجموع علوم وظن كالعلم بانه قد كان نظر واستدل وعلمه بالمقدمات وقد يعرف بذلك علمه بالوقت الذي نظر
فيه والمكان وظن انه قد كان معتقدا ساكن النفس واذا اجتمع وحصل العلم عنها على جهة السببيه لزم ان يكون المسبب حادثا عن
اسباب كثيره اذ لا يختص لاحدها بان يكون سببا دون الاخر وقد مثل الشيخ ابو علي حصول العلم عن التذكر من دون احتياج الى
نظر اخر بالمسافر اذا طلب كتابا عند ان اصابه تردد فاذا وجده بسوال او غيره لم ترجع الى ذلك في وقت اخر فانه لا يحتاج الى الطلب الذي
فعله اولا ومثله ابو هاشم بما يقارب ذلك وقد يعترض هذا الوجه بامور منها ان ما يفعله احدنا للداعي قد يجوز تغير داعيه فيتغير
غرضه في فعله ومعلوم انه لا يستطيع عند التذكر من هذا العلم وان حصل من الصوارف ابلغها وهو اعتقاد ضرر عظيم يدخل عليه لاجل
ذلك الاعتقاد مع ان من حق الصارف ان يمنع معه حصول الفعل فلم يبق الا احد امرين اما ان يحصل مع حصول النظر او يحصل
موجبا عن التذكر لوجوب حصوله عنده واجيب بان ظن الضرر لا يكون صارفا عن الاعتقاد كاعتقاد التوحيد والعدل فان
احدنا وان خشي القتل ان اعتقد التوحيد لم يتغير في ذلك عن اعتقاده وانما الذي يكون صارفا عن العلم وداعيا الى الجهل ورود
شبهه قادحه ولو وردت على المتذكر لم يفعل العلم ومنها ما الكتم ان هذا التذكر ليس المسبب بل لانه كان عالما بذلك المعلوم واجاب
ابن متويه بانه يلزم ان يكون قد علم ذلك المعلوم ضروره وهو بنا على ان العلم بالعلم علم بالمعلوم وليس يصح على ما سياتي
قال ولي ان يقال انا فرضنا الكلام فيما اذا تذكر النظر ففعل اعتقادا فاما اذا تذكر العلم فليسا في الكلام عليه ومنها ان المتذكر
الذي صفته ما ذكرتم اذا فعل الاعتقاد الذي ذكرتم بعد التذكر لا يامن ان يكون اعتقاده الذي يفعله جهلا اذ ليس معه الا ظن
انه كان معتقدا ساكن النفس والظن لا يقطع بصحة ما يتناوله فيكون اقدامه عليه قبيحا واجيب بان حاصله ان ظنه لسكون النفس
من قبل وعدم علمه في ذلك الاعتقاد لوجه من وجوه القبح كاف في حسن اقدامه عليه كما ثبت مثله في المباحات التي يفعلها فانه
لا يعلم حصول نفع فيها كفعله لحصول نفع في هذا الاعتقاد وهو التخلص من مسالك الشك والحيره ولم يعلم فيها وجها من وجوه
القبح حسن اقدامه عليها وهذا بخلاف المخبر اذا لم يعلم كون خبره صدقا ولم يعلم كونه كذبا فانه لا يجوز له الاقدام عليه لجواز
كونه كذبا وهذا الاعتقاد قد امن كونه جهلا من حيث استند الى ما اقتضى سكون نفسه من قبل وهو نظر ولم يغيره
العلامه قاسم وعمومه مع الايراد للسوال ولا اجابه عنه بجواب واقول ان الاولى في الجواب ان هذا السوال غير
وارد على هذا الوجه في التحقيق لان المراد هاهنا انه اذا وقع هذا التذكر فيفعل اعتقادا كان علما ووجد علامة العلم

فيه من سكون النفس والكلام في انه هل يحسن منه الاقدام عند ذلك التذكر اولا كلام اخر لا يتعلق بما نحن فيه الوجه الثالث
يقع من فعل العالم بالمعتقد اي الاعتقاد فيكون علما وله مثالان من فعله تعالى ومن فعلنا اما مثاله من فعله تعالى فالعلوم الضرورية
التي يفعلها فينا فانها اعتقادات واقعة على هذا الوجه فكانت علوما واما مثاله من فعلنا فقوله وكما اذا فعل احدنا اعتقادا
مسببا لما هو عالم به وذلك كما اذا شاهد احدنا زيدا في الدار فانه يعلم كونه فيها ضرورة فلو حصل له داع الى ان يفعل اعتقاد كونه
في الدار ابتداء اذ لا يصح النظر في تلك الحال ففعله فانه يكون علما لوقوعه من العالم بالمعتقد وقد منع ابن الملاحمي ان يعلم الشيء بالضرورة
والاكتساب وهو باطل اذ لا تضاد ولا ينافي على اصلنا ان يعلم بهذا المثال احدهما انه يقول لا يجوز ان يفعل احدنا علما هو عالم به ضرورة
لان علمه الضروري يمنع من الجهل فاذا منعه من الجهل منعه من العلم لان المنع عن الشيء منع عن ضده الثاني انه يقول لا يجوز ان يعلم المعلوم
الواحد باكثر من علم واحد على ما سياتي ولا يتاتى هذا الوجه على قوله في حق الواحد منا لانه لابد فيه من ان يقارن علمه الاول بالمعتقد
علمه الثاني الذي يكون الاول وجها في كونه علما اذ لا يؤثر في كونه علما الا بالمقارنة وذلك لا يتاتى على اصله فيكون هذا الوجه عنده
خاصا بالله تعالى وان كان قد ذكر انه على ان من نظر فعلم ثم جدد العلم حالا بعد حال فاعتقاده هذا الذي يجدده يقع على الكونه عالما
بالمعتقد وبنى عليه صاحب الغياضة وجعله مثالا لما يفعله العالم بالمعتقد والقاضي القضاة وهذا غير صحيح لان علمه بالمعتقد انما
يؤثر في كون الاعتقاد علما متى كان عالما في الحال الذي يفعل فيه نفس الاعتقاد فيه فاذا لا يصح ان يقع اعتقاده في الثاني
علما لكونه عالما في الاول ويقارن النظر لانه استحال وجوده مع العلم والماضي فاذا انما يفعل العلم ويجدده حالا بعد حال التذكر
النظر كما يفعله المنتبه والقصد فاسد ومجرد المقارنة كاف في وقوع الاعتقادات علوما الا ان ذلك غير داع لحال تذكر النظر
مابعد ثم انه ما يقال هذا احد ما ذكر القصد فاسد وعلى هذا يجب يفرده ومقارنته ويمكن التطبيق بينهما فنقول لم يرد القصد فانه
في وجوب ذلك العلم بالمعتقد للعالم به الى فعل اعتقادا اخر يتعلق بذلك المعتقد بل يجوز ان يفعل العلم بالمعتقد من دون ان يقدم داعيا ذلك
العلم له فان احدنا اذا فعل اعتقادا وحصل له العلم الضروري تلك الحال كان اعتقاده ذلك علما وان لم يكن قد تقدم علمه بالمعتقد
فلا يجب تقدم العلم بالمعتقد ولا يمنع منه ومراد المصنف المنع من ان يكون العلم المتقدم بالمعتقد موجبا لكون صاحبه لا يفعل الا اعتقادا
مطابقا لذلك المعتقد بل يجوز من جهة القدرة ان يفعل جهلا بذلك المعتقد كما في حقه تعالى فان علمه بالمعتقدات سابق للعلوم التي يفعلها
وليس يوجب ان لا يفعل فينا الا ما هو علم بل يتقدم علمه بالمعتقد داع الى ان الاعتقاد الذي يفعله فينا يكون مطابقا ولا يوجب التقدم
لا جل ان يكون داعيا والله اعلم قوله لان الله تعالى كما يقدر ان يفعل فينا اعتقادا مطابقا يقدر على ان يفعل اعتقادا غير مطابق يعني
بدل على ان تقدم العلم بالمعتقد لا يوجب كون ما يفعله ذلك العالم اعتقادا مطابقا اذ هو تعالى مع تقدم علمه بالمعتقد لا كلام في انه يصح ان
يفعل فينا اعتقادا غير مطابق ولولا الحكمة لجوزنا فعله قوله والاوجه اذا زاد احدنا كون الجهل علما ان يكون كذلك يعني كما انها
لما كانت الزيادة مؤثرة في كون الكلام خبرا واردا كونه خبرا وجب ذلك واعلم ان الذي يؤثر في الافعال من صفات الفاعل هو كونه
مريدا وقد ابطلوا ان يكون الارادة المؤثرة في كون الاعتقاد علما وتاثيرها في وجوه الافعال وكونه قادرا ولا يصح ان تكون هي
المؤثرة في كون الاعتقاد الواقع من العالم بالمعتقد علما لانه كان يلزم تاثيرها مع عدم علمه ويرد على هذا ان يقال وما المانع من كونه
شرطا ولانها لا يؤثر الا في وقوع الفعل الا في وقوعه على وجه وفيه نظر لانهم قد جعلوها مؤثرة في الاحكام والعلم شرط مع
انه وجه فعل وما ذكره المصنف هو قوله والاوجب كل قادر ان يكون اعتقاده علما يعني اذا كان المؤثر كونه قادرا على الاعتقاد
في كون ذلك الاعتقاد علما لزم في كل اعتقاد ما يوجده كل قادر ان يكون علما ومعلوم خلافه وايضا فان القادرية لابد من تقدمها
على الاعتقاد فلا يؤثر في وجوه الاتصال اذ من حق ما يؤثر في وجوه الافعال ان يقارنه فلم يبق من صفات الفاعل الا كونه كارها وكونه عالما فاما
لم تاثير وكونه كارها تاثيرها في كون الكلام نهيا ويبعد ان يستق الا ان يكون المؤثر في كون الاعتقاد علما كونه عالما بالمعتقد
ويرد على هذا الوجه سؤال وهو ان يقال بل يمكم لو قدرنا ان انسانا جاهلا وفعل فينا جهلا بمعتقد ان يكون ذلك الاعتقاد علما
لانه من فعل العالم بالمعتقد والجواب ان المراد ان علمه بالمعتقد يؤثر في كون الاعتقاد المطابق الذي يفعله علما

ولابد

وكونه كارها

ولابد من اشتراط الطرفين فلو فعل فاعل اعتقادا مطابقا وهو غير عالم بالمعتقد او فعل اعتقادا غير مطابق مع انه عالم بالمعتقد لم
يكن ذلك الاعتقاد علما وهذه الوجوه التي ذكرها الشيخان واتفقا عليها الوجه الرابع زاده الشيخ ابو عبد الله وهو الحاق
التفصيل بالجملة كمن يعلم ان كل ظلم قبيح ثم يعلم في فعل معين انه ظلم فان هذين العلمين يدعوانه الى فعل علم بالقبح هذا المعين
الحاقا للتفصيل بالجملة قال الجمهور فيكون اعتقاده لقبحه على الوجه الذي هو عليه وهو كونه من فعل العالم بالعلمين المتقدمين مع
ترتيبه عليهما وهذا الوجه انما يتصور اذا كان العلمان الاولان استدلاليين او كان احدهما استدلاليا فاما اذا كانا ضروريين
مثل علمنا بان الموجود لا يخلو من قدم او حدوث وعلمنا ضرورة ان ذاتا موجودة فان النتيجة وهي انها اما قديمة او محدثة تكون ضرورية
بلا كلام وتكون على الوجه لوقوعها من العالم بالمعتقد قوله فهو هذا لا يستقيم على اصل ابي هاشم وذلك ان ابا هاشم لما قال العلم الجملي هو
التفصيلي ولا علم ثالث يقع منا بعد العلمين الاولين بل هذا الذي جعلنا علما ثالثا هو تعلق العلم الجملي لانه تعلق على غيره
والعلم انه لابد من تقدم هذين العلمين لكونهما داعيين ومن مقارنتها المثل لما يقدم قوله واعلم ان هذا الالزام متوجه وقد اجاب عنه
ابن متويه بان يعتبر الداعي في هذا الباب انما يكون بورود الشبهة عليه ونحن نسلم ابطالو وردت لم يعلم قبحه فقد صح الاختيار فعله
على بعض الوجوه قوله ذلك جهة له اعلم انه لا جهة لشيء من الاسباب الا الاعتماد فانه لا يكون الا في الجهات الست ولا يفعل الا كذلك
ولا يوجب شيئا الا في جهته لا في غيرها فلما كان مختصا بالجهة صح توليده في غير محله لشرط مماسة محله لما يولد فيه لمحل وغيره
من الاسباب قوله اذ لا يقتضي لتأخره اي لتأخر الحاجة الى الوقت الثاني لان الذي يقتضي تأخره بأثر السبب الى الوقت الثاني احد امرين
اما ان يستحيل مجامعته لمسببه كالنظر فلا بد من تقدمه عليه بوقت حتى يوجد مسببه في الوقت الثاني وقد عدم اذ هو مما لا يبقى
واما اختصاصه في التوليد بجهة كالاعتماد فيستحيل ان تولد في الوقت الاول في الجهة الثانية لان محله في الوقت الاول في الجهة
الاولى فكيف يصح ان يكون محله في وقت واحد في جهتين لان في ذلك اجتماع كونين في محل او يولد مسببه في محله وهو في الجهة الاولى
وفي ذلك خرجه عما حمله من الاختصاص في التوليد بجهة ولتحقق الوجوه المانعة من توليده في الوقت الاول موضع اخر بيان هذا
وقد توقف ابو هاشم في توليده للصوت هل يولده في الوقت الاول او الثاني اذا عرفت ما ذكر فالعلم هنا كان يجب لو كان متولدا ان يتولد في
الوقت الاول اذ لا مانع كما انه لما لم يقع مانع عن توليد الكون لما يولده في الاول كان مولدا فيه قوله فكان يلزم وجود ما لا يتناهى
ولزوم ذلك لانه يولد في الوقت الاول ما من شانه ان يولده وهذا الثاني يولد في ذلك الوقت ما من شانه ان يولده وهلم جرا
ولزوم ذلك فيه بخلاف الكون فانه وان ولد في الوقت الاول فانما يولد التأليف والالم ولستا مما يولد لا في الوقت الاول ولا في الثاني قوله
وليس العلم الجملي بان يولد الاعتقاد اولى من ضده يعني لفقد ما يخصصه باحد الضدين دون الاخر بخلاف الاعتماد اذ لو لم الكون في
الجهة التالية دون ضده الذي هو الكون في الجهة التالية فان المخصص حاصل وهو ان من شرطه الا يولد الا في الجهة التي تلي الجهة التي هو
فيها لا سيما له الخلقة على محله قوله في الاعتراض لان المولد عندي هو الجملي لا كل علم تجاب بان هذا حكم غير دال لان لا يولد
ما يولد الا من يرجع الى جنسه اعتبارا لسائر المولدات فكان يلزم توليد التفصيلي اذ هو من جنس الجملي فكان لا يصح ان يقال يولد البعض
الاعتماد دون بعض لذكر في العلم لو ثبت مولدا قوله كما لا يلزم في النظر اذا ولد العلم الى اخره يجاب بانه قد حصل المخصص في النظر وهو
تعلقه بالدليل على الوجه الذي يدل فاوجب العلم بالمدلول الذي يتعلق به وبين تلك الدلالة دون ما خالفه او تضاده اذ لا تعلق
للدلالة التي هي متعلق السابقة بما لا والعلم اذا جعل مولدا فانه لا يمكن ذكر مخصص في مقدمات اذا ضعف ما ذهب اليه ابو الحسين وخلوص
ادلة الجمهور عن القدح فيها على ان ما نسب الى ابي الحسين من التوليد لا يستقيم على قاعدته في نفي المعاني الا ان يحمل على وجه الاقتضاء
قوله ان لم يصحح ما قاله ابو الحسين نعم الذي يرد عليه من الوجوه الفاضة بطلانه ومنها ما ذكره الفقيه قاسم رحمه الله وهو انه
للنتيجة يولد عند الاول وهو العلم بان كل ظلم قبيح اولى من الثاني وهو العلم بان هذا ظلم وقول ابي الحسين الاول اخص
باطل لان العلم الثاني علم بوجه القبح ولانه لا طريق الى ما ذكره من التوليد قوله ان يكون نظريا من جهة الدليل يفعله ابتداء

نقال ان الاذن حيث يكونه المقيد معنان ضرورة وبشر قالت منازع في ذلك ولم يشرع مذهبا وان الاذن حيث يكونان استدلالين او احدهما
وغير مسلم ان يكون العلم بالمنتجه من كمال العقل على ما ذكره بل ليس بضروري **فايده** اعلم ان ما يتعلق بهذا الوجه
احسان فيهم في هل العلمان الاولان داعيان او طريقان الى الثالث فمذهب ابي عبد الله والجمهور انهما داعيان وعليه يبني هذا
الوجه وقال بعضهم بل الاولان طريقان واحتج الاولون بانه يجب اتحاد متعلق الطريق والمطرق اليه ومتعلق
العلم الاول الذي جعلتموه طريقا وهو العلم بان كل ظلم قبيح كلي ومتعلق هذا الذي جعلتموه متطرقا اليه وهو العلم
بان هذا المعين صح هذا المعين دون غيره ولا يصح ذلك قياسا على المشاهدة والعلم الحاصل عنها فانهما لما كانت طريقا الى
العلم تعلقت بمعين وهو متعلق واحد وقال ابن متويه اذا كان الثالث ضروريا فالاولان لا يصح الا ان يكونا طريقين دون ان يكونا
داعيين واذا جعل الكل طرقا وفصل الكلام في النظر وجعل بعضها متعلقا بما هو طريق اليه وخولف فيه وبين عليه
كان قد سالف الوجه الخامس زاده ابو عبد الله ايضا **قوله** وهذا انما يستقيم على مذهبه بعلى مذهب القائلين بان العلم بالعلم علم
بالمعلوم لان تذكر العلم هو العلم به فاذا كان العلم بالعلم علما بالمعلوم كان تذكره انه كان عالما تذكرا للمعلوم فيستغنى عن فعل
اعتقاد اخر يتعلق بذلك المعلوم وان فعله فهو علم لوقوعه من العالم بالمعتقد فصح انه لا يستقيم هذا الوجه الا على مذهب الجمهور
وهو الذي صححه ابن متويه وذلك ان العلم بالعلم علم بذات العلم على حالته التي اثبتها ابو عبد الله وحكيه الذي اثبته القاضي وهو صحيح
قوله وقد بينا ان الذكر علم ضروري فيه سؤال وهو ان يقال الحس الذي ذكر قد لا يحصل الا بتقدم نظر وتفكر فكيف يكون ضروريا
ولم لا يكون موجبا عن النظر والجواب ان الذكر هو العلم بما كان نبيه وهو وان وقع عقيب النظر فوقوعه عقيبه بمجرى العادة
ولهذا فان احدنا قد يتذكر بعد تذكره وقد يتذكر فلا يذكر وايضا فان امارة الضروري حاصلة فيه فعرفنا انه غير مستند الى ولا موجب
عن النظر بل ضروري ومن الوجوه الدالة على صحة ما ذهب اليه الجمهور وهو ان العلم بالعلم ليس علما بالمعلوم ان احدنا قد يعلم المعلوم
ضرورة ولا يعلم في اعتقاده له انه علم الا بدلالة فلو كان العلم بالعلم علما بالمعلوم لزم كون المعلوم يعلم ضرورة ودلالة **تنبيه**
ذكر الفقيه قاسم وغيره ان هذا الوجه يتضح على ما اجازه ابو هاشم وابو علي من ان العلم بالعلم علم بالمعلوم بان يجعل التذكر هاهنا غير
للعلم بالعلم ويجعل علما بانه كان معتقدا وظنا انه ساكن النفس ويكون في نفس الامر كذلك فعندهما ان هذا الذي يدعوه تذكرا الذي هو علم ضروري
بانه كان معتقدا وظنه لانه كان ساكن النفس الى اعتقاده هو علم لوقوعه على هذا الوجه قالوا ولا بد من التقدم والمقارنة في هذا
على ما مر وفيه نظر لانا لا نسلم ان ما يدكر العلم وهو يذكر الاعتقاد يصير وجها للوقوع عنده الاعتقاد لكن علما بقال ان المذكر
بالحقيقة الذي ذكرتم اذا فعل الاعتقاد الذي قلتم لا بالمركونه جهلا فيفتح منه الاقدام عليه حالا وسر كون العلم وقد صرح المهدي عليه
بل كلام المصنف فانه ذكر ان هذا الوجه مبني على جواز كون الانسان ذاكرا لعلمه غير عالم بالمعلوم الوجه السادس خرج على
مذهب ابي هاشم واعلم ان مذهب ابا هاشم لما ذهب الى ان الاعتقادات كلها تخرج على مذهبه هذا الوجه والمخرج هو القاضي على ما ذكره
الحاكم ومثله الكلام في الظن فان ابا هاشم يذهب الى انه من قبيل الاعتقاد فمثال الظن لامارة ان زيدا في الدار ثم شاهده فان ظنه
حينئذ علم لوقوعه على وجه كالتقليد بل يلزم ايضا في الجهل وهو ان احدنا لو اعتقد ان زيدا في الدار وهو ليس فيها ثم ان زيدا دخل الدار
وشاهده ذلك المعتقد يلزم ان يصير اعتقاده ذلك الجهل علما ويلزمه مع ذلك انقلاب الجهل علما من هذه الصورة ومن صورة اخرى
يلزمه انقلاب العلم جهلا وهو ان يخبره نبي صادق بان زيدا في الدار فيعتقد ذلك فاعتقاده هذا علم ثم ان زيدا خرج من الدار وبقي اعتقاده
ذلك فيصير جهلا وابو هاشم يقول العلم حسن كله والجهل قبيح كله فيلزمه ان يصير القبيح حسنا والحسن قبيحا فان قيل لا
يلزم ابا هاشم ان يصير التقليد علما ولا الظن ولا الجهل بل يسمي هذه الاعتقادات على ما هي عليه كما ذهب اليه ابو عبد الله فانه قال لا يبطل
بل يجتمع العلم والتقليد معا ولهذا المخرج على مذهبه هذا الوجه وان شارك ابا هاشم في القول بتماثل الاعتقادات ويكون سكون
النفس للعلم الحاصل عن المشاهدة اذ لا بد من حصول علم عنها اذا المشاهدة طريق موجبة والطريق لا يحصل من دون متطرق
وسواء فرضنا انقلاب هذه الاعتقادات من قبيل العلوم ام لا قلنا هذا يؤدي الى ان يكون المشاهد هذا قاطعا لحصول العلم

الضروري مجوزا لان من لازم المعتقد لعقاد بتقليد او ظن ان يكون مجوزا وهذا محال قال الفقيه قاسم ويمكن اعتراضه
بان العلم الحاصل مع التجويز قال فهذا موضع احتمال كما ترى ويحكي الحاكم عن ابي هاشم التصريح بان التقليد يتغلب على
فالازم حصول التشكيك فيه قيل والاولى ان هذا الوجه غير صحيح ولا مناسب لاي المذاهب لان من حق ما يؤثر في وقوع
الفعل على وجه ان يقارنه وهذا الوجه الذي ذكر لو حصل حال البقا ومثل هذا ذكره الحاكم تنبيه ولا يمكن ادعا
وجه يحصر الاعتقاد لو قوعه عليه علما زايدا على هذه الوجوه والذي يشتبه ان يقال ان وقوع الاعتقاد من المشاهد
للادلة وجه في كونه علما اولا ان وقوعه من فعل المدرك يكون وجها والا لما بطل ان العامي يشاهد الادلة ولو اعتقد ان
للعالم صانعا من غير ترتيب جملة وتحقيقها لم يكن اعتقاده علما بدليل عدم سكون النفس والثاني باطل لان من ادرك الشي من بعد
فاعتقد انه اسود وهو احمر لم يكن اعتقاده علما بل جهلا قوله وهذا مبني على مذهبه في بقا الاعتقادات اعلم ان الذي يذهب
اليه ابو هاشم ان جميع انواع الاعتقادات باقية وهو مذهب الشيخ ابي عبد الله وابي علي بن خلاد وقال الشيخ ابو علي يجوز عليه
البقا في جنسه فالضروري يبقى كله واما المكتسب فيبقى عند ان يمنع احدنا من تجديده او يعجز عن تجديده فان يمكن فلا يبقى لان القادر
بالقدرة عند عدم المنع لا يخلو عن الاخذ والترك فلو بقي المكتسب كان فاعله قد خلا في الوقت الثاني عن فعله وفعل ضده
وهكذا قوله في الالوان وسائر الباقيات قال قاضي القضاة وهذا فاسد من وجهين يعني منعه من بقاء المكتسب لهذا الوجه مع
قوله بانه باق في جنسه احدهما ان اصله في الاخذ والترك باطل وثانيهما انه وان صح له فانه لا يمكن بنا هذا الفرع عليه
لانه ان اختار في الثاني ضد العلم استغنا به وان اختار مثله بقي العلم الا ولا لان الشي لا يبقى بمثله وفيه نظر فان ابا علي لا يمكنه ان
يقول بفعل الثاني علما وبقي العلم الاول لان العلم بالمعلوم لا يصح عنده فهذا المانع له مما ذكره القاضي وقد ذهب الجمهور
الى ان الاعتقادات لا تبقى وهو مذهب الشيخ ابي القسم لكنه يبقى بقا سائر الاعراض فلم يخص الاعتقادات قوله ان الباقي لا
يبقى الا بضد او ما يجري مجراه وانما وجب ذلك لان الباقي يجوز استمرار وجوده ويجوز انتفاوه اذ ليس بواجب الوجود فلا يكون
بان ينتفي اولى من ان يبقى الا لامر لكونه ينفيهم في اثنا الاعتراض والذي يجري مجرى الضد ما ينفي الشي بواسطة نفيه لما يحتاج اليه
كما ينتفي الفنا للالوان بواسطة نفيه لمحالها ونفي التفريق للجوهر بواسطة نفيه للبنية وكذلك القدرة والعلم وعلى
هذا فقس قوله والشك والسهو ليسا معنيين يعني فلا يقال انه انما خرج عن العلم اليهما وهما ضدان او الى الجهل الذي هو ضده
بالاتفاق لان الشك والسهو ليسا معنيين فضلا عن ان يكونا ضدين للعلم واعلم ان هذه مسئلة خلاف فذهب ابو هاشم ومن بعده الى
ان الشك ليس بمعنى ومن هاهنا يتضح الحجة على ابي هاشم قال الحاكم وقد كان يذهب الى انه معنى ثم رجع وقال ابو علي هو معنى يضاد
العلم وبه قال ابو القسم حجة الاولين ان المرجع بالشك الى خطور امرين بالبال مع خلوه عن الظن والاعتقاد اذ لو كان غير ذلك لصح
حصوله من دون ما ذكرنا او حصول ما ذكرنا من دونه لكنه يقال لهم وما هذا الخطور فانه غير ما جعله المخالف معنى واعلم ان حاصل
كلام الجمهور ان الشك استوا الجنبتين في التجويز فاذا كان يجوز الامرين على سوا ولم يغلب هذا ولا هذا فهو شاك وقد ذكر المصنف في
المعتقدات الظن ترجيح احد المجوزين فاهذا التجويز عند المجوز واستواهما شك والمرجوح وهم وهكذا ذكره غيره واما ان
منسوبه فانه مع نفيه لكونه معنى جعله مترتبا على التجويز ويلزمه على ظاهر عبارته اثباته معنى اذا كان غيرا للتجويز
واستوايته في الطرفين والصحيح انه الوقف عند اعتدال الطرفين في التجويز واما السهو فذهب الشيخ ابو اسحق بن عياش
والقاضي وهو الذي صححه المتاخرون ان السهو ليس بمعنى اذ لا نوجد من النفس ولا نجد حالة او حكما نستدل به عليه وانما هو زوال
العلم بالامور التي جرت العادة بان نعلم كالمذاكرات ونحوها فاما من لا يعلم عدد الرمل وقطر المطر فلا يقال سها عنه اذ لم تجر
العادة بالعلم به قالوا فان وقع عقيب العلم فهو نسيان وان قارنه طرب ونشاط فهو سكر وان قارنه استرخا واستراحة
فهو نوم وان قارنه مرض فهو اغما وقال ابو علي وابو هاشم وابو القسم وابو عبد الله هو معنى يضاد العلم وكان ابو هاشم يقول
من الحيرة وهو انه يتضاد بمحق القلب ثم اختلف القائلون بانه معنى فقال الشيخان ليس بمقدور لنا وظاهر كلام ابي القسم انه

مقدورًا لنا لجعله الشكر من فعلنا متوليا عن الشرب وا حلف كلام ابي عبد الله فيما ذكره لجعله مقدورًا لنا وتارة تمنع
من ذلك قوله ونبعد فلو نفيد العلوم لما احتاج احدنا الى تكرار الدرس ليعلم لانه او رأى الشيء دفعة واحدة يعلمه وكذلك اذا
سمعه من غيره مع انا نعلم انه لا يحفظه ولا يثبت علمه به الا بعد ان يكرره مرات اكثره في الاغلب قوله ولو وجب فيمن سمع شيئا
ان يحفظه ولا يزول عنه الحفظ سقيما وقد يكون حفظ النظم والنثر وهو علم بكيفية ترتيب الالفاظ والحروف والاشكال في
حال ما سمعه يحصل له ذلك العلم فكان يجب الا يزول وحفظ ما يقع وسبق من الامور يعلمه بوقوع امارات يتنبه على كيفية
يحصل عنها العلم فصل فما يحتاج العلم الى العلم اما لكونه اصلا له كاحتياج العلم بالحال الى العلم بالذات الى آخره واعلم
انا لا نفرق في هذه القضية بين العلم وسائر الاعتقاد فان اعتقاد المعتقد جهلا او تقليدا الصفة يحتاج الى اعتقاد الذات
وقد يحتاج العلم الى غيره من العلوم لغير هذا الوجه وهو العلم بخفي الكلام فانه يحتاج الى العلم بجليه وكذلك جلي الحساب
ودقيقه والمعلوم انه لا يمكن من لا يعلم جلي الكلام ان يعلم خفيه ولا يشارك الاعتقاد هنا العلم لانه يمكن ان يعتقد خفي الحساب وان
لم يعلم ولا يعتقد جليه قوله واما لكونه طريقا اليه الطريق ههنا بمعنى الدليل ولهذا لا يدخل هنا العلم الضروري قوله ولهذا يصح
ان يخلق الله فينا علما ضروريا بكونه موجودا وان لم نعلم كونه قادرا اعلم ان اصحابنا قد ذكروا انما لم يكن حقيقة من الصفات ولا
جاريا مجرى الحقيقة فيها فانه يصح ان يخلق فينا العلم بتلك الصفة قبل العلم بتلك التي ليست حقيقة فيها ولا جارية مجرى الحقيقة
فالاول مثاله كونه موجودا فانه يصح ان يخلق فينا العلم به قبل العلم بكونه حيا وقبل العلم بكونه قادرا وعالما ومريدا وكارها
وكذلك يصح ان يخلق فينا العلم بكونه مريدا قبل العلم بكونه كارها والعكس والثاني كل صفة كانت حقيقة في صفة او جارية مجرى
الحقيقة لها فانه لا يصح ان يخلق فينا العلم بالصفة الحقيقة قبل الصفة التي هي حقيقة فيها او جارية مجرى الحقيقة لان
حقيقة الشيء نفسه ولا يصح العلم بالشيء مع الجهل بماهيته ومعناه مثال الصفة التي هي حقيقة في الاخرى الصفات الاربع فانها
حقيقة في الصفة الاخص وكذلك كل واحد منها لان حقيقتها الصفة المقتضية للصفات الاربع المذكورة وان حقيقتها بواحدة
منها كفى وكذلك كونه حيا مع الصفات التي يصححها لانك تقول حقيقة الحي المختص بصفة لكونه عليها يصح ان يقدر وكذلك سائر
ما يصححه كونه حيا ومثال الصفة التي تجري مجرى الحقيقة ما نقوله في كونه قادرا مع كونه عالما ومريدا وكارها فان كونه
قادرا يجري مجرى الحقيقة فيها اذ تذكر في حقيقة كونه عالما من يصح منه الفعل المحكم وفي كونه مريدا من يصح ان يوقع افعاله على
الوجوه المختلفة وفي كونه كارها من يصح ان يوقع كلامه نهيا او تهديدا فكانت القادرية تجري مجرى الحقيقة لها لان احكامها
من صحة وقوع الفعل المحكم وصحة وقوعه على الوجوه المختلفة وصحة وقوعه نهيا وتهديدا فرع على حكم كونه قادرا وهو صحة
الايجاد للمقدور مطلقا هذا ما ذكروه وللناظر فيه نظر فصل والعلوم قد تتماثل وقد تختلف ولا تتضاد لاستحالة تعلق
العلم بالشيء لا على ما هو به وذلك شرط التضاد اذ لا يضاد العلم المتعلق بالشيء على ما هو به الا ما يتعلق به لا على ما هو به فاما اذا
تعلق الثاني به على ما هو به فهو مثل الاول والاعتراف بعدم التضاد في العلوم اتفاقي اذ لا يحتمل احدا انه لا ينفي فانهما متضادان مع انهما
جهلان اذ لا اصل للبقاء فضلا ان يحكم عليه بالبقاء او عدمه قوله باتحاد المتعلق والوجه والطريقة والوقت مثاله العلم بقدوم زيد
راكبا من جهة العشيرة وقت الظهر فالمتعلق نفس زيد والوجه قدومه راكبا او ماشيا والطريقة من جهة العشيرة او وجه
والمتابعة الجملة او التفصيل فاذا تعلق علمان تزيد على هذا الحد فهما مثلان ودليل تماثلهما ما ذكره من الاتفاق في اخص ما ينبئ
عن صفة الذات وهو التعلق على اخص ما يمكن ولما كان منبئا عن صفة الذات لانه يكشف عن الصفة المقتضاة اذ هو من احكامها على ما
سيأتي وهي تنبئ عن مقتضيها وهي الصفة الذاتية فاذا كان التعلقان على اخص ما يكون كشفا عن صفتين مقتضاتين متماثلتين وهما كشفا
عن صفتين ذاتيتين متماثلتين وذلك هو معنى التماثل بين الذاتين وتماثل موجبهما وهما الصفتان الموجبتان عنهما لكن من جهة تماثل الذاتين
جهة تماثل الصفتين واطلاق التماثل على الصفتين مجاز اذ التماثل الحقيقي انما يثبت في الذوات ونفي الضد الواحد لهما ولو كان العلمان
لم ينفهما لما تقدم ومعلوم انه اذا طرئ عليهما مع حضور لهما الحي واحدا وجملة واحدة نفاهما لانه يحيله ومن ادلة تماثلهما عدم امكان

الاشارة الى ما يوجبهما اختلاف فيهما فان تغاير متعلقهما كالعلم بقدوم زيد والعلم بقدوم عمرو او تغاير الوجه كالعلم بقدومه راكبا والعلم
بقدومه ماشيا او العلم بالله قادر والعلم بانه عالم او العلم بان العالم محدث والعلم بانه لا بد له من محدث او نحو ذلك او تغايرت
الطريقة كالعلم بان هذا زيد بعينه والعلم بانه من جملة العشرة او تغاير الوقت كالعلم بقدومه بعد الظهر والعلم بقدومه وقت العصر
واشتراط الوقت يرجع الى المعلوم لا الى العلم فانه لو علم قدومه وقت الظهر بعلوم تعلقه في اوقات متغايرة لم يقتض ذلك اختلافهما
لكن اذا علم ذلك قدومه وقت العصر وعلم قدومه وقت الظهر صار مختلفين فتغاير العلمين من احد هذه الوجوه يقتضي اختلافهما
ودليله اختلاف موجبهما وعدم نفي الضد الواحد لهما وامكان الاشارة الى ما يتعلق به اختلافهما وعلى هذا ونحوه تتباين المتعلقات
من المعاني والصفات قوله ولا يشترط اتحاد الوقت بناء على مذهبه الى اخره اعلم ان ابا هاشم ذهب الى ان العلم بالشي كان على صفة اذا
قارنه العلم بانه لم يتغير علم انه عليها في هذا بذلك العلم الاول مع اختلاف وقت المعلوم كالعلم بانه تعالى كان عالما في الازل والعلم بانه
لم يتغير الان فالمتعلق بالعلم الاول بانه الان عالم ومثاله الواضح ان يعلم احدنا الان ان زيدا في الدار ثم يقف الى الغد ويعلم انه
لم يخرج منها فهو يعلم بالعلم الاول انه فيها اليوم وقد خالفه المشايخ في ذلك وقالوا بل هما علمان لتغاير وقت متعلقيهما ولهذا
لا ينفيهما الضد الواحد وسواء قدر بان العلم باق او غير باق وفي جعل المصنف مذهب ابي هاشم هذا مبنيا على مذهبه في
نفي الاعتقادات نظر فانه مذهب مستقل لا يستلزمه القول بنفيها ولهذا لم يوافقه فيه من يوافقه في القول بنفيها ولا هذه
المقالة موقوفة على القول بنفي الاعتقادات فانه يصح ان يذهب اليها على وجه من لا يقول بنفيها **فصل** وكل علم حسن
عند ابي هاشم وابي الهذيل وخالف ابو القسم وكذا ابو علي وقاضي القضاة على ما حكاه الحاكم عنهما قال ابو علي وابو القسم ولا يبعد ان
يكون قبيحا من العلوم ما قصد به وجه قبيح وكذا قال ابو علي اذا قصد بالنظر وجه قبيح كالنظر في السحر للعمل به والشبهة
لاعتقاد مقتضاها وللتلبيس بها ثم ولد ذلك النظر العلم فان النظر يقبح لاجل القصد ويقبح العلم تبعا بناء على ان القصد يؤثر
في القبح فان قبح السبب يؤثر في قبح المسبب وحسنه لو اثر في حسنه قوله الذي يقبح هو القصد في الاول يعني العلم اذا قصد
به وجه قبيح ولا يقبح العلم لاجله كما قاله ابو علي وابو القسم لان القصد في الاول يعني العلم اذا قصد به وجه قبيح والنظر
العلم لاجله كما قاله ابو علي وابو القسم لان القصد تابع ولا اثر للارادة الا في وقوع الكلام خبرا ونحوه من الوجوه واما
في كون الفعل قبيحا فلا لانه اما ان يعتبر في قبح المراد مع الارادة الوجه الذي لاجله يقبح اولا ان اعتبر فهو المؤثر في القبح
دون الارادة وان لم يعتبر وجه القبح فقد يحصل الحسن قبيحا للارادة فقط فيلزم في كل ما تعلقت به ان يقبح وفيه نظر فليتامل
وقد وافق القاضي وان قال بان في العلوم ما هو قبيح ابا هاشم ههنا واعترف بان الذي يقبح هو القصد ووجه قبحه كونه
ارادة لقبيح وهو التلبيس قوله والتمكن في الثاني اراد بالثاني العلم بالصعاب والعلم بما معه يمكن المعارضة فقال ابو هاشم العلم
بذلك حسن وانما القبيح تمكين الله من العلم باعيان الصعاب ومن ايراد الكلام الذي يبلغ في الفصاحة رتبة القران قال ابو
هاشم ولو حصل العلم بما يمكن معه المعارضة وجاز تعذر والله تعالى من حصل له عن ايراد الكلام الذي يكون معارضا للقران
بضرب من القسر لم يكن خلق الله العلم بذلك الا حسنا اشل لا يتمكن من ايراد الكلام الذي يكون معارضا للقران لخرس به
ولا من الكتابة لشلل يده كان في خلق العلم فيه مع كونه على هذه الحال غرض وان كان يعلم ولو خلق هذا العلم في اخرس اشل
مع انه لا غرض فيه لم يكن عبثا والعبث قبيح ولو علم الله انه يعتقد عنده اللبس يكون قبيحا قوله ويمكن الجواب بان العقلا يحسنون
الاقدام على كل علم على الاطلاق ولو كان فيها ما قبح لم يلزم الشرع هذا الجواب فيه نظر لان اكثر ما فيه المنع عن ان يكون في مقدورنا
من العلم ما هو مفسدة اذ لو كان لوجب ان ينبه الشرع عليه كما نبه على قبح الزنا لكونه مفسدة فاما ان يمتنع ان يكون في مقدور
الله تعالى من العلوم ما هو مفسدة فلا لان الله لا يجب ان ينبهنا على ما لو فعله لكان قبيحا او مفسدة وانا نجوز ان يكون من فعله حرام
الا ان يكون في مقدوره ما هو مفسدة لا ان يكون في مقدورنا والذي قاله في تذكرته ما لفظه وفي الجملة فغير ممتنع
ان تعالى اذا علم من حال العبد انه اذا فعل فيه العلم ببعض الاشيا فسد عنده ان ذلك يقبح لا محالة وان لم يفعله لشي

ويصح ان يشتمله سعيد نفعه ايانا اعتيان الصغاير لانه من اعظم المفاسد انتهى فاما من مقدورنا فقد صرح بمثل كلام المصنف هذا في افعال
ما الفظه ولا يمكن ان يقال ان فيما يقدر عليه من العلوم والحال هذه ما يقبح للمفسدة لانه لو كان كذلك لوجب ان يتعرّى حاله بتجنبه انتهى
فقد ثبت اذا ان جواب المصنف على ابن متويه غير سديد والا لما خالطه ويمكن ان يجاب بانه لا شي من العلوم الا وهو داخل تحت مقدورنا
فاذا جوزنا انه مقدور القدم من العلوم ما هو قبيح ومفسدة فكل علم تقدرّض الكلام فيه فيصح نقدر على حسنه ومثله فيجب بيانه
لنفرّ عنه عند امكان فعله لحضور اسبابه وقد يقال لا يلزم من كون علم من مقدورنا انه لو خلقه كان مفسدة كون مثله من فعلنا
وما يدخل في حسنه تحت مقدورنا مفسدة فليس ذلك من لوازم التماثل ولعل المفسدة لا تحصل الا مع كون ذلك العلم تحت تصرّف الذي حصّل
له مدفوعا اليه ويكون ضروريا حليا لا يدخل التشكيك عليه قال ابن متويه فيجب ان يكون حسن العلم مثلا وطلبنا سببا وجوه
القبح عنه وليس يمكن ذكر وجه سوى المفسدة فان الظلم والعبث لا يتاتيان فيه وان كان يمكن ان يكون عبثا بان لا يتعلق الله فينا
ارادة بما اضرّنا ممنوع عن يعني عن فعل ضده الذي هو الجهل فانا ونفعل احدنا العلم بما شاهده يعني فانه عبث لا فايدة
فيه واعلم ان الصحيح امكان ان يكون في العلم ما هو قبيح ومما احتج به اهل هذا القول منعه صلى الله عليه وسلم العلم بالخط والشعر
ومنع الظلم بوجه حاجة الحيوة الى الروح ومنع العلم بوقت القيمة قال المهدي عليه السلم لكن لا نعلم قبح فيحتمل الى العلم والنظر
الا شيئا اذ لا طريق الى المفاسد سواه وقد احتج ابو هاشم على انه لا قبح في العلوم بانه لو قبح علمنا الشي لكان كوننا عالمين
صفة نقص لان المعنى الموجب لها قبيح ومعلوم ان الله تعالى عالم به فيلزم ان يكون حاصلا على صفة نقص واجيب بانه لا يلزم من قبح المعنى كون
الصفة الصادرة عنه صفة نقص ولهذا لو خلق الله فينا القدرة على حمل الجبال ونحوه من الخوارق لكانت هذه القدرة قبيحة
لان فيه نقض الدلالة المعجز ولا يلزم ان يكون كوننا قادرين على ذلك صفة نقص لان الباري قادر على ذلك فكان يلزم كونه
حاصلا على صفة نقص **فايدة** قال ابن متويه بنا على اصل ابي هاشم ما خرج من العلوم عن الوجوب فلا يكون حسنه
بمنزلة حسن المباحات بل يختص بوجه زايد والاولى ان العلم منه واجب ومندوب وما هو بصفة المباح وما هو بصفة القبيح

فصل ويصح ان يعلم المعلوم الواحد بعلوم كثيرة على ما ذهب اليه الجمهور وهو بنا منهم على
ما تقدم فلا وجه لما ذكره على صحة وجود المتماثلات الكثيرة في المحل الواحد وقد خالف فيه على سبيل الجملة ابو القسم والاسعديه وسطل قولهم ان المثلين
لا تنافي بينهما ولا ما جرى مجراه واذا صح وجود المختلفين في المحل الواحد لعدم التنافي فاولى ان يصح في المثلين والذي ادى السح
ابا القسم الى ذلك ما ذهب اليه من ان الذات الواحدة لا يجوز ان تنفي اكثر من ذات فالزم ان لو وجد في محل واحد جزان من البياض
لم طرا عليهما سواد ان ينفي احدهما دون الاخر فيكون المحل اسود ابيض انه ليس بان ينفي احدهما اولى من الاخر بحسب قال
بانه لا يجوز ان يوجد المثلان في محل واحد قوله بنا على اصله في امتناع تشكيك الساكن فيه نظر لان الذي ادى ابا علي الى القول
بصحة تشكيك الساكن ما ذهب اليه من ان السكون يتولد عن حركة موجودة في محله فيستحيل ان يحصل القادر سكونا
ثانيا الا بعد حركة المحل واستفا السكون الاول لكن يقال له هذا المانع في السكون المتولد فما قولك في السكون المبتدا فان
هذه العلة لا توجد فيه فهذه العلة لا تتاتى في العلم ولولا ما ذكره ابن متويه في حق ابي علي لحكمنا بان قوله كقول ابي القسم في امتناع
وجود المثلين لانه طرد ذلك في مواضع كثيرة كجمع الجمع ونحوه لكن قال ابن متويه الظاهر من قول الشيخ ابي علي تجويز وجود
المثلين في المحل الواحد بل العلة الذي يبتني اصل هذا الباب قوله لان سكون النفس لا يحتاج هذا جواب عن سوال مقدر بعد تقديره ان
يقال يلزمكم على قولكم ان احدنا يعلم المعلوم الواحد بعلوم كثيرة وكونه يجد من نفسه لها على العلم الواحد بل العلم الذي يبين اصل هذا
ومعلوم ان احدنا الواحد منا اذا نبي بان زيدا في الدار لم يجد فرقا بينه وبين اخبار واحد اذا لم يكن اخبارهم مستندة الى المشاهدة فلو حصل
له عند خبر كل واحد علم على ما يذهبون اليه وجب ان يجد الفرق ومعلوم خلافه ويتقرر الجواب ان الفرقة راجعة الى سكون النفس
وهو حكم لا يتزايد بتزايد العلوم فكان حصوله مع العلم الواحد والعلوم الكثيرة على سوا وايضا فان احدنا قد يتدبر الشي
بارادات كثيرة ولا يجد فرقا بين ذلك وبين ان يريده بارادة واحدة على ما نصّوا عليه ويرد عليه سوال وهو ان يقال

الى المنع

ان العلم

ان العلم علته في سكون النفس والسكون حكم من حكمه ومن حق العلة حصول معلولها عند حصولها وهذا اصل متفق عليه وعلى
ان احكامها لا تتوقف على وجدتها وعدم وجود غيرها واذا كان كذلك لم يكن بد من تزايد سكون النفس بتزايد العلم وقد ذكر الشيخ
الحسن في الكشف ان طمانينة القلب قد تتزايد لكثرة طرق العلم وجلائها وظهورها وقد تتزايد لكثرة اجزاء العلوم وهذا
الطرق والا خبر صحيح واما قوله لكثرة طرق العلم ففيه نظر لان ذلك لا يوثر في احكام العلة ولو جاز ان يوجب العلم الواحد لكثرة
طرقه وجلائها اكثر من سكون واحد لتعدى ولا خالف فكان يلزم انحايه لما لا يتناهى على اصولهم والذي اشار اليه من تزايد
سكون النفس عند جلاء الطرق وكثرتها تغيرا لجمهور عنه بجلاء العلم ولا يجعلونه تزايدا في السكون قوله فاما الجلاء
فالمرجع به الى كثرة الطرق لا كثرة العلوم يعني فلا يتوهم متوهم ذلك ونظر انه لكثرة العلم والمراد بالجلاء ما يجده احدنا من نفسه
من التفرقة الحاصلة له بين بعض الضروريات وبين بعض وبين الضروري والمكتسب ذكره ابن متويه وان وان اعيادة عن ذلك
وانما يحيل احدنا على ما يعرفه من نفسه وكان لا يرجع بالجلاء الى الكثرة في العلوم لا يرجع به الى امتناع نفي العلم عن النفس اذ
الضروريات تشترك في ذلك وبعضها اجلى من بعض و في قوله رحمه الله الى كثرة الطرق تسامح في العبارة لان الضروري اجلى
من المكتسبات وان حصل من طريق واحدة وحصلت من طرق شتى انه لا يتصور ان يكون ثم علم حصل عن طرق وكثيرة لا بكل
طريق يحصل عندنا علم منفرد فكان الاولى في العبارة ما قاله ابن متويه واما الجلاء في العلوم فلا يرجع به الى الكثرة فقد يكون
الجزء الواحد اجلى من الاجزاء الكثيرة فصار جلاء وما يحسب الطرق التي عندها يقع الجلاء فلهذا كان العلم الواقع عند الادراك
اجلى مما يقع عند الاخبار **تنبيه** اعلم انه وان صح في بعض العلوم ان يوصف بانه اجلى من غيره فلا يصح ان يوصف بانه
اصح من غيره لان العلوم مشتركة في تعلقها بالشي على ما هو به ولا ذكر معنى الصحة ولا تفاصل بينها في هذا قوله فمعناه في احد
قولي ابي علي كثرة معلومه كقولهم اقدر يعني فانه يفيد كثرة قدرته لا انه يقدر انه يقدر على ما يقدر عليه الاخر وما لا يقدر عليه
اذ مقدور بين قادرين محال ولا يرجع به الى ان مقدوراته اكثر لان القدرة الواحدة تتعلق بما لا يتناهى فمن صار قادرا بقدرة
واحدة فمقدوراته لا يتناهى كما ان مقدورات من قبل فيه انه اقدر لا يتناهى الا اذا قيل في حق الله تعالى انه اقدر فلا يفيد كثرة مقدوراته قطعا
اذ ليس قادرا بقدرة وهو يقدر من الاجناس على ما لا يقدر عليه غيره والمراد كثرة مقدوراته قطعا ويصح ان يقصد في قولنا
زيد اقدر من عمرو ان مقدوراته اكثر بمعنى انه يصح انه يفعل في الوقت الواحد اكثر مما يفعله عمرو واعلم ان هذا هو القول الاول لابي علي
فلما راى ان احد العالمين اذا علم الشي بعلم واحد ضرورة او استدلالا وعلمه الاخر بعلوم كثيرة لا تاثير لهذه الزيادة في كونه اعلم رجع
به الى كثرة معلوماته ومما يوضح ذلك ان احدنا اذا علم شيئا بعشرة علوم وعلمه غيره بعلم كان هذا اعلم من ذلك مع ان ذلك
اكثر معلوما وقد ابطل قوله الثاني بان افعل للتفضيل ولو علم احدنا عشرة معلومات وعلم الاخر تسعة معلومات غير تلك
المعلومات لم يصح وصف الاول بانه اعلم وان كانت معلوماته اكثر فيكون الاولى ما قاله ابو هاشم **فصل** وليس يجب اذا علم
احدنا الشي ان يعلم انه عالم به بل الطريق الى ذلك عموم مقام العلم خلافا لابي علي وحقيقة ذلك وجهان قولك احدنا لا يقطع على انه من
اهل الثواب قال لانه اذا كان من جملة تكليفه انه اذا اتى بما يجب عليه من المعارف ان يعلم انه عالم بها ويجب عليه ايضا ان يعلم بانه
عالم بها وهلم جرا لم ينته الى حد الا ويجب عليه العلم ولا يمكن من معرفة اداء ما كلفه قال الجمهور وهذا باطل لان فيه تكليف
احدنا بما لا يمكن من معرفة تحصيله ومن شرائط التكليف تمكن المكلف من العلم بالاداء لما قد اوجب عليه اذا فعله فالواجب يكفي
غالب الظن وهذه مناز عة له في تعليله لا في اصل المسئلة وهو كون احد لا يقطع بانه من اهل الثواب فهو متفق عليه وانما الخلاف
على علته فهو صحيح **تنبيه** اعلم ان عبارة المصنف في هذا الفصل توهم بان ابا علي يقول انه يجب على الواحد منا ان يعلم في
كل شي علمه انه عالم به وليس بصحيح وانما قال ابو علي ذلك عنها وجب علينا العلم به كالعلم بالله فكان الاولى في العبارة ان يقال وليس
يجب على الواحد منا عقلا ولا شرعا اذا علم ما كلف العلم به ان يعلم انه عالم به ومما توهمه عبارة المصنف ان ابا علي يقول ان ذلك يجب
لمعنى لا بد من وقوعه كما قال ابو القسم ان احدنا اذا علم الشي فلا بد ان يعلم انه عالم به من جهة الوقوع لا من جهة الوجوب وليس

كذلك من قول ابي علي وقد ابطل الجمهور كلامه بان السوفسطائية يعلمون المشاهدات ولا يعلمون انهم عالمون بها والشبهة يعلمون
مخبر الاخبار المتواترة ولا يعلمون انهم عالمون بها واذا كان كذلك ولا يعلم انه عالم الا بسكون النفس فيثبت بذلك ان يعرف حصول سكون النفس
له وانه لا يحصل عن شيء من الاعتقادات سوى العلم فيعلم حينئذ ان اعتقاده علم

فصل في العقل

عندنا مجموع علوم ضرورية
اعلم ان الكلام في العقل يشتمل على ست فوائد الفائدة الاولى في بيان حقيقته الثانية في بيان تعلقه الثالثة في الدلالة على انها العقل الرابعة
في ذكر الخلاف فيه وابطال قول المخالف الخامسة في بيان محله السادسة في بيان طرق ما يدرك به شرفه اما الفائدة الاولى فله في اللغة
معان كثيرة احدها العلم بموارد الشيء ومصادره وهو ضد الحمق الذي هو الجهل الثاني المنع ومنه سمي عقال البعير عقالا لما كان
يمنع من الذهاب الثالث الحفظ ومنه قول الشاعر تبغي عقالا فلم يترك لنا سبدا فكيف لو قد سعى عمرو عقالين كذا قيل وفيه
نظر الرابع رأس الشيء ومنه سميت الجبال معاقل وسمي الوعل عاقلا لسكونه رؤوس الجبال ذكره بعضهم الخامس الدية قيل سميت
عقالا لان القاتل يحقن بها دمه وقيل لما كانت الابل تعقل في فناء ولي المقتول واما حقيقته اصطلاحا فما ذكره رحمه الله ووجه التسمية
ايضا ما ذكره وقوله الحي من اختص بها اي الحي من حصلت له وحلف فيه لان المراد اختص بها دون غيره وقوله على بعض الوجوه احتراز
من الحجي كالمحتضر واهل الاخرة فان تلك العلوم وان حصلت لهم لم يصح توجه التكليف اليهم لان التكليف بنا في الالجا وليس فيه بغيضا
على اهل الاخرة وقد اعترض على هذا الحد بان قيل ان كمال العلوم هذه التكليف نفسه فكيف يقال يصح توجه التكليف الى من اختص
بها مع انه من اختص بها فقد صار مكلفا فمن يتوجه شيء اخر واجيب بان التكليف يستعمل في حصول هذه العلوم وفي الامر والنهي
والمقصود هاهنا توجه التكليف بوجه الامر والنهي وارادة الطاعة وكراهة المعصية وقد قيل في حد العقل العلوم الضرورية
التي يمكن معها حصول العلوم الاستدلالية قيل وهذا حد صحيح وله شبه باصل الوضع لانه يمنع العاقل من فعل القبيح ما ينفع
معه من المضار وعنه ويمنع من ذهاب ما اكتسبه من العلوم واما حقيقته في العرف فما ذكره رحمه الله والمراد بالحقيقة العرفية ما استعمله
اهل اللغة في غير ما اصطلحوا عليه في الاصل ودل عليه عرفهم فصار اسبق الى الافهام كالدابة والقارورة والوقار الحلم والرزانة
قوله وعلى هذا يقال فلان لا عقل له يعني مع اختصاصه بالعقل الاصطلاحي وثبوته له فالمقصود حينئذ نفي العقل العرفي لا الاصطلاحي

واما الفائدة الثانية وهي في تعداد علوم العقل فتعدادها على ما ذكره المصنف وزاد الحاكم وابن متويه على ذكر قال الحاكم
وهي اي تلك المزيدة مستندة الى ضرب من الاختبار وهو ذلك نحو العلم بتعذر حصول جسم في مكانين وان الجسم العظيم لا يحصل في
ظرف صغير وانه يستحيل حصول جسمين في مكان واحد وقال ابن متويه هي العلم باستحالة حصول الجسم في الوقت الواحد في مكانين
والعلم بانه يتعذر عليه خاصة تحصيل جسمين في مكان واحد قال ويجب ان يثبت ولده او صديقه وقد صحبهما وعاشرهما الدهر
الطويل اذا غابا عنه مدة رآهما وعدّ ابن متويه وغيره من علوم العقل العلم بالامور العظيمة فيما قرب العهد ولم يذكره المصنف فيتما يستقل
من علوم العقل بالجملة من قبل علم المشاهدة قوله العلم باحوال الاشيا على المشاهدة الجملة يعني ولا يشترط التفصيل وهو ان يعلم
انها ذوات وصفات راجعة الى الجملة وليست باحكام ولا راجعة الى المحل وقد ذكر معلوم بالدليل واحوال الحي عشرة وكونه حيا قادرا
لا يوجدان من النفس بل يعرفان باحكامهما وما عداهما يستند الى ما لا بد من ان يجده من نفسه ولو لم يعلمه لم يكن عاقلا ككونه مريدا
ومنها ما يسهو عنه فاذا علمه فعلمه به ضروري ككونه مشتهيا فانه قد يكون مشتهيا للشيء لا يدرك حتى يدركه او يذكره
خلاف كونه مستندا وقد اشار الحاكم الى مثل التفصيل قوله ويدخل فيه الخبرة يعني لكون العلم الحاصل بان القطن مثلا يحترق
بالنار والزجاج ينكسر بالاحجار لا يكون الا بعد تقدم المشاهدة لذلك فكلام المصنف هاهنا يشعر بانه يدخل المشاهدة طريقا
الى هذا العلم والصحيح على اصولهم ان المشاهدة ليست بطريق هاهنا وان علم الخبرة في حكم المبتدا وهو مذهب المتقدمين من المعتزلة
وظاهر كلام السيد الامام وذلك لانا مرجح الطريق والمنظر واليه ان يتعلقا بذات واحدة وليس كذلك الخبرة والعلم الحاصل
عقيبها فانا اذا شاهدنا زجاجا ينكسر بحجر او قطنا يحترق بنار علمنا ان كل زجاج ينكسر وان كل قطن يحترق بالنار
فالعلم يتعلق بكل قطن وزجاج على سبيل الجملة والمشاهدة التي هي الخبرة متعلقة بهذه العين من الزجاج ومن القطن على التفصيل

والذي

والذي ذهب اليه المتأخرون ان علم التجربة عن طريق فانه لولا مشاهدته الفلز يحترق بالنار ما علم ذلك **قوله** ويدخل فيه العلم
اي في العلم بالمحسوسات العلم يتعلق العقل بفاعله يعني بفاعل المعنى فانك لا تعلم تعلقه به الا بعد ان تشاهده يقع بحسب
قصده وداعيه **قوله** فلا وجه لعدّ هذه اقساما مستقلة يعني على ما جرى في كتب علم الكلام لانها تدخل تحت العلم الحاصل عن
المشاهدة **قوله** العلم بخبر الاخبار المتواترة اعلم اولا ان الخبر المتواتر عبارة عن خبر جماعة يحصل العلم الضروري عند
خبرهم لاجله قلنا الضروري احترازا عن اجماع الامة فانه يحصل عنه علم استدلالي فلا يدخل خبرهم باب التواتر ما هو كذا او
عن ذلك في الخبر المتواتر وقلنا عند خبرهم لاجله احترازا من ان يحصل العلم الضروري عند خبر واحد او اسمع ما اخاره
من رضى باسمه والطعام والطاهر به فانه لا يسمى متواترا لانه وان حصل العلم عنده فلم يحصل لاجله وشروط حصول العلم
بالخبر الا يكون قد سبقه العلم الضروري ذكره الرازي وهو شرط يرجع الى المخبَر وان يكون في المخبرين كثرة بحيث لا يجوز
تواطؤهم على الكذب واختلف في حدها فالصحيح انها حمسة واكثرها لا حد له وقيل اثنا عشر وقيل عشرون وقيل اربعون
وقيل سبعون وقيل بل ثلاثمائة وبضعة عشر وان يكون المخبر مستويا في الطرفين والوسائط او مقاربا لها اذا لم يكن المخبرون هم
المشاهدين وان يكون خبرهم مسندا الى المشاهدة لان يكون خبرا عما علموه بدلالة فهذه الشروط الصحيحة لا غنى عن
حصولها لحصول العلم الضروري لاجل الاخبار اذا عرفت هذا ففي العلم الحاصل من الاخبار المتواترة خلاف من جهات الجهة الاولى
قالت السمنية لا يحصل لنا العلم اصلا عن الاخبار المتواترة واكثر الناس على خلافه قال ابن حموية وهذا كخلاف السوفسطائية
فلا يتوجه لا يورد جدلا فيه **الجهة الثانية** ذهبت البغدادية وابو الحسين والغزالي والجويني الى ان العلم الحاصل عند الاخبار المتواترة
حاصل عن النظر في احوال المخبرين واوصافهم من كونهم كثرة لا يجوز عليهم التواطؤ وان خبرهم مستند الى المشاهدة وليس بضروري
واطبق الجمهور بان حاصه الضروري حاصل فيه وهو عدم تمكننا من نفيه بشك او شبهة وكان يلزم على قولهم الا يحصل للعامي
العلم بمخبر الاخبار المتواترة لعدم درايته بشروط المخبرين وما يعتبر فيهم ولا للصبي ولا لمن لم يختبر من العقلاء النظر في احوال
المخبرين ان احدنا لا يجد بنفسه بالظنون وجدها سعة عليها النظر في ذلك كتعذر النظر في المشاهدات **الجهة الثالثة** اختلف
القائلون بانه ضروري وهم الاكثر فمنهم من ذهب الى انه معدود في كمال العقل وهو مذهب ابي علي وصححه الحاكم وظاهر كلام
المتأخرين والاكثر المائلين اليه وذهب ابو هاشم الى انه غير معدود في كمال العقل وان كان قد عده في بعض كتبه من علوم العقل لكن
الذي صح من مذهبه عدم عده واحتج ابو علي بان احدنا لا يصح ان يكون في بلد له جانبان يسمع وهو في احدهما على طول الدهر بالجانب
الآخر لا يعلمه فيجب ان يكون هذا العلم معدودا في كمال العقل واعترضه ابو هاشم بان هذا انما يجب الا ان تثور كالنفس سمعية متعلقة
بالاخبار نحو العلم بمكة والعلم بالنبي والقرآن وليس عن اصله هذا بواضح لانه يمكن هذا بوجه حصول العلم فما كان علينا فيه يكلف
لا ما ليس فيه تكليف انه من العقل في احدنا العلم بذلك فلا تكلف عليه فانه يتعلق بخبره كمن لم يبلغه الخبر واحتج ابو هاشم
بانه لا وجه يقتضي المنع من حصول العلم العقلية من دون العلم بخبر الاخبار فيجب جواز انفرادها عنه واذا كان كذلك لم يعتبر فيها
كان العلوم المكتسبة لما صح ذلك فيها لم يعد من علوم العقل وهو احتجاج ضعيف لان علوم العقل لا يجب حصولها معا ولا يجب فيما
كان منها الا ينفك عن شاهدها وهو معارض بخبر الخبرة فان ما ذكره حاصل فيه واحتج ايضا بانه لو كان من كمال العقل
لحصل عند اول خبر ولما وقف على التكرار واجاب عنه الحاكم بان قال في اذا كان يحتاج الى التكرار لم يكن من كمال العقل ويجوز ان يكون
ضروريا ويحتاج الى التكرار كالصنايع وكالمحفوظ وفيه نظر وقد اجاب ابن متويه بهذا الجواب بعينه وهو بناء على ما
شرحه في التذكرة من ان من علوم العقل ان يحفظ عند الدرس الكثير والممارسة الطويلة قال فلا يجوز في كامل العقل
ان يقرأ اسم مركبا انيه او سنام السعر الدور مرة فلا يحفظها او يمارس صنعة طول عمره فلا يعرفها فانه يخرج عن
علوم العقل مع حاجته الى التكرار صح الجواب والا فلا **قوله** خلا والخبرة والتجربة يعني فان المشاهد هو الذي حصل
له العلم فكان من قسم العلم بالمحسوسات **قوله** اذا عرفت انه ضرورة خبر من خطأ ان اليه الحكم فانه وان على لم يجب

يكون العلم بفقدها فيه ضرورة وتارة بان لا يعلم ذاته الا بالاستدلال والذات لا تعلم استدلالا الا وصفتها ضرورة على ما تقدم فكيف تعلم كونه
متبدا اضطرارا ومنها العلم بوجوب بعض الافعال الى آخره وجرحا لو في هذا الا بعد سوال الفاله شبهه فعندهم ان هذه قضايا
غير بديهية فضلا عن ان يكون ضرورية ومن علوم العقل ومع علمنا بعد رفعها عن النفس وعدم الحكم على من لم يعلمها بانه غير عاقل
لا يصح ما قالوه وشبا في هذا ما يدور ان ابيك **تنبيه** ان قيل هل يجب الترتيب بين هذه العلوم وحصول بعضها متقدما
على الآخر وجواز تأخر البعض عن البعض اولا قلنا الذي عليه اكثر الشيوخ ان ذلك لا يجب وانه لا بد من حصولها سوا وجوز معا
او تقدم بعضها على بعض فظاهر كلام ابن متويه والذي اشار اليه بعض المتأخرين ان الترتيب والتشوف انه نعم من الاول علم الا
باحوال نفسه الثاني العلم بالمشاهد الثالث العلم بانه لم يشتبه بالعين ما شاهده الرابع انه لو كان لرآناه فرتبها رحمه الله على هذا
الترتيب والتشوف وما عداها لم يتعين فيه ترتيب وحكى عن قاضي القضاة انه قال في المحيط ان اول علوم العقل ثبوت علم المشاهدة فقال
ان من ابتدأ بذلك بعد العلم باحوال النفس ويحتمل ان يجري كلامه على ظاهره لانا نرى كثيرا من الحيوانات وصغار الادميين يعلمون ما
يشاهدونه ولا طريق لنا الى انه قد سبق الفهم لهم العلم باحوال انفسهم واختلف المشايخ في العلم بوجوب بعض الافعال والعلم بحسن
بعضها والعلم بقبح بعضها هل يجب ان لا يحصل الا بعد حصول جميع سائر علوم العقل ولا يجب ذلك فقال ابو علي وابو عبد الله لا يجب تأخره
بل يجوز تأخره وتوسطه وتقدمه وقال ابو هاشم وابو علي بن خلاد يجب تأخره عنها كلها وصححه ابن متويه والحاكم قالوا والا كان يلزم ان
يكون في الناس من يعلم ما ذكرنا ولا يكمل عقله واحتجوا بحجة طويلة غير طائلة والاقرب ما ذهب اليه ابو علي وابو عبد الله **تنبيه**
آخر ذهب الجمهور الى انه يجوز حصول هذه العلوم لمن لم يحصل له شيء من امارات الادراك الشرعية العلوم وذكر الغزالي ان ذلك لا يجوز ومع
الاتفاق على انه لا يكون مكلفا بالتكاليف الشرعية قبل حصول احد تلك الامارات ولا يلزمه العمل حتى يثبت عنده شي منها قال الجمهور واذا
حصلت له علوم العقل قبل حصول بعض الامارات كان مكلفا بالتكاليف العقلية العلمية والعملية **تنبيه** آخر قد علمت ما يقوله
اصحابنا من انه لا يصح توجه التكليف الا الى من حصلت له هذه العلوم وقد علل ابن متويه والحاكم ذلك وحاصل كلامهما ان احدا لو
لم يعلم نفسه لم يمكنه العلم بحدوثها ولا حدوث غيرها وهو مكلف بذلك ولو لم يعلم صفاته لم يمكنه العلم بصفات القديم تعالى ولو لم يعلم
المدركات لم يمكنه العلم بحدوثها مع تكليفه بذلك ولو لم يعلم تأتي الفعل منه لم يمكنه التفرقة بين القبيح والحسن والحمد والذم ولا
يعلم القادر الا بعد العلم بتعلق الفعل بفاعله ولو لم يعلم علوم القسمة لم يعلم ان العالم محدث اذ لم يكن قديما ولم يعلم انه قديم اذ لم يكن
محدثا قال ابن متويه واذا ادعينا الاضطرار في علوم القسمة فذلك فيما عرفنا الذات بعينها ضرورة فاما المعرفة بدلالة فلا نعلم ذلك
فيها اضطرارا ثم لانه يقتضي ان الفروع تصير اقوى حالا من الاصل قال الحاكم واما العلم بما طريقه الاجسام فيحتاج اليه في حدوث
الاجسام والاعراض قال ابن متويه ولا بد من ان يعلم استحالة كون الجوهر في [illegible] ذاهوا واحدا من الدلالة على ان الجسم لا ينفك
الجسم ينتهي الى ذلك قال الحاكم واما العلم بمقاصد المخاطبين فيحتاج اليه ليعلم ما يتضمنه الخطاب واما العلم بالوجوب والقبح فيحتاج اليه
ليعلم ما يجب فعله وما يجب تركه هذا تحصيل ما ذكرناه فلنتأمل **تنبيه آخر** وقد اختلف في جواز التفاوت في كمال العقل تفاوتا حتى
يكون عقل بعضهم اكمل من بعض وعن بعضهم انها متفاوتة واحتج على انه لا تفاوت بان العقل عبارة عن مجموع علوم فمن حصل له
جميعها صار عاقلا ومن نقص في حقه شي منها فهو وان كمل له بعضها حصيفا فانه لا يسمى عاقلا ولا يوصف بهذا الوصف لانه من الاسما التي تتناول
الجملة وايضا فلا يثبت التكليف الا مع كمال العقل فاما مع نقص شي منه فلا وايضا فلو تفاوت لوجب ان يكون لنا طريق الى معرفة تلك
الزيادة التي يقع بها كمال العقل والذي يشير اليه كالحفظ والفهم والذكا وثمرات العقل وليس منه وكون بعض المكلفين اعلم واسخى
واصبر لا يدل على ان عقله اكمل من عقل غيره لان ذلك ليس من العقل في شي ولكنه يبنى على توطين النفس على ما دل عليه العقل وعلى
تذكر العاقبة المحمودة كالثواب **ثم اما** الفايدة الثالثة وهو ان ما تقدم تعداده من العلوم هو العقل لا ان العقل غيره ودليله
ما ذكره رحمه الله قوله فيصح انفصاله عنها ويجب ان تنفيه اضدادها اما الاول فلانه من حق كل مختلفين ان يصح انفصال احدهما عن الآخر
ووجوده من دونه ما لم يكن هناك وجه من وجوه التعلق وليس الا ان يفتقر احدهما الى الآخر او احدهما يحتاج الى الآخر وذلك يوجب

التلازم لانه يصح وجود السبب من دون المسبب والمحتاج اليه من دون المحتاج واما الثاني وهو انه يجب ان ينفيه اضدادها وهي
معلومات تلك العلوم فلا نعدم من ان الضد لا ينفي المختلف قوله لوجب ان نعدم من انفسنا حالا او حكما نستدل بها عليه اعلم ان
من اصول اصحابنا انه لا يثبت من الذوات الا ما وجدنا من انفسنا حالة نستدل بها عليه ككوننا مريدين فانا لو وجدنا ذلك من انفسنا
فاستدللنا به على ان زائدا وجوديا كذلك الحكم كسكون النفس فانه نستدل به على انا وجدناه من انفسنا وهو كوننا معتقدين
حاصل عن علم فدلالة هاهنا على اثبات حكم للاعتقاد لا على ثبوت ذات فهو خارج عن هذا الباب او علم بالمشاهدة كجسم او لون او علم بالاستدلال
ثبوت حالة او حكم فاستدل بذلك عليه ولا شيء من هذه الامور بموجود فلا دلالة على ان العقل امر غير هذه العلوم قال الحاكم فان
قيل ان كان العقل ما ذكرتم فكيف يصح ما روي انه نقل حلول العقل في الدماغ او ما روي من اخذ وكما اعطي قلنا ذلك توسع ازيد به التنبيه على
عظم شأن العقل واما الفائدة الرابعة وهي في ذكر الخلاف في العقل وابطال قول المخالفين فهي على ما ذكره المصنف قوله ويبطله
ان القوة هي القدرة هذه مؤاخذة بظاهر العبارة وكذلك قوله وكثير من المعقولات عبر من ذلك لانهم لم يقصدوا ان القوة القدرة يجوز في
ولا بالات دراك المشاهد لكنه واخذهم بظاهر عباراتهم وما ارادوا بالقوة الا الملكة ولا بالالة دراك الا حصول العلم والله اعلم قوله
ويبعد تحديد العقل بالمعقولات احالة اي احالة لحد المجهول وهو العقل على المجهول الاخر وهو المعقول وذكر ما يعيب على اهل
صناعة الحدود ان من اعمالهم الاخذ للشيء بما يتعرف من الفاظه ووجهه ان الغرض بالحد هو الكشف والابانة ومن جهل
شيئا جهل ما يتعرف منه واعلم ان المحكي هنا عن الامام يحيى الغزالي ما يقارب هذا المذهب المحكي عن جمهور اهل الجبر وهو انه قال
بان العقل قوة في القلب ويبطله بعضهم بانهما ان ارادا بذلك ما ذكرناه من العلوم فهو خلاف في العبارة لكن عبارتنا اجود من عبارتهما
وان ارادا غير ذلك لم يصح اذ لا طريق اليه قوله ويبطله لزوم ان يكون كل ذي قلب عاقلا يعني فيلزم كون الانعام والبلودة ذوي
عقول فان قيل انهم لا يخطئون بحد العقل بمجرد القلب من غير اشتراط امر اخر بل يشترطون ثبوت شكل وبنية لا يوجدان في قلوب
من نحكم عليهم بالعقل قلنا هذا تحكم فلا نلتفت اليه ومما الزمهم اصحابنا ان يكون من كبر قلبه كثر عقله فيلزم في الجمال ان يكون ذا العقل
واذا كان القلب ادق من عقول بني ادم قيل ولينتقض الشأن الا ستعصى صوره لان النوم انما يستعصى الموضوع لما كان يزيل العقل واذا
كان العقل مع القلب فليس بزايل وهؤلاء المخرجة القائلون بهذا المذهب يزعمون انا في كثير من احكام الشرع ويعهدون مذهب الهادي
ويدعون ان مطرفية شهاب الدين ينتسبون اليه من كان الذي يونجعا شيعة الهادي علم قوله الى انه جوهر بسيط ارادوا به
بالبسيط الذي لا يتجزا وليس بمتحيز حكاه بعض اصحابنا فان صح ان مرادهم ما ذكروه وما حمله عليه اصحابنا فيبطله لزوم ان يكون
الجمادات عاقلة بل لزوم ان يكون كلها عقول ولزوم ان من كثر جواهره كثر عقله ويلزم في كل جوهر ان يكون عاقلا لكن في ذلك نظر
فقد عرف ان مرادهم ما هو ما ذكروه وحمله عليه بالجوهر البسيط ما لا يتحيز وهذه الوجوه تبنا على انه هذا المتحيز فالاولى ان يقال
ما ذكروه غير معقول اذ لا يعقل جوهر غير متحيز او انه لا طريق الى ما ذكروه ولو قدرنا انه مما يعقل قوله ويمكن ان يقال ليس ما
تقدم يعني من الدلالة على ان العقل هو تلك العلوم دون غيرها قوله ان بنية قلب النائم صحيحة معتدلة يعني في الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة واللحمية والدمية وهذا هو مستند الى الحسيين البنية الصحيح وهو الا يستند اخذ هذه المقابلة على ما
يقابلها بل يكون على سواء في القلة والكثرة والراء ولا الى الحسيين انه لو الاسلم كون بنية قلب النائم صحيحة بل من الجائز ان يكون النوم سببا
لتغييرها او يكون تغيرها واقعا مع النوم اما لحصول النوم واما على طريق الموافقة لكن يقال له وما الطريق الى ما ذكرته فانه لا تجد
اشارة ما لا طريق اليه ولا دليل عليه قوله ويبعد مقاسمة للقلب على العين الى اخره الذي يظهر من عباراته ان الحسيين ان ذلك لمجرد التمثيل
لا للقياس لكنه اذا لم يكن قياسا فما دليله على ما ذهب اليه فان مجرد التمثيل لا يغني عن ايراد الدليل قوله ويمكن استعمالها في المدرك
ضربا من الاستعمال اعلم ان استعمال العين في المدرك انفصال الشعاع من نقطتيها وحصوله مع المدرك بحيث لا شائبة بين الشعاع والمدرك
ولا ما يجري مجرى الشائبة وهو ان يكون بين الشعاع والمدرك فضل يصح وقوع ساتر بينهما فيه وان لم يكن حاصلا ولا يعارضه الاستعمال
اتصال الشعاع بالمرئي لان اللون مرئي مع انه يتصل الشعاع به اذ ليس بمتحيز فاذا قلنا ويحله احلف الشرط ولا يجوز في الكاشف

والذي يجري مجرى الشائع

الواجب ان يختلف المشترط في الادراك بها قياسا على ساير الحواس ولهذا الكلام يفضل البشر بهذا الوصف وقوله ضربا من الاستعمال
الا انه ان استعمال العرض ضرب من جنس وهو الا يستعمل الا على الاطلاق بالنسبة الى ساير الحواس فلكل حاسة استعمال فاستعمال
حاسة الذوق بمماسة اللهاة المحل المطعوم واستعمال حاسة الشم مجاورتها المحل الذي له رائحة اذ لا بد في الشم من ذلك واستعمال حاسة الاذن
فتح الاذن واصاختها للسماع لا غير ذلك واستعمال حاسة اللمس ان يحصل بمحل حياته مع الملموس بحيث لا ساتر ولا ما يجري مجراه
واما الفائدة الخامسة وهي في ذكر محله فمذهب الجمهور من اصحابنا ان محله القلب لانه من جنس العلوم وقد تقرر ان محلها
القلب وانه لا يصح وجودها في غيره وذهبت الفلاسفة الى ان محله الدماغ هذا ما حكاه اصحابنا عنهم الا ان هذه الحكاية وحكاية انه
عندهم جوهر بسيط غير متجزي باطلتين فان صح انهم نصوا على ان محله الدماغ فهذا دليل على انهم يجعلون العقل من قبيل العلوم
لانهم يقولون في العلوم كلها ان محلها الدماغ واحتج اصحابنا على ان محله القلب بان احدنا يجد تعقله للاشيا وعلمه بها من ناحية
الصدر وايضا فانا نعلم مزيته على التفصيل بانه يحتاج الى بنية مخصوصة لانه من العلوم وقد تقرر حاجتها الى بنية مخصوصة اذ لو لم
يكن كذلك لصح من احدنا ايجاد العلم في يده او رجله والبنية حاصلة في القلب دون الدماغ ويقوله تعالى لهم قلوب لا يعقلون بها فانها لا تعمى
الابصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور فان قيل ان هاتين الايتين لا تدلان على مذهب المحقق فيه لان فيهما تصريحا بان القلب هو العقل
لا انه محله قلنا الظاهر وان كان على ما ذكرته فهو من باب تسمية الشي باسم محله كقوله تعالى فليدع ناديه واراد بالنادي اهل
النادي واحتجت الفلاسفة بان الدماغ اذا فسد زال العقل فدل على انه محله واجيب بانه قد تزول عند اخراج بعض الاعضا فيلزم فيما
كان كذلك ان يكون محلا للعقل والعضو وان ذلك لمناسبة بين القلب والدماغ واتصال فاذا فسد الدماغ فسد القلب ولفساده بزوال
ما يحله فيحتاج الى صحة الدماغ فان قيل وكيف هذه المناسبة مع البعد قلنا لا نسلم توقف المناسبة على الاتصال والمجاورة بل اتصال المجاري
دمائهما وارتباطهما ببعضها بعض كاف في المناسبة الا ترى الى المناسبة التي بين اللحية والمذاكير مع التباعد وعدم المجاورة فان
المذاكير اذا قطعت لم تنبت اللحية وان كانت من قبل نابتة فانها تساقط ذكره بعض المتاخرين وذكر ابن منويه ان الشعر يبقى اذا قد نبت
وكان وقوع القطع عقيب ذلك مسئلة ويعتبر فيما يقدم ان محل العقل هو القلب وانه لا يجوز حلوله في غيره لحاجته الى تلك
البنية واذا تقرر ذلك فكل حيوان اذا حصلت في قلبه البنية التي يحتاج العقل اليها صح وجوده فيه ولا عبرة بالصور والاشكال
واختلافها ولذلك اشترك الملائكة والجن والانس في حصوله مع اختلاف صورهم واشكالهم وعلى هذا قيل في نملة سليمان انها عقلت
وكذلك الهدهد وقيل ان الكلام الذي صدر منهما عن غير العقل لحصول العقل اذ قد يصدر مثله من الصبي والمجنون واما الفائدة
السادسة وهي في بيان طرف من شرف العقل فقد ذكر ذلك بعض اصحابنا وحاصل كلامه انه قد ثبت ان الموجودات اشرف من
المعدوم وما لا تاثير للصانع فيها ودلالتها عليه وعلى قادريته وعالميته وان النامي من الموجودات اشرف من غيره لاختصاصه بمزيد
احكام وبديع انتظام وغرائب في خلقه وعجيبة في صنعه وان الحيوان اشرف من غيره من النامي لما خصه الله به من حصول البلوغ
درجات الاحكام مع ما خلق فيه من القدرة والشهوة وتمكينه من الانتفاع وان العاقل من الحيوان اشرف من غير العاقل لتمكنه بالعقل
من الطاعات والعبادات التي ترقيه الى درجة الثواب التي لا ينالها غيره من الحيوانات ولتمكنه بالعقل من التفكر والنظر في ملكوت السموات
والارض وما فيهما من عجائب الصنعة وغرائب الحكمة ولمعرفته فانتفاعه وتصرفه من الامور الدينية والدنيوية ولتمكنه من الاستدلال
بالشمس والقمر والنجوم في مسالكه واوقات عباداته ولتمكنه من معرفة منشئه وخالقه والخلوص به عن ان يكون مملوكا
متصرفا عليه وما نال ذلك كله الا بالعقل ولا غرو في ذلك اذ عده المعلم من اصول النعم والجوهر الذي جعلنا من حقه به نحمد الشرا
طيبا مباركا فيه وقد يروى عنه صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى لما خلق الخلق قال وعزتي وجلالي ما خلقت خلقا هو عندي اشرف منك بك اعطي وبك
اثيب وبك اعاقب وبك آمر وبك انهى اذا عرفت هذا فالمحض به يليه اصناف الملائكة عليهم وهم اشرف العقلاء لانهم لا يعصون الله ما امرهم
ولانه يكون ذنبا مالا يفعلون اوامره ويجتنبون ما نهى عنه وبنو ادم وهم في العالم السفلي خلقه والكثير منهم قال تعالى ولقد كرمنا
بني ادم وقال لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم والحق فانهم ممن خص بشرف العقل وفضلهم على كثير ممن خلق تفضيلا

تليه

تنبيه واذ فرغنا من الكلام في العقل فلنشر الى امور تنافيه وتناقضه وهي الجنون والسكر والسهو والنوم اما الجنون فهو
عبارة عن زوال العقل فقد يكون لخلل في علومه وعدم كمالها ونقصانها وقد يكون لعارض كالصرع والاكثر على انه عرض
للانسان فيذهب عقله كغيره من الحوادث الالام وليس من الشيطان ولا استمرار الجان وقيل بل من مس الشيطان ومما يشهد له قوله تعالى
كالذي يتخبطه الشيطان من المس والجمهور ايضا يكونون الى انه على انها واخذه عليها بعقده الغرب ونزعمه من ذلك وقيل بل انه يخرج
في الجسم ومن تبتوا تراونها زمن التواتر حكايات عن المصر وعن بعض مخالطه الجان والله اعلم وقد قيل لا مانع ان تحجبه
العقل عن نفع الاخلاط والدخول ونفوذ قوته بسبب العقل فيزول لولا انه منع من ذلك السمع وهو قوله تعالى ما كان لي عليكم
من سلطان واما السكر فقيل انه سهو يعتري الانسان مع فترة ونشوة لا لعروض مرض او علة قال مولانا عليه السلام وقيل
نظمت ولا سكر ان السكران متشبث ولا يرجع به الى اسفل العلم وذلك امر موجود من النفس والله اعلم واما السهو فقد تقدم تفسيره
واما النوم فقيل حسن بن اسه والجمهور على انه سهو يعتري الانسان مع استرخا في الاعضا

فصل قوله زعم اهل
السفسطة والعنود الى انه لا يصح العلم بشي غير المصنف زعم باني وهو ما يعتقد نفسه ولعله صمته معنى ذهب واعلم
ان اهل هذا المذهب احقر من ان تشتغل الحاذق ببطلان مذهبهم وذكر كلامهم ولعمري ان مذهبهم غير جدير بان يوضع في
الاوراق ويتكلم عليه علما الافاق وهولا الذين ذكرهم المصنف يشبهون اهل التجاهل لانكارهم ما قد تحصل لهم من العلوم الضرورية
وتجاهل انفسهم وهلا اتركتهم الجهالات وهم ثلاث فرق قال ولي هولا الذين ذكرهم رجالهم واشتهروا اقتباسه وسوفسطية لان
السفسطة انكار العلم بالمشاهدات وغيرها من المعلومات وحكى الحاكم عن بعض المشايخ انه قال لواحد منهم انفو لكا حقيقة
للاشيا حقيقة ام لا فان قلت نعم ناقضت وان قلت لا اثبت للاشيا حقيقة الفرقة الثانية تسمى العندية والعنود لقولهم بان
حقيقة كل شي ما كان عند الانسان زعموا ان حقائق الاشيا تابعة للاعتقادات وليس لها في انفسها حقيقة فمن اعتقد في
العالم انه قديم فهو قديم ومن اعتقد فيه انه محدث فهو محدث الفرقة الثالثة قالوا لا حقيقة الا لما شاهدنا بالحواس دون
غيره فابطلوا سائر المعقولات غير المشاهدات واثبتوا المحسوسات فقط ومن المناظرات المحكية مع اهل التجاهل ما حكاه الحاكم
عن ابي الهذيل بن علام قال ناظرته جماعة في دار المامون فانكر في حال المناظرة سائر الاشيا فاخذ ابو الهذيل بن انه مذهب بعلوحي
تكلمت فافهم معانيها فلما خرج قال ابن الدابة فقال له ابو الهذيل اي دابة قال ما كنت راكبا قال ابو الهذيل لم يكن لذلك حقيقة لعلك
تظنه فقال لا بل كان لي دابة قال لعله هذا قال حيهم هذا كلب قال لعلك تظنه كلبا وهو دابة فقال ابو الهذيل بن احتج عليها هذا
القياس حتى رجع عن مذهبه ودخل ابو الهذيل على صالح بن عبد القدوس بعزيته في ولد له جزع عليه جزعا عظيما فقال ما هذا
الجزع وقد عرفت الاعتقاد فقال صالح لست اجزع عليه لموته ولكني كنت صنفت كتابا اخبر انه كان قرأه قال ابو الهذيل
وما ذاك قال كتاب الشكوك قال ابو الهذيل وما فيه قال صالح من قراه شك فيما كان لعله لم يكن وفيما لم يكن لعله كان قال ابو الهذيل
فيجب اذن ان تشك لعل ابنك لم يمت وتشك لعله قد قرأ فانقطع قوله وكالعنبة ترى في الما كالاجاصة الاجاص نوع معروف ويحتمه كبيرة
تزيد على العنبة بشي كثير قوله ترى على الشط الشط جانب النهر وهو يستعمل ايضا في جانب الوادي وفي السنام شط فكل جانب من السنام
شط والجمع شطوط قوله يراه راكب السفينة كانه سائر اي سائر في حال وجه سيره واذا كانت السفينة ذاهبة من جهة
الشام راى راكبها الشط والاشجار النابتة فوقه كانها سائرة الى جهة اليمن قوله ونحو ذلك يعني من سهوهم كقولهم ان الناظر
في السيف يرى وجهه طويلا وان الشمس ترى كانها قرص مع انها اكبر من الارض والقمر تحت السحاب يرى كانه يسير والسحاب واقف والامر
بالعكس ومرادات بعينه مثل الكرة راى الارض كانها تدور وبعضه وتراها كانها تنخفض وترتفع قوله لانه يرجع الى الاشعة يعني
ان الواحد منا لما كان لا يرى الا بشعاع يتصل من نقطة عينه وقد يختلف احوال ذلك الشعاع في انعكاسه وانفراجه واستقامته
وقع الغلط في المناظر ولو لم يكن احدنا يرى بالشعاع لم يقع ذلك وهذا جواب جملي وبعضه الجواب عليهم ان يقال اما السراب
والحبل الذي له بصفة الما فلانه اجزا من بخار الارض ترتفع ولونها يشبه بلون الما فاذا وقع عليه الشمس تلالا واضطرب

فظنّناها واما الفضة وترى كبيرة لما جاورها من اجزاء الماء التي انفصل عنها وتتصل الشعاع بها على سوا ولا تقوى على لمسها لما
اتصل بها واما ما في الشجرة منكسة فلان الشعاع يتصل بالماء فينعكس فيتصل اولا بأصل الشجرة وتشابهها القريبة من الماء فيتصل عقيب
ذلك باعلاها فترى منكسة واما رؤية راكب السفينة للشط كانه سائر فلان الشعاع يتصل به وينفصل سريعا ويخطي عند السفينة
ويخلف الشط فترى كانه يسير الى خلف واما السيف فلان الشعاع يتصل به طولا وينعكس عنه الى الوجه طولا فيخيل ان
وجهه طويل وكذلك في العرض اذا راى وجهه في سيف عريض واما الشمس فلا يستدق فلان زاوية الشعاع فما بعد المرئي استدق
زاوية الشعاع حتى يقع على بعضه ويسا في حقيقته في مسئلة الرؤية ان شاء الله واما القمر والسحاب فلان الشعاع يتصل بها وبحركة
السحاب فيتخيل انه ذلك ذكره الحاكم وقال ابن متويه اما ترى القمر كانه يسير عند سير السحاب لان الشعاع يتصل بالامرين وهذه
حالة السحاب مع الكواكب واقطار الكواكب والقمر معلومة لنا مدركة دون اقطار الغيم فاذا سار الغيم راى القمر والكواكب
كانها سائرة لاتصال الشعاع بالكل على وجه لا يتميز ولهذا لو امكن ان يجمع شعاع اعيننا نحو القمر والكواكب لرأيناها ثابتة
والسحاب سائرا واما من اذا رنفسه فلانه يرى الارض على ما قالوه لاضطراب شعاع عينيه ودورانه بدوران الواحد منا فيظن
ان الارض متحركة هذا ما ذكره اصحابنا من اسباب وقوع الغلط في المناظر فان صح ما ذكروه والا قلنا ذلك مما يفرد الباري بمعرفة
اسبابه ولم يقدح سبهه السوفسطائية مما يعارض ضرورة وما بعد هذا عن التشكك والقدح لكن هذا الذي ذكره اصحابنا مبني على ثبوت
الشعاع واحكامه

القول في وجوب معرفة الله تعالى

قوله ذهب الجمهور يعني جمهور اهل العدل
من الزيدية والمعتزلة وعدلية الامامية واكثر فرق الاسلام قوله وقال ابو علي الاسواري والجاحظ وغيرهما المعارف
ضرورية فلا يجب اعلم ان هؤلاء هم المسمون باهل المعارف قالوا المعارف ضرورية فلا يجب علينا المعرفة على الاطلاق لا في دار
الدنيا ولا في دار الاخرة لانها من فعله تعالى فهو غير داخلة في التكليف وحكي عنهم في شان مسائل اصول الدين المتعلقة بالعدل
والتوحيد والوعد والوعيد مثل ذلك ثم اختلفوا فمنهم من قال ان المعرفة تحصل الهاما فلا يجب النظر ايضا وهو قول ابي علي
الاسواري ومن تابعه ومذهبهم ان الالهام ايضا واقعة لا لامر ولا عند امر وانما هي كالبديهيات ومنهم من قال بوجوب النظر
لانه شرط اعتيادي يفعل الله المعرفة عنده وهو مذهب الجاحظ واختاره صاحب الجوهرة قوله وابو القسم الكعبي هو تارة
يقولون البلخي نسبة الى بلدة بلخ وهي قريبة من بغداد وتارة الكعبي نسبة الى قبيلته كعب وله الطلاق تعالى كثير اطلاق
اهل المعارف فيقول بوجوب المعرفة في الدنيا والاخرة وهو وان اجاز التقليد فانه يقلد عنده بعلم وذهب الجمهور الى التفصيل
ولكن اختلفوا في كيفية التفصيل مع اتفاقهم انها لا تجب في الاخرة فمنهم من ذهب الى انها قد تحصل ضرورة في الدنيا لبعض المكلفين
كالانبياء والاولياء فلا تجب عليهم وهم المويدية اتباع المويد بالله الحسني الهاروني ويحيى بن حمزة وحكي مثله عن الفقيه حميد بن احمد المحلي ومنهم
من قال العلم الجملي حاصل ضرورة فلا يجب فانا نعلم ضرورة ان المطر لا بد له من منزل وان السحاب لا بد له من سائق وان النبات
لا بد له من منبت وهذا مذهب ذكره صاحب المحيط والبه ذهب الفقيه حميد ايضا وله قولان وحكى الامام يحيى عن الصوفية القول
بان المعرفة تحصل بالتصفية للنفس عن العلائق الجسدانية والكدورات البدنية فمتى خلت عن هذه الامور حصلت لها عقائد يقينية
واما التقليد ففيه الخلاف ثم يفصل فالاطلاق الاول للحشوية فانهم اطلقوا جواز التقليد في الاصول والفروع وقالوا ان
النظر والاستدلال لا يحرم وبدعة والاطلاق الثاني لجعفر بن حرب وجعفر بن مبشر من معتزلة بغداد فقالا لا يجوز في الاصول
والفروع ما كان من ذلك ظنا او قطعا واوجبوا على العالم الاطلاع العامي على الادلة واما اهل التفصيل فاختلفوا فذهب جمهورهم
الى انه لا يجوز في الاصول ويجوز في الفروع ومسائل اصول الفقه ما كان من ذلك ظنا او قطعا وبهذا قال الشيخ ابو علي الا فيما
كان عليه دليل قطعي من الفروع واصول الفقه فلم يجز التقليد فيه وعكس هذا القول عبد الله بن الحسن العنبري فانه اجاز التقليد
في اصول الدين ومنعه في الفروع واصول الفقه وذهب الشيخ ابو اسحق بن عياش الى جواز التقليد في اصول الدين للنسا
والعوام والعبيد المهملين لطريقة النظر وذهب القسم عليه السلم الى ما ذكره المصنف وكل ذلك مما حكاه صاحب المحيط بانه

ان اراد ان المعارف الجمليه كافيه وان لم يتمكن من حل الادله وحل الشبه والذى يتعلق بهذه المسئله ويتوقف عليه ابطال
قول اهل المعارف وقول من اجاز التقليد في اصول الدين فاما ما عدى ذلك وحكم التقليد في غيره فلا تعلق له بهذا الموضع وقد بدا
رحمه الله بابطال قول المخالفين ثم ذكر بعد ذلك ابطال قول اهل المعارف ثم عاد الى الاستدلال على صحه ما ذهب اليه الجمهور وقبل ذلك
ينبغي تقديم الكلام في حد الضروره لغه وعرفا واصطلاحا اما في اللغه فالضروره كل امر وقع من غير اختيار المضطر
وقد تشتمل مكرهها وملجيها والمكره من جمع شرطين احدهما ان يكون الحامل له على الفعل المضطر اليه عاقلا عالما الثاني ان يخوف
المضطر تلف النفس او ما في معناه مع قدره المخوف على فعل ما توعد به فاما الملجى فلا نعتبر فيه هذان الشرطان بل قد يكون الالجا
من السباع ومن الصواعق والامطار ونحو ذلك وقد يكون من جهه النفس كشده العطش والجوع وبمعرفه جميع ذلك هو مضطر
الى الطعام والشراب الملجى اليه ويضطر الى الخمر اذا اكره عليها وقد عرفت ان الالفاظ المستعمله فيما كان من غير اختيار
ثلثه الاكراه والالجا والاضطرار واما في العرف فلابد ان تكون الضروره تفعل من جهه الغير والمراد بالعرف عرف اهل اللغه
او عرف الزمان وحقيقه الضروري في العرف ما يحصل فينا لا من قبلنا واشترط ابو هاشم والجمهور في تسميته ضروريا ان
يكون جنسه داخلا تحت مقدورنا وقال ابو علي لا يشترط ان يكون جنسه داخلا تحت مقدورنا فيقال لون ضروري كما يقال حركه
ضروريه قيل وكلام الجمهور اعتر واصح لان العرف له شبه بالوضع اللغوي والضروره في اللغه الالجا والاكراه وهما
لا يستعملان الا فيما يدخل جنسه تحت مقدورنا فان قيل كيف وقع الخلاف بين الشيخين في العرف وعرف اهل اللغه منقول عنهم
وكذلك عرف اهل الزمان ما وقع التعارف بينهم فكيف يتصور الخلاف في ذلك والجواب انه لا يمتنع ان يختلف النقل عن التعارف في
اللغه او الزمان او يكون كل واحد منهما اعتبر عرف زمنه فاما في اصطلاح علما اهل الكلام فالضروري عندهم قسم من نوع العلم
وهو العلم الحاصل فينا لا من قبلنا وقيل العلم الذي لا يمكن العالم به اخراج نفسه عن اشتغال كونه عالما بمعلومه وقال ابن الملاحمي
الضروري علم لا يتوقف على استدلال العالم اذا كان تضمنه الاستدلال واحترز بهذا القيد الاخير عن كونه عالما والذي
يقابل الضروري المكتسب وحقيقته العلم الحاصل فينا من قبل انفسنا وقيل العلم الذي يمكن العالم به اخراج نفسه عن العلم بما تناوله
وقال ابن الملاحمي علم يتوقف على استدلال العالم به قوله بحسب انظارنا هذا اللفظ يحتمل وجوها اربعه احدها ان العلم يحصل
بحسب النظر اي بقلته بقلته وبكثرته بكثرته بالنظر الى مسايل متعدده وقد اشار اليه رحمه الله بقوله في الكميه والثاني ان المراد بقلته
بقلته وبكثرته بكثرته بالنظر الى مسئله واحده فالقول هذا وان كان ممكنا فلا طريق الى العلم بكثره العلم في مسئله واحده لاجل كثره
الانظار اذ الطريق الى العلم حكمه وهو سكون النفس وهو لا يتزايد بتزايد العلوم كذلك فلا نفرق بين ان ننظر بانظار
كثيره في مسئله واحده او ننظر نظرا واحدا كما لا نفرق بين ان نريد الشيء الواحد بارادات كثيره او بارادة واحده والثالث ان المراد
انه يحصل مطابقا له فاذا نظر الناظر في دليل مسئله الصانع حصل له العلم بالصانع دون غيره من المعلومات وقد بين المصنف ان هذا
متى ادله مع المعنى الاول [illegible] في الكميه والمطابقه والرابع يحصل بحسبه اي يثبت العلم بثبوته ولا يحصل مع عدم حصوله وهذا
المعنى صحيح وان لم يقصده المصنف وكذلك الثاني قوله ولا يلزم مثله في اللون الحاصل عند الضرب هذا جواب عن سوال مقدر تقريره
ان يقال يلزمكم ان يكون اللون الحاصل عن الصوت مسببا عن الضرب من فعل الضارب لحصوله بحسب الضرب كما قلتم في العلم والنظر
وتقرير الجواب ان هذا ليس بلون حادث عن الضرب وانما هو لون الدم انزعج بالضرب وحقيقته ان الدم كان مستورا باجزا
اللحم فوقع بالضرب افتراق بين تلك الاجزا فجرى الدم وزال من تحت البشره العليا لرقتها ومما يدل على انه ليس بمتولد منه
وانما هو كما ذكرناه انه لو ضرب الجماد او الميت او الجسم النحس لما ظهر لون مع احتمالها الالوان قال ابن متويه وقد يخضر موضع الضرب
لاختلاط اجزا الدم فيه فيظن ان الخضره جنس مستقل من الالوان وكيف يحصل بالاختلاط والذي يحصل بالاختلاط كالخضره لما
لم تكن جنسا مستقلا وقد جرى للشيخ ابي هاشم انه لا يمتنع ان يكون هذا اللون حادثا بمجرى العاده واما ابو القسم فمن تبعه فقد
جعلوه متولدا عن الضرب من فعل الضارب فلا يرد السوال عليهم فان قيل هلا ان العلم يحصل بحسب نظركم فما فيه من دليل

على انه فعلكم وليس من فعلنا قلنا وقوعه بحسب النظر دليل على ان النظر من فعله وسببه فان قيل هذا نعرفه ان تأثير المؤثر واذا كان العلم
مسببا عنه والنظر سببا له ونحن الفاعلون للنظر ففاعل السبب فاعل المسبب اذ المسبب يتوقف على اختيار فاعل السبب من واسطة السبب ولان
فاعل السبب يمدح ويذم على المسبب فاما القائلون بان النظر يقع عنده العلم بالعادة فيلزمهم جواز ان يحصل فيها وان يستغرق لكن العلم عن النفس
بوجه من الوجوه وليس كذلك قوله ونعرف المبتدا منها يحصل بحسب قصودنا ودواعينا المسراه من المعارف الاكتسابية ما فعلناه عقيب
تنبيه او الغفلة بعد ان كان قد تقدم حصوله لنا بواسطة النظر فان قيل لا وجه لتقييده بالمبتدا اذ الحاصل عن النظر يقع على قصودنا
قلنا انه وقوفه على قصودنا ودواعينا بواسطة النظر ويخرج عن الاختيار فيه بعد ايجاد النظر بخلاف المبتدا قوله مع سلامة الحال يعني
عن ان يقارن الباعث طارق يقاومه او يزيد عليه فانه لا يختار العلم حينئذ لجواز ان يرد شبهة قادحة تصرفه عن فعل العلم وتدعوه
الى فعل الجهل قوله ولا يرد العلم بخبر الاخبار المتواترة يعني فما يلزمكم ان يكون من فعل العبد لوقوفه على دواعيهم وقصودهم
لان الذي وقف على قصودهم هو الاخبار لا العلم قوله والالزام هنا كفر اي الالزام كون الكفار معذورين في عدم المعرفة يعني
لا الزام الخصم ذلك لان الكفر لا يثبت بالالزام وقد روى ابن متويه الالزام ذلك عن ابي بكر الملقب بشوقا قوله ولا يقال العقلاء كلهم
يعذرونه الى اخره هذا ورد لما اعتذر به الجاحظ من هذا الالزام المتقدم والا ابن متويه فانه يتخلص من هذا الكفر يعني القول بانهم
معذورون بجهلهم اضافة الى الاول يعني بالاول القول بان المعارف ضرورية فزعم ان العقلاء كلهم عارفون بصحة الديانات
ولكنهم معاندون ويجحدون قوله ان الجحود انما يكون مع التواطي هكذا في النسخة التي بخط المصنف وهو وهم فانما التواطؤ يجوز
ويكشف الهزء والسطر فيها وانضمام ما قبلها قوله لكانت نهيا لبعد ما عداه من الضروريات التي هو العلم الضروري الحاصل لا
عن طريق وانما يعتبر عنه في مسئلنا لان الحاصل عن طريق اما ان يكون طريقه المشاهدة ويسمى نهيا في حقه او الخبر ويقال اخبار المتواترة
ولا بد من استنادها الى المشاهدة او الخبرة والتجربة ولا بد من تقدم المشاهدة في حصول العلم المستند الى الخبرة فلم يبق الا ان
يكون نهيا وفيما ذكرته سؤال وهو ان يقال ليس يجب في كل علم بديهي ان يشترك العقلاء فيه ولا البديهيات كلها معدودة في كمال العقل فان
العلم بان زيدا هو الذي كنا شاهدناه من قبل بديهي اذ ليس بحاصل عن طريق وذلك معنى البديهي وليس من علوم العقل ولا يجب اشتراك
العقلاء فيه فهلا كان العلم بالله بديهيا ولا يجب الاشتراك فيه قوله ونحن نعلم مدح الله العلماء هذا استظهار من المصنف والا فالخصم لا يسلم
ان السمع دليل وان كان فيه لانه استدلال بالسمع اذ لم يقع بعد العلم بما يتوقف السمع على العلم به ويمكن ان يقال انما لم يكن الاستدلال بالسمع ههنا
لانا نحن والخصوم متفقون على حصول العلم به وبصفاته وعدله وحكمته وانما وقع النزاع في هل المعرفة الحاصلة ضرورية او من فعله
ولا يتوقف صحة السمع على صحة واحد من القولين قوله وله ان يقول نسلم ان المعرفة لطف لكن الاعتراض يخص هذا السؤال
ان المعرفة وان كانت لطفا فالالطاف تختلف باختلاف المكلفين واحوالهم ولهذا قد يكون لطف بعضهم في الصحة وبعضهم في السقم وبعضهم
في الغنا وبعضهم في الفقر وكذلك لا مانع ههنا ان يكون قد علم ان لطف بعضهم في المعرفة الضرورية فيخلقها له ولطف بعضهم في
في الاستدلال فيكلفه بها وقد ذكر الامام يحيى معنى هذا الاعتراض دليلا على صحة ما اختاره مما يوافق قول الشيخ وكذلك ذكره
[illegible] ما يحكي في مؤلفات التوحيد فانه ذكر ان من مؤلفات التوحيد الحصول على معرفته وصفاته بالعلم الضروري الذي لا يعترضه شك ولا يعتريه
ريب قال وهذه هي درجة المقربين وقد منع منه طوائف من المتكلمين ولا دليل على المنع وقد احتج على الاعتراض المذكور بانه اذا ثبت
كون المعارف الطافا وكانت الضرورية لطفا لبعض المكلفين لزم كونها الطافا لسائرهم لان الضروري اوضح واجلى من المكتسب واعتراض
المصنف عن هذا الجواب لما عرفه من ضعفه اذ لا دليل على صحته وان كان قد بنى عليه ابن متويه وبعض المتأخرين من اصحابنا قوله ما يقدم من
انها لو كانت ضرورية لكانت بديهية وقد تقدم ما في هذا من الاشكال ولا نعول عليه قوله وانما نجوز ذلك في حق الانبياء والصالحين
الى قوله بعد ما ذكره رحمه الله تعالى هو تأويل كلام المؤيد بالله عليه السلام [illegible] ان اراد انه يحصل لهم بعد ان قد صاروا انبياء واولياء وبعد ان عرفوا
الله استدلالا فلا مانع منه ولا وجه لاستبعاده فان ذلك منحة وموهبة لمستحقها ومن الله به من يريد عنايته وان اراد ان
هذا الذي يعلم الله انه سيكون نبيا او وليا لطفه في المعرفة الضرورية فيخلقها له عند بلوغه حال التكليف فذلك داخل في

خبر

خبر الإمكان ولا مانع منه ولا غبار عليه والله أعلم وقد احتج الجمهور على بطلان كون المعارف ضرورية بوجوه أخر منها أنه يلزم
أن يكون من حصل له العلم الضروري ملجأ إلى ما كلفه واعترض ابن متويه بأنه لو كلفه لتنافي الإلجاء لأجل العلم الضروري لثبت لأجل المكتسب
لأنهما يشتركان في حصول القطع والثبات من هذا أن يلجأ وقد ثبت تابعا للنظر لأنه مهما غلب في ظنه أن في الفعل نفعا أو دفع ضرر كان مفزعه
صار ملجأ إلى أن يتصرف فيه كما لو علم ذلك فإذا ثبت الإلجاء بالنظر فالعلم المكتسب بذلك أحق وهذا يوجب أن لا يكلف اكتساب المعرفة
قال والإمام يحيى لأن الملجأ من شيء هذه الوجوه لمن النفع والضرر متى تراخيا زال الإلجاء وكلما ازداد تراخيا فهو أبعد عن الإلجاء
والمانع متى يحصل النفع والضرر وذلك غير ما نحن فيه سلمنا فالإلجاء إنما يلزم ما قال لو قيل إن مكلفا لا يكلف
بالمعرفة وإنما كلف بأفعال الجوارح لما صح لأن الذي يستحقه من الثواب على أفعال الجوارح قد يحسن الابتداء بمثله والتفضل به
فلا معنى لتكليفه حينئذ فيجب أن يكون مكلفا بالنظر والمعرفة وهذا وجه ذلك وقد اعترضه ابن متويه بأن مقادير الثواب ربما
لا نعلمه فمن أين أن القدر المستحق على أفعال الجوارح قد يحسن الابتداء بمثله قال مولانا عليه والله أعلم ووجه آخر وهو أن الثواب سوا
قل أم كثر لا يحسن الابتداء بمثله على قواعدهم لأنه لا بد أن تقارنه التعظيم وقليله ككثيره فلو قدرنا أن ثواب أفعال الجوارح
كما ذكر فإن مقارنة التعظيم له يمنع من الابتداء بمثله وقد ذكر نحوه علي في كلام له أن الشيخ هو الدال على أن العلم بأنه لا يحصل ضرورة
وعليه تأول سؤال موسى عليه السلام للرؤية فقال إنما سأل العلم الضروري فبين أنه لا يعرف في الدنيا ضرورة قال ولو كان يعلم بالعقل
أن حصول العلم الضروري في الدنيا غير جائز لما خفي على موسى ولما سأل واحتج الإمام يحيى لبعضه بما ذهب إليه بأن الخوف من
الله تعالى إنما هو على قدر المعرفة ولهذا قال تعالى وبعضهم ونحن نعلم تباين الخلق في الخوف فإن خوف الملائكة والأنبياء ليس كخوف الأولياء
والصالحين وخوف الأولياء والصالحين ليس كخوف سائر المكلفين فزيادة الخوف إنما هي لزيادة المعرفة فلا يمتنع أن يزداد الخوف
بحسب ازدياد المعرفة حتى ينتهي إلى رتبة العلم الضروري انتهى وكل من علم له يخلو عن نظر فإنا نقطع باختلاف المكلفين في
الخوف وإن كانت معارفهم مكتسبة مع أنه لا معنى للتزايد فيها وهي مكتسبة وكذلك فقد صرح باختلاف خوف الملائكة وغيرهم ممن
حكمنا ويجوز أن معارفهم ضرورية وأدلة الجمهور كما ترى من عدم القوة فالأولى أن يحكم بأنه لا مانع من حصول العلم الضروري للأنبياء
للأنبياء والأولياء ولا دليل على ثبوته لهم وهذا هو حاصل مذهب المتقدمين من علم ما الذي حكي عنه أصحابنا جواز ذلك وهو الصحيح
وأما الإمام يحيى فظاهره القطع بحصول ذلك لهم ولا دليل عليه وقد ذكر ابن متويه أن القول بأن المعرفة ضرورية في حق بعض
المكلفين دون بعض خرق للإجماع فإنه منعقد على استواء حالهم في ذلك فمن قائل بأنها ضرورية في حق الجميع ومن قائل بأنها
استدلالية مطلقا وإحداث قول ثالث خروج عن الإجماع وفيه نظر والصحيح أن القول الثالث في مثل هذه الصورة لا يعد مخالفا
للإجماع لو سلمنا بعدم الاطلاع على الإطلاق في مثله **تنبيه** أبطل الإمام يحيى قول الصوفية بأن العقائد الحاصلة عن
التصفية إما أن تكون من فعل الله أو من فعلنا إن كانت من فعله لزم كونها ضرورية وقد تقرر فساده وإن كانت من فعلنا فلا
تخلو إما أن تكون تلك العقائد لازمة للعلوم الضرورية ومترتبة عليها فهي نظرية إذ لا معنى للعلم النظري إلا ذلك وإن لم تكن
تلك العقائد لازمة للعلوم الضرورية فهي عقائد تقليدية ولا عبرة بها ذكر هذا في أول كتابه التمهيد وشبهة أهل المعارف
على ما ذكر رحمه الله قوله في الشبهة الأولى لأن من قدر على الشيء قدر على جنس ضده الكلام ههنا يقع في نكت ثلاث الأولى
في معنى الضد الحقيقة والضد في الجنس الثانية في وجه وجوب ما ذكره الثالثة في قوله على جنس ضده ولم يقل على
عين ضده **أما النكتة الأولى** فاعلم أن المتضادات على ضربين باقية وغير باقية فالضد الحقيقة ما ينفي ما طرأ على
ضده فنفاه كالسواد إذا طرأ على بياض في محل فنفاه وتسمى الضد الحقيقة وغير الضد والضد في الجنس فما ينفي ما لم
ينف ولا طرأ على هذا الذي هو جنس ضد له كسوادين في محلين فإن كل واحد منهما جنس ضد للآخر لما كان كل واحد
مماثلا للآخر في الصفة ولا يصح اجتماعهما ولم يكن أحدهما ضدا للآخر على الحقيقة إذ لا منافاة هنا فيما سبق وأما ما لا يبقى
فالضد الحقيقة فيه ما يمنع ضده من الحلول في المحل أو الجملة أو سبق إلى الأحكام لما يبقى الأحكام له كالإرادة إذا وجدت

كلامه ع

في القلب لا في محل كالارادة الباري تعالى فانها حال وجودها موجبة لمن اختصت به ويمتنع ضدها من ان يوجد له او يختص به اذا كان وقت حدوثهما
واحدا اذ الاعراض التي لا تبقى يختص صحة حدوثها بوقت لا يصح ان تحدث في غيره فالارادة الحادثة لنا او له تعالى على غير ضد وجنب
على الحقيقة للكراهة التي تحقق في حدوثها بذلك الوقت الذي حدث فيه الارادة ولا يعال الضد في الحقيقة في حق ما لا يبقى ما لم يكن على
معاكسته في الصفة منفاه كما تعدم في الباقيات لان طريق هذا علمه ان كان حال حدوثه ادى الى ان يكون ثابتا منفيا وان كان في الوقت
الثاني فانتفاؤه فيه واجب لا لاجل طريان ضده فلا سبيل في حقه طريان ضد وحسن الضد في غير الباقيات ما عاكسته في الصفة ولم يمنعه لذلك
حيث يحلف فيتحد وقتها كالارادة فدوم زيد وكراهة قدومه اذا حصلت الارادة في الوقت الاول والكراهة في الوقت الثاني **واما**

النكتة الثانية فاعلم ان الوجه الذي لاجله وجب فيمن قدر على الشيء ان يقدر على جنس ضده ان الدال على قدرته على الشيء وجوب
وقوعه بحسب قصده ودواعيه وهذه الطريقة موجودة في جنس ضد مقدور القادر بتلك الحالة فان من قدر على تحريك الجسم يمنة
قدر على تحريكه يسرة وقد ثبت ان القدرة متعلق بالضدين فكذلك صفتها الموجبة عنها وقد خرج عن هذه الطريقة المستحق
وابو عبد الله في احد قوليه لانهما جعلا السهو ضد العلم وجعلوا الحي قادرا على العلم دون السهو فاجازوا ان يكون القادر قادرا على
الشيء دون جنس ضده قوله اذا كان له ضد احترز مما لا ضد له كالتاليف والصوت والاعتماد والنظر هذه من مقدوراتنا ومن مقدوراته تعالى
القدرة والحياة على الصحيح فان القادر عليها هذه حاله لا يقدر على جنس ضده اذ لا ضد له في الغير لا في الجنس **واما النكتة**
الثالثة فالموجب لقوله على جنس ضده وكونه لم يقل على عين ضده ان عين الضد قد يكون مقدورا لقادر اخر فلا يصح قدرته هذا عليه
لاستحالة مقدور بين قادرين عندهم مثاله ان يوجد احدنا كونا للجوهر في جهة ثم يأتي الاخر فينقله من تلك الجهة ففاعل الكون الاول
لم يكن قادرا على ضده بل القادر عليه الذي اوجده ولكن فاعل الاول يقدر على مثل الكون الذي نفاه مطلقا وهو جنس ضد له فان
قيل قد يكون القادر على الشيء قادرا على عين ضده وانه لم يطرد فكان الاولى ان يقول على عين ضده او جنس ضده فلما قال ذلك
اوهم ان قدرته على جنس الضد لا عن قدرته على عين الضد وانه اذا كان قادرا على عين الضد لم يكن قادرا على جنس الضد
وليس كذلك فانه قادر على جنس الضد مطلقا سواء قدر على عين ضده او لا **فايدة** لما يتعلق بما تقدم اعلم ان المقدورات
المتضادة ينقسم الى قسمين مقدورات للباري تعالى ومقدورات لنا فمقدورات الباري ينقسم الى قسمين منها ماله ضد من جنسها وهي الالوان
والروايح والطعوم ومنها ما ضده من غير جنسه وهي الجواهر والشهوة والحرارة والرطوبة فان اضداد هذه من غير اجناسها
الا ان يكون الرطوبة لها انواع متضادة على ما جرى في بعض كلام ابي هاشم فلها ضد من جنسها ومقدوراتنا ينقسم الى قسمين فمنها ما
له ضد من جنسه كالاكوان والاعتقادات والظنون ومنها ما ضده من غير جنسه وهي الارادة قوله بعد ذكر الشبهة الاولى والجواب
الى اخره واعلم ان ظاهر كلام المصنف التسليم لانه لا يصح اختيار الجهل مع حصول العلم لما ذكره من انه واجب الوجود لوجود شبهه
لكن هذا الجواب لا يتاتى الا في العلم الحاصل عقيب الوقت الثاني من وجود النظر لانه كما قال واجب الوجود لوجود شبهه فلا يصح اختيار الجهل
بدلا منه لان الجهل لا سبب له يوجبه كما سيأتي وانما يقع بدعا الداعي اليه وما يكون واجبا اولى مما يقع بالداعي فاما بعد ذلك الوقت فلا
يتاتى هذا الجواب اذ ليس العلم حينئذ بواجب الوجود وانما يجدده الفاعل باختياره عند تذكر تذكر نظره المتقدم لانه واجب عن سبب لكن
السبب لم يبد دالا على لزوم ان يختاره في الحالة الثانية من النظر فالجواب اذا اصح فان ارادوا لزوم صحة اختياره في الحالة
الثالثة من النظر او ما بعدها فهو ملتزم وقد ذهب ابو هاشم الى انه لا يصح اختيار الجهل مع حصول العلم من دون عارض وقال ابو علي
يصح اختياره ولا مانع من ذلك وهذا الخلاف فيما اذا كان العلم مكتسبا فاما اذا كان ضروريا فالاتفاق على انه لا يصح اختيار
الجهل المعلومة واحتج ابن متويه لصحة ما قاله ابو هاشم بان العاقل من حقه ان يستمر على العلم الا عند حدوث عارض لا سيما والعلم
مما يستروح اليه ويتعذر المنافع والعارض الذي يعرض من دون العلم ليس الا ورود شبهة يختار عندها المرء الجهل انتهى وهذا
الاحتجاج وان صح فاكثر ما فيه ان العاقل لا يدعوه الداعي الى اختيار الجهل من دون شبهة ترد عليه فلا يختاره مع عدم الشبهة
لعدم الداعي ولحصول الداعي الى سكون النفس لما فيه من الاستروح فاما ان يخرج القادر عن صحة فعل الجهل عن قادر يتعلمه

فلو اذا كان قادرا غير ممنوع صح منه فعله اذا عرفت هذا فالاولى ان يقال اما في الوقت الثاني من وجود النظر فلا يصح اخبارا
مطلقا سواء وردت شبهة او لم ترد لان جهة القدرة هي الجهل المعدوم ولقال انا على الاحالة ذلك واما بعد ذلك وعند فعله العلم اشتغل عن ... عن
نظر فيصح مطلقا سواء وردت شبهة او لم ترد هذا من جهة القدرة وان امتنع فلفقد الدواعي ومن اعلم قوله في الشبهة الثانية لوجب
ان يعرف صفة ما كلفه قال الفقيه قاسم اراد وانصفتها كونها مقدورة وكونها تقتضي سكون النفس وقيل وكونها اعتقاد اسمي اثبات الباري
قوله اذ لو علمنا ما كلف النظر يعني لو حصل له معرفة الاعتقاد الذي هو علم يقتضي سكون النفس وهو ما كلفه كان يعرف ان الذي كلفه
من العلوم اعتقاد ان للعالم صانعا لما كلف النظر كان يفعل ذلك الاعتقاد الذي كلفه ابتدا وقد اجاب ابن الملاحمي عن هذه الشبهة
بانه لا يعتبر في العلم ما كلفنا الا معرفة حسن ذلك المكلف به وان جنسه مقدور لنا ولا يعتبر معرفة عين المكلف به وانه مقدور
لنا ونحن نعلم ان العلم حسن متميز عن غيره من الاجناس مقدور لنا يحصل معه سكون النفس وهذا كاف فيما كلفناه قوله على ان
معرفة سببها بعموم مقام معرفتها وقد ذكر اصحابنا ان المكلف به ان كان مما لا علقة له بغيره كالارادات والكراهات والانظار
فانه لا يكلف به حتى يعلم صفته وان كان له تعلق بغيره لا من حيث انه مولد له وجب العلم ايضا بصفة المكلف به كتكليفنا الاخبار
عن كون زيد في الدار فانه لا يحسن تكليف احدنا به حتى يعلم صفة خبره وانه مطابق وذلك بان يحصل له العلم بكون زيد فيها وان كان لما كلفه تعلق
بغيره من حيث انه ذلك الغير مولد له فان كان الفعل المكلف به متشعبا عنه غير متراخ كالتالم مع الكون فانه لا يصح التكليف به حتى يعلم صفته
ايضا وان كان الفعل المكلف به متشعبا متراخيا عن سببه فان امكن معرفة المتشعب فلا بد من العلم به قبل التكليف كاصابة السهم
وان كان العلم بصفته غير ممكن كان معرفة سببه بعموم مقام معرفته كمسئلتنا هذه فانه لا يمكن معرفة صفة المعرفة قبل حصولها فيكفي
معرفة صفة سببها وقد ذكر ابن متويه في التذكرة الذي يكلفه من الافعال ينقسم الى ما يكلف به وان لم يعلم صفته وهو العلم فيكفي في تكليفنا
به علمنا بالنظر والى ما لا بد من معرفة صفته قبل فعله ليصح التكليف به وهو سائر ما يصح وزان القدر وقد حكى بعض اصحابنا جوابا
للغزالي عن اصل الشبهة وهو انا قبل العلم به لا نكلف العلم وانما تكليفنا في الابتدا متعلق بتحصيل النظر اذا ولد العلم كلفنا بعد ذلك
بتجديد ذلك العلم وقد علمنا صفته قال وما ذكره غير صحيح لانا لم نكلف بالنظر الا لتحصيل الثاني المعرفة الواحدة فلو لم يجب علينا المعرفة
في الابتدا لم يجب علينا النظر وهو صحيح على قاعدة العدلية لكن الغزالي بنى على اصله ان الواجب لا يجب الا شرعا وان المعرفة لم تجب الا شرعا
والنظر لم يجب الا لاستعماله لاجل المعرفة فصح على ذلك القول بان السمع اوجب النظر اولا ولم يوجب المعرفة الا من بعد قوله قلنا المشقة
في شبهها الكلام في ان الفعل اذا كان مكلفا به فلا بد من حصول مشقة لاجله اذ التكليف ماخوذ من الكلفة وهي المشقة ويجعلونها
خاصة التكليف لكن لا يشترط ان تكون المشقة في نفسه مثل ان كانت فيه كالصلوة والحج والصوم والا ففي سببه كالمعرفة فانه لا مشقة
فيها مثل تقع بها الاستراحة لزوال الشك عندها وطمانينة النفس لكن المشقة في سببها وهو النظر فان المشقة فيه معلومة وان لم يكن
مشقة افعال الجوارح او في ما يشتغل به كقراءة القرآن بالصوت الحسن فان بها مع التكليف بها اذ هي مندوبة وواجبة في الصلاة لا مشقة فيها
بل يلتذ بها القاري لكن المشقة فيما يشتغل بها وهو حراسة النفس من الزنا واللعب ونحو الشنعة وكذلك جماع الرجل الزوجة او مملوكته
فانه قد ورد انه يستحق الثواب والمشقة في حفظ نفسه عن سوى ما يحل له ومعلوم حصول المشقة في ذلك فان قيل ان هذا الجواب انما
يتاتى في العلم المستلب عن النظر فاما العلم الذي يجدده الواحد منا حالا بعد حال فانه لا سبب له مع ان المشقة في نفسه قلنا اما الذي يحصل
منه الا عن سبب فالمشقة فيما يشتغل به وهو توطين النفس على دفع ما يرد عليه من الشبه **فائدة** اعلم انه لا فعل من افعال القلوب الا ويحصل للفاعل
له مشقة في فعله ونتبينها من نفسه الا النظر فان ابن متويه ومتى شبهها عن الحوف والمشقة بالفكر خاصة وظهورها فيه دون غيره فلا
غلة لمكن ذكرها ومن الجائز كونه مغلالة وحر لا نصل اليه اي الى معرفة علته ومن الجائز ان يكون من باب ما يرد عليه التعليل قوله لمنهى عن
بعض الجهل يعني عن الجهل بشيء ما كلف بمعرفة لان التكليف بالمعرفة هو الامر بها والامر بها يتضمن النهي عن ضدها فان من قال الحركة فقد نهاه عن هذا الكلام
وقد نهاه عن الذهاب الى غيره لا يقال بما يرد ضعفه للنهي عنه واذا كان هذا مراد هم على ما ذكره بعضهم فهو غير مستقيم لان الصحيح ان الامر بالشيء
ليس نهيا عن ضده لا لفظا ولا معنى وموضع ذكره اصول الفقه قوله ولو عرف الجهل عرف المجهول حقيقته انه اذا نهى عن الجهل فلا بد

ان يعرفه لمكنه الاخبار عنه واذا عرفت الجهل عرفت المجهول لانه اذا عرفت ان اعتقاد ان لا صانع للعالم جهل فمعرفة ان ذلك لا يكون من معرفته
الا مع معرفته بالصانع فاذا اعتقد ثبوته وحصل له مع هذا الاعتقاد سكون نفس عرف انما نفاه وهو اعتقاد ان لا صانع جهل قوله
والكلام على اهل التقليد اي الكلام على بطلان مذهب القائلين بانه جائز في مسائل اصول الدين واعلم انه لا بد من بيان حقيقة التقليد في اللغة وفي
الاصطلاح وحقيقته الاصطلاحية وان كان قد تقدم ذكرها في المتن فذكرها هاهنا اولى لكون المطلع على الادلة مستحضرا لها فنقول اما
التقليد في اللغة فهو مصدر قلد يقلد ويستعمل في جعل القلادة في عنق الحيوان وقلادة كل حيوان بحسب ما يعتاد ان يوضع في عنقه في كل وقت
وموضع فقلادة المرأة من الخرز ونحوه وقلادة الابل من مفتول الصوف والقطن والشعر وقلادة الخيل من الادم ولعاهته بمجالد العامة
الابل ونحو ذلك ذكره بعضهم واما حقيقة التقليد اصطلاحا فقد تقدمت واجودها فيما لخصه هو قبول قول الغير من غير حجة ولا شبهة
زائدة على حاله ولفظ القبول يتضمن القبول بالقول والفعل والاعتقاد فاي ذلك كان فهو تقليد وقلنا زائدة على حاله ليدخل من اتبع قول غيره
لما يرى عليه من سيما العلم والعفاف والورع فانه يسمى مقلدا ولا يضر بهذه الشبهة عن مقلد لانها شبهة لم تزد احتجاجا على المسئلة ولا
تصوير الدليل عليها ولا يكاد يسع مذهب ما هذه الشبهة ترجع الى حاله واوصافه مع عدم ذلك يقلد وهذه الحقيقة لها نسبة باللغوية
لان العالم والعامي كل واحد منهما علق ما اراد في عنق صاحبه فكل واحد منهما يسمى مقلدا بفتح اللام وكسرها فيسمى العالم مقلدا بالفتح
لان العامي جعل ما يذهب اليه ويدين به كالقلادة في عنقه وبالكسر من حيث انه جعل قوله كالقلادة في عنق العامي والعامي مقلدا بالكسر
من حيث انه جعل ما يدين به كالقلادة في عنق العالم وبالفتح من حيث ان العالم جعل مذهبه كالقلادة في عنقه والادلة على عدم جواز التقليد هاهنا
ما ذكره المصنف قوله اوذا انه مبطل التقليد فهو سؤال وهو ان يقال وما ينكر ان يكون الاستدلال طريقا الى نفي التقليد والتقليد طريقا الى نقض قيل
حكمت لاجل ما ذكر ببطلان التقليد وجوابه من وجهين احدهما ان عند اكثر المجيزين للتقليد ان التقليد هو الطريق لكل احد واما الطريق
الاهواء فضحوا المنع من النظر والاستدلال وقد صح بما بيناه انه لا بد ان ينتهي المقلد الى من علم ما علمه من غير تقليد وثانيهما ان المراد
انه يبطل من حيث لا يحصل الاكتفاء به مطلقا فلا بد من العلم على كل حال قوله لكان احق الناس بان نقلد الانبياء لظهور المعجز
فلا كلام لكن ذلك لا يسمى تقليدا ومع عدم ظهوره فلم حكمت بانهم احق فانهم مع عدم المعجز كغيرهم اذ لا مزية فان قلنا احق لعصمتهم قيل
لا نعلم العصمة الا لظهور المعجز لكونه لا يظهر على من يجوز عليه الكبائر قوله ان آباء الائمة المحقين دينه الرجال الائمة والاتبع الذي يكون
لضعف رأيه مع كل احد ولا يقال الامّة اتفقوا لان ذلك لا يقال للنساء والمحقق دينه المتدين له اي الحاصل له تحقيقا اي متدينا وروى الامام
المنصور بالله الحسن بن بدر الدين في انوار اليقين عن ابن عباس قال كان امير المؤمنين عليه السلام كثيرا ما ينشد: اذا المشكلات تصدين لي كشفت حقائقها
بالنظر ولست بامعة في الرجال اسائل هذا وذا ما الخبر ولكنني مدره الاصغرين اقيس بما قد مضى ما غبر قوله ونحو ذلك
كثير يعني كقوله صلى الله عليه وآله وسلم من اخذ دينه عن التفكر في آلاء الله والتدبر لكتاب الله والتفهم لسنتي زالت الرواسي ولم يزل ومن اخذ دينه عن افواه
الرجال وقلدهم فيه ذهبت به الرجال من يمين الى شمال وكان من دين الله على اعظم زوال ولقد احسن القائل ما الفرق بين مقلد في دينه
راض بقائده الجهول الحائر وبهيمة عمياء قاد زمامها اعمى على عوج الطريق الجائر **تنبيه** قال الحاكم في شرح العيون قال
ابو هاشم المقلد يستحق عقوبتين احداهما لكونه اقدم على ما لا يأمن كونه جهلا والثانية على ترك النظر وكل واحد من المعصيتين كبيرة قوله
في شبهتهم ولم يكن يا متوهم بطلان العلم الدقيق اي كالعلم باثبات الاعراض والاستدلال على حدوثها وعلى ان الجسم لم يتقدمها والعلم بان كونه
قادرا صفة لا حكما وانها متعلقة باجناس مقدور زائد العباد واختلاف سائر المقدورات ونحو ذلك من غوامض علم الكلام قوله لان الاكراه
لا يتصور في باب العقائد يعني لان المكره على العقيدة اكثر ما يحصل من الاكراه ان يظهر انه قد اعتقد وكل من عنده مقطوع بصحته ولا
يمكن الاطلاع على ما في قلبه وستأتي حقيقته في باب الامر بالمعروف ان شاء الله تعالى قوله لو كلف العوام والنساء بهذه الاصول والاستدلال عليها
بالادلة الغامضة الى آخره اعلم ان الامام يحيى قد ذكر مراتب التوحيد في كتاب التمهيد وذكر فيه ما يفرق من كلام من اجاز التقليد في حق العوام
والنساء ونحوهم وذلك انه قسم التوحيد الى اربع مراتب المرتبة الاولى الاقرار باللسان والاخبار بان لا اله الا الله فهذا الحد يوصف
بانه توحيد لافادته ان الله واحد وزعم [illegible] قول القائل لا اله الا الله ليس بموحد قال ولو كان توحيد الوحد دوامه لان التوحيد ان

ملكون

يكون مستندا إما قال علم وهو احتياط لانه لا يمتنع ان يوصف بأنه موحد وان لم يكن ذا إيمان قال علم وفائدة هذا الاقرار التبري عن الشرك
واحراز الدم عن القتل وتحصين الاموال عن اخذ الاخذ لها وثبت لقائلها احكام الاسلام في الظاهر والسرائر علمها عند الله تعالى
قال علم المرتبة الثانية اعتقادهم هذا اللفظ تقليدا وهذه هي حالة المقلد ومن قصر عن بلوغ مراتب النظر وصاحبها سالم في الدارين
مهما سلم اعتقاده عن التعرض للحد الكثر العلماء احالوا فالطوائف من المتكلمين فان صاحب الشريعة كان يقبله من الاعراب ولو كلفهم العلم
النفسي لعجزوا عن ادراكه لقصور افهامهم المرتبة الثالثة هي الوصول بمعيار النظر الى معرفة حقيقة ذاته تعالى وصفاته
وحكمته وافعاله وانه واحد لا شريك له وهذه هي حالة العلماء الافاضل الذين وصلوا الحقائق بالادلة والبراهين وحصلوا على انشراح
الصدور وطمأنينة النفس وبين المقلد وبين هذه المرتبة والتي قبلها بون عظيم فان هذه درجة الاولياء وتلك درجة الضعفاء
وفي هذه المرتبة تفاوت درجات اهل النظر في تحصيل هذه المعارف على جهة الاجمال وعلى جهة التفصيل وتفاوت درجاتهم في
تفاصيلها تفاضلوا لذلك في سرعة الوصول الى المعرفة وحراستها عن الخلل وكل ذلك سهل يسير على من وفقه الله تعالى ويسره فاما
المرتبة الرابعة فقد تقدم ذكرها وهي حصول العلم الضروري للانبياء والاولياء اذا عرف هذا فهذه طريقة من الاخذ بقول من اجاز
التقليد كما سيأتي من موافقة من اجاز حصول العلم الضروري وقوله علم ولو كلفهم العلم النفسي لعجزوا عن ادراكه هو المعروف من احوال
من ذكره من الاعراب والعبيد والنساء واكثرهم وان كان الحاكم قد ذكر في شرح العيون ان ما من عامي الا ويمكنه ان يطلع على الدقائق
ويعلمها قال وذلك يظهر في معاملاته وافعاله فان عاميا لو اشترى كوزا واشترى غيره كوزا مثله فقال البائع للعامي كوزه بدرهمين
وللاخر بدرهم لم يقبله العامي بل يقول هما من جنس واحد والقدر واحد والوقت واحد والصفة واحدة فالفضل لابد ان يكون لامر ما
قال وذكر الشيخ ابو رشيد ان جميع ما يتعلق بالحجاج يعرفه العامي الا ترى ان من استام ثوبا فقال البائع له بعشرة
فيقول المشتري لم فيقول لانني اشتريته بثمانية واستربح درهمين فالمشتري طالب بالوجه والثاني اجاب عنه فاذا قال اشتريته
لم فان مثل هذا يوجد باقل مما ذكرت فيقول البائع لان هذا اجود منه فقاس المشتري على الاصل والبائع فرق وليس الحجاج
الا هذا وانما اشتبه الامر لان العوام اشتغلوا بامور اخر فحققوا في ذلك الا ترى انهم يعرفون في صناعتهم
من الدقائق ما لا يعرض عن المسائل الدقائق هذا معنى ما ذكره الحاكم قوله وانما كلفوا الجملة يشير به قال الحاكم في شرح العيون
اصحاب الجمل من يعرف الله بصفاته وعدله والنبوات والشرائع جملة لا على سبيل التفصيل ويعلم ذلك بالادلة نحو ان يعلم
ان العالم محدث لانه لا يخلو من الحوادث وله محدث لان المحدث يحتاج الى محدث لاجل حدوثه كما ان افعالنا تحتاج الينا لاجل حدوثها
وهو قادر لصحة الفعل منه عالم لصحة الفعل المحكم منه حي لكونه قادرا عالما موجود لتعلقه بالفعل وصحته منه قديم
لان الحوادث تنتهي اليه سميع بصير مدرك للمدركات لانه حي لا آفة به لا يشبه شيئا من الاجسام والاعراض اذ لو اشبهها لجاز عليه
من دلالة الحدوث ما يجوز عليها وهو غني لان الحاجة من خصائص الجسم والاعراض اذ لو اشبهها لجاز عليه وعلى هذا فقس فلعل
المصنف قصد بالجملة اليسيرة هذه لكن الاقرب ما ذكره الامام يحيى من تعذر ادراك العلوم هذه وعسرها عليهم **تنبيه** ذكر
صاحب الجوهرة ان ابا القسم انكر بما ذهب اليه في التقليد ان العقائد الجملية كافية وان لم يمكن من تحرير الادلة والحجاج بل اذا حصل
له العلم على الجملة كفى وهو ان يعلم ان للعالم محدثا وان من صح منه الفعل فهو قادر ونحو ذلك فان صح هذا عن ابي القسم فكلام قريب
من كلام المصنف هذا وان كان التشديد للامام وغيره من اصحابنا المتأخرين قد ذكروا في كل مسألة من مسائل التوحيد انه يلزم المكلف فيها
ما يعلم انه لا يحصل للعامي ونحوه بل هو من العلوم التفصيلية الدقيقة قوله والكلام على اهل الظن تعالى ومن اهل الظن الذين قالوا
بجواز الاخذ به في اصول الدين فانه لم يسمع بهم سكت ذكر الا اهل الظن والحكاية لمذهبهم وكذلك فلم تذكر في شيء من الكتب المستعملة والجواب لعله
رحمه الله اطلع على هذا المذهب فقصد الى ابطاله وان لم يتقدم ذكره اما على طريقة السهو عن ذكره في حكايته الخلاف او اكتفى بذكر
ابطاله عن الاستدلال ولعله قصد الى ابطال هذا القول وان لم يقل به احد على تقدير ان قائلا قد قال به ولعله قصد باهل
الظن الحشوية فانهم اجروا الاصول مجرى الفروع وجعلوا حكمها على سواء في جواز التقليد فمقتضى كلامهم جعل الظن كافيا

في الاصول كما انه كاف في الفروع فابطله بما ذكره من امكان العلم في مسائل الاصول اذ دليل كل مسئلة مقرر في العقل ولا يحتاج
المكلف في تحصيل العلم الى اكثر من النظر فيقبح حينئذ الظن اذ لا يعدل الى الاخذ به الا حيث لا يمكن غيره كما في مسائل الفروع فانه لا يمكن
ان يكون لكل حادثة دليل قطعي من صريح كتاب او سنة متواترة او اجماع فيعدل حينئذ الى الاخذ بالظن وفي كلام المصنف في العقد ما
يقضي بان القائل بجواز الاخذ بالظن العنبري من غير تصريح لكن ذكره في معرض الرد عليه حيث قال ان كل مجتهد في اصول الدين
مصيب ان الظن ههنا قبيح لامكان العلم وصرح بذلك المهدي في الغيث فانه قال بالقطع والتحقيق ان خلافه فيه يعني العنبري راجع
الى التكليف بالمعارف الدينية فعنده ان المطلوب الظن كالعمليات وعندنا المطلوب العلم وقد وجد في بعض النسخ مثبتا في
حاشيته عقيب قوله وروي عن العنبري جواز تقليد المحق مطلقا بالقطع وقال قوم يكفي الظن بصانع العالم ولا حاجة الى العلم فان صحت
هذه النسخة استقام الكلام لكن لم يثبت ذلك في النسخة التي بخطه رحمه الله قوله امور ثابتة في نفس الامر لا تحصل بحسب الظن يعني
بخلاف الفروع فان الوجوب والندب والتحريم ونحوها امور تحصل بحسب الظن فمن غلب له الظن بوجوب شيء كان واجبا عليه
واذا حصل لغيره ظن بحرمته كان محرما عليه الا فترق الحال

فصل اذا بطلت هذه الاقوال فالدليل على وجوب معرفة الله تع
انها لطف للمكلفين لما ابطل رحمه الله قول الذين يوجبوا المعرفة عاد الى الاستدلال على وجوبها ولم يكتف بابطال اقوالهم واعلم ان مراد
اصحابنا بكون المعرفة لطفا في جميع ما كلفناه انها لطف في جميع ما كلفناه لامر يرجع اليه وهي الواجبات العقلية العملية فعلا
وتركا فاما الواجبات الشرعية فقد قال اصحابنا ليست المعرفة بلطف فيها الا من حيث ان اللطف ان يكون زائدا على التمكين والتكاليف الشرعية
لا يمكن تاديتها الا بعد المعرفة فانه من المعلوم ان عبادة من لا يعرفه غير ممكنة اذ هي اقصى غاية الخضوع والتذلل للمخبر ولا يمكن ذلك
الا مع معرفته وكذلك فالتكاليف العقلية العلمية حكمها حكم التكاليف الشرعية وهي العلم بمسائل العدل والتوحيد فانه لا يمكن تاديتها
الا مع المعرفة قوله ان اللطف في الحقيقة هو العلم بان هذا الفعل مما يستحق عليه الثواب الى اخره انما لم يجعل اللطف العلم باستحقاق
الثواب والعقاب كما ذكره السيد الامام لان ذلك اعترض بان من اصولكم ان اللطف اذا كان معلوما فاللطف نفس المعلوم وان كان
مظنونا فاللطف هو الظن اذ المظنون قد يكون لا ثبوت له فكان الظن اللطف ويلزم على هذا الاصل ان يكون اللطف نفس الثواب
والعقاب لانهما معلومان ولا يصح ان يكونا لطفا لتاخرهما عن فعل الملطوف فيه ومن حق اللطف التقدم على الملطوف فيه فجعل
اللطف ما ذكره وكان يلزم عليه ما يلزم على جعله العلم باستحقاق الثواب فقط لكن لما لم يتم الا بمعرفة المثيب المعاقب سمي الجميع
لطفا فهنا سؤالان احدهما ان يقال اذا كان اللطف عندكم هو العلم بان هذا الفعل مما يستحق عليه الثواب او العقاب ووجوب معرفة
الصانع ونحوها لكونها يعرف باستحقاق الثواب والعقاب على الفعل لتوقفه عليها فما قولكم فيما لا يتوقف العلم باستحقاق الثواب
والعقاب عليه من المعارف كنفي الرؤية ونفي الثاني والعلم بالامامة والشفاعة والمنزلة بين المنزلتين والامر بالمعروف والنهي عن
المنكر وعلى الجملة فكثير من مسائل اصول الدين الجواب ان ما ذكره من المسائل منها ما هو شرعي محض كالامامة والامر بالمعروف
والنهي عن المنكر والمنزلة بين المنزلتين ومنها ما يطابق فيه العقل الشرع كنفي الثاني والرؤية فاذا صح ذلك فالوجه في وجوبها
كالوجه في وجوب الواجبات الشرعية وهو كونها الطافا في التكاليف العقلية العملية السؤال الثاني وهو ان يقال فلم اطلق
القول بان المعرفة والمعارف التي يتوقف العلم باستحقاق الثواب والعقاب عليها وجه وجوبها كونها لطفا وهي لم تجب الا لكونها موصلة
الى اللطف والمصنف وان كان قد تبع المتقدمين فاكثر كتب علم الكلام جرى فيها الاطلاق والجواب من وجهين احدهما ما حكاه الشيخ
للامام عن قاضي القضاة من انه لا شيء من هذه المعارف الا وله حظ في اللطف الا ترى انه لو لم نعلم ان الله قادر لجوزنا ان لا يقدر على
عقابه مع استحقاقه لذلك ولو لم نعلم انه عالم لجوزنا ان لا يعلم انه ممن يستحق العقاب وان كان مستحقا له وكان غير قادر
على عقابه ونحو ذلك في سائر المسائل او اكثرها وهو كلام حسن وان منع منه اكثر المتاخرين وصرحوا بان اللطف ليس
الا العلم بالثواب والعقاب وثانيهما ان تسميتنا لهذه المعارف لطفا وانكم لطفا على الحقيقة تسمية الشيء بما يؤدي اليه وهي تؤدي
الى العلم باستحقاق الثواب والعقاب بمعنى انه لا يمكن الا معها ولا يلزم تسمية النظر لطفا لان المجاز لا يقاس عليه ولا يتماشى بذلك

معها

فمنها المتعلقة بذات الله وصفاته وعدله وحكمته ووعده ووعيده ولا كذلك النظر السؤال الثالث اذا كان وجه وجوب المعرفة
كونها لطفا فهلا وجب على الله فعلها لكونه المكلف واللطف يجب على من كلف لا ذاته الفعل مع ان الغرض وزيد اجلى واقطع للشك الجواب
انه لو وجب عليه تعالى لفعله اذ لا يخل بالواجب ولعله علم انه يكون من فعلنا ابلغ في الدعا وقد ذكر الشيخ ابو عبد الله ان المعرفة اذا
حصلها العبد بنظره واكتسابه كان الى السكون الى ما هي لطف فيه والتمسك به اقرب من ان ينالها بلا كد ولا كلفة ومن شان الالطاف ان تجب
على ابلغ الوجوه ولا عبرة بكونه ابلغ بكونه اجلى بل العبرة بالمعنى الذي اشرنا اليه قال ولمثل هذا فان من يكتسب الاموال بكلفة
ومشقة يكون تمسكه بها اوثق من تمسك من ينالها بالارث او بالهبة ولا يلحقه في تحصيلها كد ولا كلفة فانه ربما سخا بها ويتلفها
دون الاول قوله ولانه ان كان اعتقادا كما يقوله ابو هاشم اعلم ان ابا هاشم مذهبه ان الظن من جنس الاعتقاد وقال هو الاعتقاد
الحاصل لا عن ضرورة ولا عن دليل ولا عن شبهة ولكن الواقع عن امارة فيقوى بقوتها ويضعف بضعفها وخالفه الجمهور وقالوا
هو تغليب بالقلب لاحد المجوزين ظاهري التجويز ويحترزون بذلك عن العلم فانه تجويز ومقطع لاحد المجوزين لكن ليس
بظاهري التجويز بل تجويزه لما يعتقده ليس بظاهر لتغليبه ما عداه وقالوا لو كان من قبيل الاعتقاد لزم قبح جميع الظنون
لان الظن اما ان يكون جهلا فهو قبيح لا محالة ولا خالف ابو هاشم في قبح كل جهل وان لم يكن جهلا فالمقدم عليه لا يامن كونه
جهلا اذ لم يحصل سكون النفس والاقدام على ما لا يؤمن كونه جهلا في القبح كالاقدام على الجهل وقد ثبت ان في الظنون ما هو حسن
بل واجب قوله وذلك الاعتقاد هو التجويز انه كلام في ملازمة التجويز للظن وعدم انفصال احدهما عن الاخر فكل ظان
مجوز اذ لا يحصل القطع الا مع العلم ومع ذلك فالتجويز اعتقاد لا يامن كونه جهلا لانه على ما ذكره ابو هاشم اعتقاد جواز
ثبوت الشي واعتقاد جواز نفيه فالمجوز لحدوث العالم مثلا من اعتقد جواز قدمه واعتقد جواز حدوثه وهذان اعتقادان
احدهما جهل لا محالة وهو اعتقاد جواز قدمه والاخر لا يامن كونه جهلا وهو اعتقاد جواز حدوثه وان كان قد ذكر الجمهور انه
مجموع اعتقادين على ما بيناه بل هو العقل لا يحتمل ثبوت الشي ولا نفيه لكن الاصح ما ذكره ابو هاشم وعليه ينبني كلام المصنف قوله
فلانه يجري مجرى دفع الضرر عن النفس انما جعله جاريا مجرى دفع الضرر لان دفع الضرر في الحقيقة فعل الطاعة وترك المعصية
اذ مع حصول الفعل والترك يندفع الضرر ومع زوالهما يحصل الضرر وان حصلت المعرفة لكن لما كان لا يتم فعلها طاعة الا
قصدا ولا ممكنة من دون معرفة الامر المعرفة لان فعلها طاعة يتوقف على معرفة المطاع جرت المعرفة مجرى دفع الضرر
لما كان لا يمكن فعل ما يندفع به الضرر على الوجه الذي يدفعه الا معها وتقريره انه لا يمكن فعلها طاعة مع عدم المعرفة لان المطيع عندنا
من فعل ما اراده المطاع والطاعة فعل ما اراده المطاع مع القصد الى طاعته ولا يمكن القصد الى طاعته الا مع معرفته ويمكن
ان يقال اذا فعل الطاعات لوجوبها فقد دفع الضرر سوا قصد الطاعة او كان جاهلا ولم يقصد وسوا كان فعله طاعة بان يقصد
ام لا قوله مظنونا كان او معلوما انما استوى الحالان المظنون والمعلوم لحكم العقل بذلك فانه لا فرق عند العقلا بين ان يكون
شاهد السم في الطعام او يخبره من يخبره بوجود الطرق وجوز ذلك وكذا [illegible] فانه يجب فعلها الظن الدفع وذا امر موجود
من النفس قوله وفي المظنون هو الظن لدفع الضرر انما جعل الوجه هاهنا ظن دفع الضرر لا دفعه لانه غير مقطوع به مع الظن ومن الجائز
ان لا يكون ثابتا في نفس الامر فلو جعل وجه الوجوب دفع الضرر لا ظنه لورد ان العلم بالوجوب فرع على العلم بوجه الوجوب اما
جملة كان يعلمه وان لم يعلم انه وجه القبح او مفصلا بان يعلمه ويعلم انه وجه القبح ودفع الضرر هاهنا غير معلوم لا من جهة الجملة
ولا من جهة التفصيل فكيف يتاتى ذلك فجعل الوجه ما هو معلوم وهو الظن اولا فلا يرد السؤال ولذلك قيل انه وجه وجوبه ان من
علم ظن دفع الضرر بالعقل علم وجوبه ومن لم يعلمه لم يعلم وجوبه قوله وهو الجهل والظن ونحوهما اراد بنحوهما الشك كما عند
ابي علي وكذلك كل ما منع من وجودها وان لم يكن احد هذه الثلاثة واما ضدها [illegible] المعرفة لانه لا يمكن الجمع بين واحد منها وبين
المعرفة اما الجهل فواضح والظن كذلك لانه [illegible] العلم او [illegible] ويمكن ان يقرر الظن المتعلق بعكس ما يتعلق به العلم فقد جعله بعضهم
ضدا للعلم واعلم انه اذا ثبت ان للمعرفة ضدا [illegible] على اصل ابي هاشم ان يكون وجه وجوبها قبح تركها لان عنده ان الواجب اذا

كان له تروك كثيرة او تروك ان يقبح شيء منها وانما يقبح اذا كان له ترك واحد لا يمكنه الانفكاك من الواجب الا اليه قيل ومثاله ان يكون
المكلف في صفحة من حديد بينهما من القرب ما يتسع لجسمه فقط وهو قائم مستند الظهر الى صفحة اخرى وأوجب عليه اللبث هنالك
فانه لا يمكنه فعل شيء يشتغل به عن الواجب ويكون تركا له الا المشي امامه لا غير فاما اذا امكن الانفكاك من الواجب فمنه لم يقبح وهذه
حالة المعرفة وهذه التروك فانه يمكن الانفكاك منها ومن كل واحد على انفراده فلا يقبح على ما قاله ابو هاشم ولكن منه ما لا يجوز ان كل
ترك للواجب اشتغل به عنه فهو قبيح وان امكن الانفكاك عنه وعن الواجب بان يكون للواجب تروك غيره وقد تروى الحالة في هذه المسألة
على غير هذه الصورة فقيل ان كان الواجب المتروك لا يمكن فعله الا بجارحة كالكلام فان تركه وهو السكوت يكون قبيحا لانه فعل
ما لا يتم الكلام معه وهو السكوت وان كان يمكن فعل الواجب بجوارح كرد الوديعة فانه يمكن ردها بجوارح ومن جهات والفعل الذي شغل
به عنها كذلك قبيحا وقع الخلاف فقال ابو هاشم وابو عبد الله لا يكون شيء مما يشتغل به عن الرد قبيحا وقال ابو اسحق وقاضي القضاة
يقبح هذه التروك جميعها ويكون بمنزلة الترك الواحد هذا مع اجماعهم على استحقاق تارك الواجب للذم والعقاب على اخلاله به سواء
كان له ترك او تروك او تروك وانما الخلاف في الفعل الذي يشتغل به عن اداء الواجب هل يستحق عليه عقابا او لا **تنبيه** الترك في اللغة
الامتناع من الفعل مع القدرة عليه وقولنا مع القدرة زيادة بيان والا فانه لا يكون ممتنعا الا وهو قادر وفي الاصطلاح الترك
والمتروك شيئان كان يصح وجود كل واحد منهما بدلا عن الاخر من القادر بقدرة وجد احدهما واستحال وجود الاخر لاجل وجوده فقولنا
شيئان حسن الحد بينا ان الموجود والمعدوم اذا احدهما موجود والاخر معدوم وقولنا كان يصح الى حال كونهما تركا ومتروكا لا يصح
وجود احدهما بدلا من الاخر اذا احدهما وهو الموجود لا يصح وجوده والذي بقي على العدم لا يصح ان يكون بدلا عما وجد لفوت وقته
وخصوص صفة فيه وقولنا يصح وجود احدهما بدلا عن الاخر لانه لو لم يصح ذلك قبل وجودهما لم يكن احدهما تركا للاخر ولم يكن استحالة
وجود احدهما لاجل وجود الاخر ولا بد من ذلك فقد ثبت التضاد فيهما وثبوت التضاد فيهما وقولنا من القادر بقدرة مبني على
اصطلاح المتكلمين فمن قواعدهم انه لا يطلق اسم الترك والمتروك على مقدور القادر لذاته وقولنا وجد احدهما لانه اذا لم يوجد
لم يكن تركا لان تسمية الترك تركا تنبئ عن وجوده وامر زائد عليه وهو منعه للمتروك عن الوجود وقولنا واستحال وجود الاخر لانه لو
لم يستحل لم يكن متروكا بل حاله كما كانت في صحة الوجود قبل وجود الترك وقولنا لاجل وجوده لان خاصة المتروك ان يمتنع وجوده
لاجل وجود غيره وان يكون وجود ذلك الغير محلا لوجوده ذكر هذه الحقيقة الفقيه قاسم قال وهي اصح ما ذكره احدهما قوله والترك
عندي فعل اعلم ان مذهب الجمهور على ان الترك فعل وانه لا يمكن القادر بقدرة الخلو عن فعل الشيء وفعل ضده فمن لم يفعل المعرفة فقد
فعل ضدها وهو المسمى بتركها واثبت الجمهور بان احدنا قد لا يريد فعلا فان الناس في الاسواق ولا يكرههما وقد خلا عن الشيء وضده
واجاب بانه لم يخل من الضد الا الى الباقي وهو الاعتراض ونقض عليه بان الاعراض ليست لمعنى اذ لا يوجد من النفس ولا دليل عليه ولما
ذهب ابو علي الى ان الترك فعل وانه لا يمكن الخلو عن الواجب الا الى فعل ضده جعل العقاب مستحقا على فعل الترك للواجب وقال الجمهور
يستحق الذم والعقاب على ان لا يفعل الواجب واذا اشتغل عن الواجب بفعل استحق ايضا الذم والعقاب عليه فيستحق الذم والعقاب
من جهتين وابو هاشم والا يستحق الذم والعقاب الا من جهة واحدة بان لا يفعل حال اشتغاله عن الواجب شيئا وسيأتي تحقيقه ان شاء الله بعد
قوله الا ان عدم فعله للمعرفة انما يصح كان الاولى ان يقول ان عدم فعله للمعرفة انما يكون كالقبيح اذ لا يوصف الاخلال وعدم
الفعل بالقبح لكنه تجوز واعلم ان ابا علي عكس مذهبه اخرى في وجه وجوب النظر فقد عرفت ما ذكره المصنف وهو ان المعرفة وجبت لدفع ضرر
العقاب وذهبت البحرية الى ان وجه وجوبها ورود الشرع بذلك بناء على ان وجه الوجوب لا بد ولا يجوز من جهة العقل وسيأتي الكلام
عليهم ان شاء الله

فصل ومعرفة الله مما يجب على جميع المكلفين

اي على كل واحد منهم على انفراده فلا يقال هي فرض
على الكفاية او متعينة على البعض دون البعض لان وجه الوجوب حاصل في كل واحد قوله لانه معها يكون اقرب لا محالة هذا الجواب ذكره في المحيط
قيل وهو ضعيف لانه لا فائدة للقول بانه مع المعرفة اقرب والمعلوم ان لذا كان ما كلفه حاصلا مع فقدها قوله وبعد فاخبرنا مكلفنا
عنده لا ما في معلوم الله تعالى فيحصل هذا الجواب ان تقال الالطاف على ضربين عقلية وسمعية فالعقلية تعتبر وجوبها بما عند المكلف فاعلم

ان له ان يترك فعل الطاعة وتعينا عليها وجب عليه ولا نجوزه مافى نفس الامر وهذا حال المختار في الالهية والعلم باستحقاق
الثواب والعقاب فان كل عاقل يعلم ان الله متعبدنا افترض الى اذا ما كلف فيجب عليه وان كان في باطن الامر لا حظ له في ذلك واما الالطاف
الشرعية فلم يجب علينا الا لانها في باطن الامر تدعونا الى الطاعة وتكون بوجهها وعصمة لانه لو امرنا بها لا لعلمنا ان لها حظا في
ذلك والحكيم لا يأمر الا بما هذه صفته والا كان عبثا لا يحسن الامر به قوله وبعد ففى علمنا بكفر الجاهل بالله ضرورة من دين النبي
واجماع الامة الى اخره هذا الجواب ذكره في معناه ابن متويه واعترض بانه كيف يمكن الاحتجاج بالاجماع ونحوه ولا يصح كون ذلك حجة
الا بعد العلم بالله وعدله وصحة الاجماع مترتبة على ذلك وعلى صحة نبوة النبي واجيب بان توقف ذلك هو على العلم بالله والاستدلال
بذلك على الله ولا جعلناه طريقا الى حصول العلم به وانما استدللنا بذلك على كفر الجاهل وهو سهل دون المعرفة على كل مكلف فلا
دور ولا توقف **فايده** ذكر بعض اصحابنا المتاخرين ان المكلف اذا فعل ما كلف فعله قبل العلم بالله من غير قصد التقرب
الى الله بل اداه على الوجه الذي كلف اداه عليه فان كان من التكاليف العقلية فعلا كرد الوديعة وتركا كترك الظلم فانه يستحق على ذلك
الثواب اذا فعل الواجب لوجه وجوبه وترك القبيح لقبحه وان لم يعلم الله ولا قصد التقرب اليه بذلك لانه قد ادى ما كلفه على الوجه
الذي كلفه وعلى هذا يجوز استحقاق الجاحدين للثواب وان كان من التكاليف الشرعية فعلا كاداء الصلاة والزكاة او تركا كالامتناع
من شرب الخمر والزنا فالذي ذكره بعضهم انه لا ثواب على ذلك الا بعد العلم بالله وقصد التقرب اليه قيل والاولى وصح انه يستحق الثواب
مع علمه بالله وان لم يقصد التقرب بفعله او تركه للوجه الذي كلف والوجه في ذلك انه اذا كلف على الوجه الذي كلف به وان
كان الثواب الشرعي قصد التقرب وانما اشترطنا في استحقاق الثواب على الشرعي العلم بالله وتوحيده وعدله ومعرفة صدق النبي
صلى الله عليه وآله وسلم لانها لا تحصل ولا يصح العلم بها الا بعد العلم بما ذكرنا لا لغير ذلك **فصل** ويلحق بها ما يترتب عليها يعني العلم به لانه
لا يمكن العلم بالامور التي سنذكرها الا بعد العلم بالله وان كانت ثابتة في نفس الامر سواء علم او لم يعلم قوله ونشر الصحف والحوض
يعني من المذكور على الصراط والوقوف للسؤال في مواقف القيامة وحقائق تحضر ذلك اليوم نسأل الله السلامة فيه والحوض هو البلوغ
والختم الطبع والختم المذكوران في القرآن عند اصحابنا سمة وعلامة يجعلها الله في قلب العاصي ليعرفه الملائكة فلا يستغفرون
له اذا الخواطر والالطاف عليه وليميزوهم بها الكافر من المؤمن ففي العلم بها لطف وهذا احد تفسيرات الطبع والختم ولهما تفاسير
اخر ومما احتمل موضع ذكره اسفار التفسير قوله وسماع القرآن اي ويلحق بالمعرفة فيما يعد لطفا وان لم يكن مما يترتب عليهما
ولا من المعارف سماع القرآن وتبليغ الشرع والآثار الواردة بالزجر والتخويف قوله واشباه ذلك يعني كسماع الصواعق والعلم
بنزول النقمة باهل المعاصي ونزول الفناء والامراض وموت الاقارب وعلى الجملة فلا حاصر لبعض الالطاف **فصل** واقل
ما يجوز ان يكلف المتعلم يعني اذا كملت له شرائط التكليف انه مع اكمالها له لا بد من تكليفه وسعته ووقت يتمكن فيه ما كلف او يتمكن
من فعله قال اصحابنا اذ لو لم يكلفه بعد مع اكمال الشرائط وسعته ووقت يمكنه فيه تاديته ما كلف لكان بمنزلة من صنع للغير طعاما فلم
يمكنه منه او يسلفه قبل ان يمكنه منه واختلفوا في القدر الذي لا بد ان يكلفه وسعة الوقت الذي يسعه فيجوز اخترامه من
بعد الاخلال والذي ذكره المصنف قوله اللطف لا بد له قد سبقه اي لبس بحيث لوجه يرجع اليه كرد الوديعة ونحوها مما يحتاج ليوصل الى
غيره او يتقرب من فعله **فصل** والذي قد استقر عليه التكليف مع السعة يعني اما لو حصلت شرائط التكليف ومر زمان انه [illegible]
فليس عليه تكليف شرعي قوله والشرائع يحتمل انه اراد بالشرائع مسئلة الاسماء والاحكام وما كان من مسائل الوعيد لا يوصل اليه الا
بالسمع كانقطاع العقوبة والخلود وكذلك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ومسائل الامامة ويحتمل ان يريد بالشرائع اصول الاحكام
التي لا تعذر احد عن معرفتها كوجوب الصلوة والزكوة والحج ونحوها قوله من مقدمات ولواحق المقدمات الابطال التي لا يتوصل الى
العلوم الا بها ويحتمل ان يريد بها الادلة ويريد بمقدماتها واللواحق المسائل المتفرعة عن كل اصل من هذه الاصول والاجوبة
عن الاسئلة الواردة على الادلة وعن القوادح من الشبه وان كان بعض ما ذكرناه من فروض الكفاية فانه مكلف به وقد تعين
عليه اذا لم يقم به غيره **فصل** واول علم بالله عند القاضي وابي الهذيل انه يعرف ان لهذه الحوادث محدثا لانه يكون قد خلقه على الحكمة

وهذا مذهب الشيخ ابي عبد الله وابن الملاحمي وبه قال القاضي في عمد الشيخ الامام قال ابن متويه وبيان ذلك انه اذا عرف العالم مفصلا
فقد عرفه محدثا لهذه المحدثات ومن حق العلم الذي هو جملة ان يطابق علم التفصيل لانه من حق علم التفصيل ان يطابق علم الجملة
قوله وقال ابو هاشم ان يعرف محدثها بصفة من صفاته نحو ان يعلم انه قادر لذاته او عالم لذاته او نحو ذلك قوله بناه على ان العلم الجملي
لا يتعلق بمعين فان العلم بان لها محدثا علم جملي واذا لم يتعلق لم يكن علما بالله اذ لا يكون علما بالله الا ما تعلق به قوله وقال ابو علي
ان يعرف ان لها محدثا مخالفا لفاعلنا فقط والذي اداه الى ذلك انه اذا علم ان لها محدثا على الجملة ومع ذلك يجوز انها احدثت نفسها او احدثها
بعضها لم يمكنه مع ذلك العلم بحدوثها اجمع ولا ان يعرف ان لها صانعا لمكان ذلك التجويز واجيب بان هذا التجويز لا يمنع من كون العلم الاول
علما بالله تعالى على وجه الجملة فاذا اعتقد ذلك الجواز فقد جهله على طريق التفصيل قوله وهو كمذهب ابي هاشم لانه انما يعرف
انه مخالف لنا اذا عرفه بصفة من صفاته تعالى انه يجوز ان يخليه بصفة من صفاته وان لم يعلمه مخالفا لنا فليس علمه بكونه قادرا
ونحوها ما يقتضي العلم بانه مخالف لنا الا الذي يقتضي ذلك العلم على الحقيقة الا حصر ولم يشترط العلم به علما ابو هاشم ولهذا بانه اذا
علم كونه قادرا للذات او عالما للذات علم انه ليس مثلا لنا اذ ما كان مثلا لنا لا يجوز ان يكون قادرا للذات ولا عالما للذات واعترض
كلام ابي علي بان العلم بانه مخالف لنا لا يثبت الا بعد العلم بانه ليس جسما والعلم بنفي الجسمية لا يحصل لنا ما لم يحصل العلم بانه قادر
عالم موجود قديم فان ابا داود علي ان العلم بالله تعالى لا يتعلق حتى تحصل هذه العلوم اتضح فان عند العلم بانه قادر يتعلق العلم
به عند جميع المتكلمين واجيب بانه ما عنى بقوله مخالف لنا الا ان العلم لا يتعلق به تعالى حتى نعلم ان الاجسام لم تحدث انفسها ولا
احدثها شيء من الاجسام الحاضرة المتعلق علمنا بها في الحال قيل والاولى ان مراد ابي علي ما تقتضيه ظاهر قوله وهو ان اول
علم بالله عنده انه نعلم ان لها محدثا وانها لم تحدث انفسها ولا احدثها جسم ولا يضر توقف تعلقه على العلم بنفي الجسمية وفي كلام
ابن الملاحمي والمحيط ما يقتضي بذلك وان ابا علي لا يثبت العلم متعلقا بذات الله حتى نعلم انه لا يشبه المحدثات قال الفقيه قاسم ما معناه
ومذهب ابي علي وان كان انه لا يعلم الله الا بعد العلم بنفي الجسمية فهو بعد الكلام في ان الاجسام لم تحدث انفسها ولا احدثها
غيرها مما هو مماثل لها **فصل** واما معرفة الله تعالى فمقدورة لنا لقدرتنا على سببها وهو النظر قد تقدم بيان ان النظر سبب للعلم
وان فاعل السبب فاعل المسبب وانها تحصل من جهته بحسب ما كان قادرا عليه فاما قدرتنا على النظر فلما ذكرنا من وقوعه
بحسب قصودنا ودواعينا وذكر دليلا واضحا على انا قادرون عليه وسياتي بقدرته في مسألة الافعال ان شاء الله تعالى قوله ظاهر
التهافت قال ابن فارس هو تساقط الشيء شيئا بعد شيء ومنه تهافت الفراش في النار وكل شيء انحط واتضع فقد تهافت وتهافت
قوله واقرار بالجهل بالله تعالى الا ان المعارف كسبية نظرية لا ضرورية معنى فاذا لم تكن المعرفة ضرورية حاصلة من جهته تعالى ولا كانت العلوم
مقدورة لنا على سببها وعليها فقد اقر بالجهل الذي هو الجهل اللغوي وهو عدم العلم بالله تعالى لا الجهل الاصطلاحي اذ ليس يلزم فيمن
لم يعلم ان يحصل له اعتقاد جهل فان اعتقد اعتقادا مطابقا فليس بعالم لاعترافه بعدم حصول العلم منا اذ لا نقدر عليه ولا منه
اذ لا يجب المعرفة الضرورية فان قيل ان الرازي انما منع عن ان يخلق الله العلم فينا ابتداء وعن ان نفعله نحن فاما ان يخلق تعالى
فينا نظرا مولدا للعلم فلم يمنع منه فلا يكون كلامه اقرارا بالجهل تعالى قلنا اذا منع حصول العلم الضروري فهو تمام ما حصل فينا
لا من قبلنا وسواء كان مبتدأ او مسببا واعلم انه اذا منع كون المعارف ضرورية فانا نريد بالضروري ما يفعله الله ابتداء او يحصل
فيه حقيقة الضرورة ولم يكن حاصلا بقدرة العبد وان كانت موجبة عنده والفاعل في الحقيقة هو الله تعالى واذا نفى القدرة على النظر
والمعرفة فلعله يريد قدرة الاحداث لا قدرة الاكتساب على قواعدهم في الافعال ولا كلام ان الرازي على تحيزه في العلم والمعرفة
كانه كثير التخليط لاعتراضه المناقضات ولا يتعقد عن التهاوي والتناقض قوله مع انه انما يبطل النظر بالنظر هذا وجه اخر
في ابطال قول الرازي وتقريره انه تعالى اما ان يكون علمت عدم القدرة على النظر والعلم بالضرورة فغير صحيح اذ الشارع كما في ذلك
او علمت ذلك بالنظر فقد ابطلت ما ذكرت من ابطال النظر والعلم غير مقدور لنا **فصل** ومعرفة الله تعالى انما تجب على العاقل في كل حال
الا في حال السهو وفيه سؤال وهو ان يقال ان كان السهو معنى يوجده الله تعالى في احدنا يمنع معه العلم استقام ما ذكرته من ان حاله

السهو لا تكليف علينا فيها لكن ليس هذا مذهبكم وإن كان السهو عدم المعرفة فلا معنى لإسقاط التكليف عنه بالمعرفة حال السهو
وهو زوالها لأن الواجب عليه تجديدها والجواب أن المراد بالسهو زوال العلوم الضرورية إذ زوال الاستدلالي لا يسمى سهوا
وقد صرح به بعض أصحابنا ولا كلام في سقوط تكليفه بتجديد المعرفة مع زوال العلوم الضرورية لأنه لا يمكنه تحصيلها إلا
مع خلق الضرورية له التي هي علوم العقل واعلم أن سقوط تكليف الساهي مما يحكم به العقل ولا خلاف بين الأمة في سقوط
تكليف الساهي يعني أنه لا يأثم فيما أخل به أو فعله حال السهو وإن اختلفوا في الضمان قوله للوجه الذي لأجله وجب زوال أحوال
التكليف يعني وهو كونها لطفا إذ لا فرق بين الأمرين قال في ذلك قوله ومالا حرز من العوارض والأضداد بعدم من يقول بثباتها اعلم
أن أضدادها عند من يقول بثباتها كالشيخ أبي هاشم والشيخ أبي عبد الله الجهل ولا خلاف فيه والسهو عندهما وهو وإن لم يكن مفسدا
فالاحتراز عنه بأن لا يعقل ما يقع عنده من شبه المشككات وإكثارها والعوارض والظن سوا تعلق بمتعلقها أو بنقيضه فإنه لا
يجامع العلم ولهذا قد قيل إنه ضد للعلم وإن تعلق بمتعلقه لامتناع اجتماعهما حكاه الحاكم عن أبي علي وأبي إسحق وقاضي القضاة
لكن الصحيح أنه ليس بضد وإن امتناع حصوله مع العلم لمقارنة التجويز الذي لا يجامع العلم ومن العوارض الشك والتوهم
والشبه القادحة والسؤالات الواردة على الدليل وكل هذه إذا عرضت للعالم بقي علمه في الأغلب قوله ولكن لا يعلم أنه عالم
هذا على الأصح وإن كان أبو القسم يمنع أن يعلم أحدنا الشيء ولا يعلم أنه عالم به على ما تقدم قوله إلا بتأمل مستأنف يعني وهو
بأن يرجع إلى نفسه فيجدها ساكنة إلى المعلوم متأمل فيعلم أن السكون لا يكون إلا عن علم إذ هو حكم صادر عن العلم لا يجوز صدوره
عن غيره فإذا تأمل هذا التأمل علم حصول العلم له وإذا غفل لم يعلم حصوله له وإن كان حاصلا

القول في النظر

هو مشترك بين معان ونحن نقدم مقدمة تشتمل على فوائد ثمان الأولى في قسمة الألفاظ وحقائق أقسامها الثانية في ذكر
الألفاظ ذوات المعاني الثالثة في حقيقة الحقيقة والمجاز الرابعة في حقيقة النظر الخامسة في تعيين معانيه وحقائقها والشواهد
عليها فإنها مقدمة تشتمل على ذكر معاني النظر وكونه مشتركا ويحتاج إليها في هذا الباب وغيره من أبواب الكتاب

أما الفائدة الأولى فالألفاظ على قسمين مهمل ومستعمل فالمهمل ما لم يوضع لمعنى ككلاذ وماذث والمستعمل ينقسم إلى مفيد وغير مفيد
وما يجري مجرى المفيد فالمفيد كل لفظة وضعت لماهية مخصوصة تسبق إلى الفهم تلك الماهية عند إطلاقها كأسماء الأجناس
وما وضع لمعان يتردد الفهم بينها وهي اللفظة المشتركة وما وضع لمعنى أو معاني لا يفهم منها شيء من ذلك إلا بقرينة وهذا ما كان
مجازا مفردا أو مشتركا عند من يجيز الاشتراك فيه وغير المفيد ما لم يوضع لماهية تسبق إلى الفهم تلك الماهية عند إطلاق
تلك اللفظة كأسماء الأعلام نحو زيد وعمرو فإن زيدا لم يوضع لماهية معينة بل يصح استعماله في الرجل والفرس وغيرهما واللفظة بحالها
والذي يجري مجرى المفيد شيء فإنه يشبه المفيد من حيث إنه يفيد ما يصح العلم به والخبر عنه ويشبه غير المفيد من حيث إنه لم يوضع
لماهية مخصوصة

وأما الفائدة الثانية فالألفاظ ذوات المعاني خمسة متباينة وهي الألفاظ المختلفة لفظا ومعنى
كرجل وأسد وحصان وحجر ومترادفة وهي الألفاظ المختلفة لفظا المتفقة معنى كخمر وعقار وكأسد وغضنفر وكذلك أسماء الريح
والسيف ونحوها وقد منع بعضهم من وقوع الألفاظ المترادفة في اللغة وادعى أن في معاني المترادف تفاوتا وقد اختلف إذا كانت
اللفظة الثانية تفيد ما تفيده الأولى وزيادة كصارم في سيف فقيل لا تخرج عن كونها مترادفة وقيل بل تصير متباينة
ومتواطئة وهي اللفظة الموضوعة لمعان مختلفة من حيث اشتركت في أمر كحيوان فإنه وضع على أقسام مختلفة بالحقائق لكنه وضع
لها باعتبار معنى من حيث اشتركت فيه وهو كونها أجساما حساسة متحركة ومشتركة وهي كل لفظة وضعت لمعنيين مختلفين فصاعدا
لا من حيث اشتركا في أمر مع استواء معانيها في السبق إلى الأفهام وقد منع ثعلب والأبهري وأبو القسم البلخي وقوعها في اللغة
لأنها تخل بالتفاهم وليس بصحيح فإن القرائن تدل على المقصود وتفهمه وقيل بل هي واجبة الوقوع لأن المسميات لا تنحصر
والكلام من حروف منحصرة فلا بد من أن توضع للمسميات الكثيرة اسم واحد وفيه نظر فإنه لا يمكن انحصار ما يتركب من الحروف
وإن كانت منحصرة ولو فرض ذلك لم يحصل بالاشتراك ما أراد لأن وضع الاسم لمسميين أو أكثر لا يفيد شمول ما لا ينحصر من

المتباينات وقال ابن الحاجب التواطؤ لا يقع بين النقيضين وهو باطل فقد وقع لفظ القرء للطهر والحيض والشفق للحمرة والبياض والشدفة
للضياء والظلام والجون للسواد والبياض وبهذا ايضا يبطل قول من منع من الوقوع مطلقا والمشكك وهي اللفظة الشبيهة
بالمشتركة والمتواطئة ملتبسة الحال كالموجود فانه يستعمل للقديم والمحدث باعتبار انهما اتفقا فيه وهو الوجود الا انه في القديم واجب
وفي المحدث جائز فشابه المشترك من هذه الحيثية والاولى عده في المتواطئ اذ لم يطلق عليهما الا من حيث اتفقا في نفس الوجود **واما**
الفائدة الثالثة فالحقيقة اللفظ المستعمل فيما وضع له والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة ولا بد من اشتراط
العلاقة كتسمية الرجل الشجاع اسدا للعلاقة بينه وبين الاسد الحقيقي وهي الشجاعة وقد انكر قوم وقوع المجاز وهو باطل
ودليله وروده في اللغة بكثرة كالاسد في الرجل الشجاع والحمار في الرجل البليد والبحر في الرجل الكريم **واما الفائدة**
الرابعة فالنظر من الالفاظ المشتركة لوجود حقيقة اللفظة المشتركة فيه فما هي اللفظة التي متى اطلقت لم يسبق الى الفهم بعض
معانيها دون بعض الا لقرينة وهكذا النظر والعرنية في اصل اللغة اسم لحبل يشد فيه طرفاه ويمد وسطه ترتبط فيه الحيوانات واستعملت
في عرف اللغة فيما افترق به غيره من الابل لانهم يقرنون الصعب الى الذلول لتذلل وحقيقتها في الاصطلاح المميزة لبعض معاني اللفظة
المشتركة من بعض وتنقسم الى لفظية ومعنوية **واما الفائدة** الخامسة فتفسير معاني النظر على ما ذكره المصنف واما
حقائقها فالمقابلة الغير ونحو قيل في حقيقته فتح الجفن الصحيح الحدقة الى حيث يقع الرؤية للمرئي والقصد لرؤيته اذا لم يتر
واصحابنا يقولون تقليب الحدقة نحو المرئي التماسا لرؤيته قال ابن متويه ولا بد من ان تكون الناظر بحيث يصح ان يرى فلو فتح جفنه وقلب
حدقته نحو الداخل الى بيت مظلم بحيث انه لا يصح ان يراه لم يكن ذلك نظرا والشاهد على هذا المعنى قوله تعالى واذا انزلت سورة نظر بعضهم
الى بعض ومن الشعر نظرا واليك عن مئزره نظر التنوير الى شقاق الجا... وحقيقة نظر الرحمة ارادة حصول منفعة
للغير او دفع مضرة عنه والشاهد عليه من الكتاب قوله تعالى ولا ينظر اليهم يوم القيامة وقوله عليه السلام من جر ازاره بطرا لا ينظر الله اليه
يوم القيامة ومن الشعر انظر الي بعين يدرك نظرة فالفقر يزري والنعيم يجمل هذا ما ذكره اصحابنا وقيل بل المراد ههنا
تقليب الحدقة لكن على جهة التحوز وحقيقة نظر المقابلة تحاذي المتحيزين بحيث لا يساندون ما يحوي مجراه قيل ولا حاجة الى هذا
الاحتراز لان مع الساتر او البعد الذي يجري مجراه لا تحاذي وقيل بل نظر المقابلة حاصل مع البعد لان البعد لا يمنع الا من الرؤية
واما من المقابلة فلا والشاهد عليه ما ذكره المصنف ومن الشعر اذا نظرت الى حال احد افادني بنظرة نهاشر وزانه
واما الاستشهاد بقوله تعالى وتراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون وقيل ان المراد وتراهم يقلبون احداقهم الى جهتك وهم لا يرون وليس المراد
نظر المقابلة وحقيقة نظر الانتظار التوقع لما يأتي في المستقبل حصوله من امكانه او شرا وشاهده من الكتاب ما ذكره المصنف ومن الشعر
وجوه يوم بدر ناظرات الى الرحمن يأتي بالخلاص وغير ذلك من الشواهد على ما سيأتي في مسألة الرؤية وحقيقة نظر
الفكر وشاهده ما ذكره المصنف وكذلك قوله تعالى افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت ومن الشعر قوله انظر بعقلك بيتين المنهاة
واشباه ما ذكره المصنف قيل ومنها الحشر والرؤية واسند الرأي وقد اختلف القائلون بان الاشتراك في اللغة واقع في هل النظر لفظة
مشتركة او لا فذهب جمهور العدلية الا انه واقع بين هذه المعاني الخمسة المتقدم ذكرها انفا لا غيرها وقال بعض الحنفية وبعضهم زاد
الرؤية في معانيه وقال الشيخ ابو عبد الله هو حقيقة في تقليب الحدقة مجاز في شاهدها وقيل حقيقة في نظر الفكر مجاز في شاهدها
وقال بعض الحنفية حقيقة في الرؤية مجاز في شاهدها وذهب بعض متاخري اصحابنا الى انه حقيقة في الانتظار والفكر وتقليب الحدقة
ومشترك بينها مجاز في المعنيين الاخرين والدليل على الاول انه اذا اطلق لفظ النظر لم يسبق الى فهم السامع بعض هذه المعاني الخمسة
دون بعض الا لقرينة وهذا هو معنى اللفظة المشتركة واما الرؤية فلا دليل على استعمال النظر فيها والاستشهاد لذلك على الصحيح **فصل**
وهو اي نظر الفكر جنس مستقل وليس داخلا في غيره من الاجناس وهذا مذهب جل المعتزلة وحكي الامام يحيى عن الاشعرية ان النظر
تردد في انحاء العلوم الضرورية قال علم وزعموا ان حصول العلم عقيبه بمجرى العادة وحكي عن الفلاسفة ان النظر اسباب معدة
لصيرورة النفس الناطقة مستعدة استعدادا تاما لفيضان العلوم وان حصول تلك العلوم من جهة العقل الفعال والذي حكاه عنهم

عن ابي الهذيل و ابي الحسين واختاره انه استحضار العلوم الضرورية و انها هي الموجبة له وحكاه المصنف خالف ذلك بعض الوجوه
فاما قول الامام انها هي الموجبة له فقد سبق ان العلم لا يوجب العلم قوله و يلحق بفعله مشقة يعني دون سائر افعال القلوب والمرجع
بذلك الى الوجدان وقد وجدت المشقة فيه دون غيره قوله و يوجد حالا بعينه هو كون احدنا ناظرا او ذهب ابو علي الى انه لا يوجب صفة وهو
احد قولي ابي هاشم واحتج الجمهور بانا نعلم بوجدانا الامر حاجة الى قلت فعله اذ ما لا يوجد حالا للجملة يصح وجوده في سائر اعضاء الحي
و في الجماد ولانه لا وجه لتعذر النظر مع شهوة غيره سطرا فيه الا كونه يوجب حالا كالارادة فان تعذر ارادة المشتهى عنه لذلك وغير
ذلك من حججهم وهي مبسوطة في اللطيف قوله لان افعال القلوب كلها غير باقية هذا هو مذهب الجمهور وعدم دليل عدم البقاء فيها
كلها ان احدنا لا يخرج عن الاعتقاد وكذلك النظر والارادة و الكراهة والظن الا الى ضد و لا ما يجري مجراه ولو كان شيء منها باقيا
لما جاز ذلك فيه مع ادلة خاصة بكل معنى منها مبسوطة في اللطيف قوله وليس ما يتركه بما يشتهي فيلحق بتركه مشقة المشقة عبارة
عما يلحق الحي بترك ما يشتهيه او بفعل ما ينفر عنه و اما قال ليس ما يتركه بما يشتهي لانه عند اصحابنا ان الشهوة لا يصح تعلقها الا
بما يصح ادراكه وافعال القلوب جميعها غير مدركة بشيء من الحواس وان خالف ابو علي في الارادة وقال بانها تدرك و جميع ذلك مقرر
في مواضعه **فصل** و شروط وجود النظر ان يكون القادر عليه شاكا وقد تقدم ذكر معنى الشك وقال القاضي ان يكون مجوزا وان
رجح احد المجوزين يعني ان المعتبر التجويز سواء كان شاكا بان يستوي المجوزان عنده او ظانا بان يرجح احدهما فاجاز القاضي مع
الشك والظن قوله وكل هذه متقاربة لان المقلد والمبخت غير قاطعين فيه نظر فان المقلد والمبخت الا على انهما قاطعان او حكم القاطع
وان لم يسكن انفسهما عند التشكيك و تجويزهما الغير ما يعتقدانه تجويز ضعيف لا يضر وجها الصحة و وجود النظر و قد صرح ابن متويه
بابطال صحة النظر من المعتقد الذي ليس بعالم فانه قاطع ولم يتعذر النظر من العالم الا للقطع فكذلك من المعتقد غير العالم قوله
وقال ابو عبد الله يصح من العالم اعلم ان حكاية هذه عن ابي عبد الله فيها نظر والذي حكاه ابن متويه عن ابي عبد الله القول بان النظر يصح
مع القطع على المدلول ما لم يكن عالما فيجوزه اذا اعتقد تقليدا او تبخيتا فالنظر صحيح واما مع عند علمه بالمدلول هذا لفظ ابن متويه
في الحكاية عن ابي عبد الله ولعل المصنف توهم ذكر ظاهر الشبهة التي حكاه هو عن ابي عبد الله الا ان ابن متويه لم يورد ها شبهة له
وانما اوردها سؤالا محتملا و اجاب بما اجاب به المصنف قوله ليعلم انه دليل لا ليعلم المدلول هذا الجواب لانا نبني على مذهب الشيخين ان العلم
بالدليل عندهما علم بالمدلول لكن يبنى على القول بان العلم بالدليل ليس علما بالمدلول وهو قول ابي اسحق وابي عبد الله وقاضي القضاة قالوا
واما العلم بالدليل علم بانه مما يصح الاستدلال به و اما ابو هاشم فيكون جوابه عدم التسليم فانه يمنع ان يحل العلم بالمدلول من النظر
في الدليل قال ولولا ذلك والا صح ان ينظر في المشاهدات ونحوها فلما لم يصح دل على ان العلم به يمنع من النظر وحكي عن ابي علي انه اذا نظر
في الدليل فعلم المدلول ولا يصح نظره في دليل اخر ليعلم ولكن ليزداد علما والصحيح انه اذا نظر في الدليل بعد علمه بالمدلول فهو
ليعلم انه مما يصح الاستدلال به وانه طريق للمعرفة وهذا امر لم يكن قد علمه ولا نظر فيه **مسئلة** اغفل المصنف ههنا شرطا
في وجود النظر ذكره اصحابنا وهو حصول البنية المخصوصة ولعله اكتفى باشتراط كونه قادرا عليه لانه لا يكون قادرا عليه الا مع
وجود القدرة ولا يوجد القدرة عليه الا مع البنية التي يصح وجوده معها فاكتفى بذكر ذلك الشرط ولكن هذا لا يصح على اصله الجامع
لانه يجعل قدرة الجوارح قدرا على افعال القلوب والعكس فلو قدرنا ان بعض القادرين لم يكن له قلب ولا ما يقوم مقامه مما يبنى
لكان قادرا على النظر ولا يصح منه ايجاده لعدم اشتراط البنية **مسئلة** اخرى في بيان وجه اشتراط هذه الشروط
اما الاول فلان النظر فعل ولا يصح الا من قادر واما الثاني فلما قد تبين وصح من ان القاطع لا يصح ان ينظر فمن قطع على صحة شيء وفساده
لم يصح ان ينظر فيه واما اشتراط حصول البنية فلانه لولم يكن شرطا لصح وجوده مجردا ولما لزم صحة ان يفعل النظر في يده او رجله
فيجد النظر من تلك الناحية كما يجده من ناحية صدره ومعلوم خلافه ووجه اخر هو ان النظر الذي يولد العلم وهو انه لا يولد الا في
محله اذ لا جهة له فكان يلزم لو وجد مجردا ونبينه العلة ان يوجد العلم في محله ذلك وقد تقرر ان العلم لا يصح وجوده في غير القلب
او ما يكون مبنيا كبنيته **فصل** والكلام في مماثل النظر واختلافه كالكلام في العلم فتماثل النظر ان باتحاد المتعلق والوجه والطريقة

والوجود ليس تماثلهما اشتراكهما في التعلق على اخص ما يمكن والاشتراك فيه يكشف عن التماثل لانه اخص ما ينبئ عن صفة الذات ويعرف
احوال النظرين في شيء بعينه سواء كان متعلقاهما ضدين ام لا والى هذا ذهب ابو هاشم اولا ثم رجع عنه قوله وان يكون التعلق
متعاكسا يعني كتعلق العلم بشيء والجهل به فان تعلقهما متعاكس فالعلم متعلق به على انه موجود مثلا والجهل متعلق به على
انه ليس بموجود فاما مع عدم اتحاد المتعلق فلا تضاد قوله وتعاكسه مفقود ههنا يعني فان النظرين اذا تعلقا بمتعلق واحد وتعلقهما
غير متعاكس بل تعلق متماثل مثاله النظر في العالم على سبيل الجملة فان احد النظرين اذا تعلق به على انه محدث فكذلك لابد ان يكون
تعلق الاخر اذا كان نظرا صحيحا فان قيل فما تقولون اذا كان احد النظرين صحيحا والاخر فاسدا كالنظر في حدوث العالم والنظر
في قدمه فان المتعلق واحد والتعلق متعاكس لان احدهما تعلق به على انه محدث والاخر على انه قديم فقد حصل ما شرطتموه
في التضاد من اتحاد المتعلق وتعاكسه وحصل فيهما اما ثابت التضاد من امتناع الاجتماع فهل يصح من التضاد في الانظار الصحيحة
لا غيرها فالجواب ان النظرين اللذين ذكرتموهما لا نسلم امتناع اجتماعهما فلو اعتقد مثلا احدنا قدم العالم وحدوثه صح منه النظر
في القدم والحدوث ولانهما لو كانا ضدين لجاز ان يحتاج احدهما الا الى ما يحتاج اليه الاخر لان ذلك من حكم الضدين ومعلوم ان
احدهما يحتاج الى اعتقاد القدم او ظنه او الشك فيه والاخر يحتاج الى غير ذلك وهو اعتقاد الحدوث او ظنه او الشك فيه قوله
والعائد المتعلق بعض التماثل يعني اذا لم يكن التعلق متعاكسا قوله فاما النظر في شيئين فلا نسلم لابي علي امتناعه واذا لم يثبت ما ادعاه
المستفيد له الاستدلال على التضاد واعلم ان ابا هاشم لما منع التضاد في الانظار [illegible] جواز النظر في شيئين [illegible] لفقد
الدواعي الى الجمع بينهما كما يمتنع فعل النظر مع كراهته لفقد الداعي لا للتضاد بينه وبين الكراهة ويجوز [illegible] رحمه الله
ان يكون ذلك لاعتقاد سابق من الناظر لتضاد النظرين فلا يروم الجمع بينهما فلو رامه لوقع منه كما [illegible] احدنا في [illegible]
احدهما [illegible] في النظر [illegible] والاخر [illegible] فيهما في حالة واحدة [illegible] فيهما بنظرين

فصل

والنظر يولد العلم خلافا
لاهل الحيرة والقائلين بان النظر يؤدي الى الشك والحيرة واللبس وللقائلين بان ادلة اهل المذاهب المختلفة متكافئة وللقائلين
بان الاسلام لم يثبت الا بالسيف وان النظر بدعة فكل واحد من اهل هذه المذاهب الثلاثة [illegible] من مذهبهم [illegible] اختلفوا في التعليل
ولجمعهم القول بان النظر قبيح [illegible] فاما من يعتقد ان النظر يوقعه في حيرة وشبهة مع ان موضوعه في بديهة
العقول ان يكشف به للمرء الامور الملتبسة فقد دفع ما يقتضيه عقله وانبئ عن [illegible] وجهله فلا وجه للاشتغال بكلامه
قوله والنظر ليس بان يدعو الى اعتقاد المدلول على صفة اولى من غيرها يعني ان الناظر مستكشف بالنظر عن حال ما ينظر فيه
ومما يبين انه ليس بداع ان الداعي اعتقاد المرء او علمه او ظنه ان في الشيء جلب نفع او دفع ضرر وليس هذا حال النظر قوله ولا
يتذكر النظر يعني [illegible] داعيا مع انه ليس بان يدعو الى الشيء اولى من غيره قوله حق الشرط المقارنة يعني والنظر
متقدم على العلم فلا يجعل شرطا فيه لانه لا [illegible] للشرط الا اذا قارن لا ما يتقدم او يتأخر وذلك ظاهر قوله كان يجوز اخلاله
العادة [illegible] كالحفظ يعني فان احدنا قد يدرس فلا يحفظ او لا يحفظ الا بدرس كثير والاخر قد يحفظ من اول وهلة لما كان حصول
العلم عقيبه بالعادة بخلاف النظر فان الناظرين اذا نظرا على الوجه الصحيح واستحضرا مقدمات النظر على سواء ولم يتفاوتا في الوقت
الثاني قوله من حيث يمكن من استحضار المقدمات مثاله ما ذكره ان ينظر ناظران في اثبات الصانع فاهتدى احدهما اولا الى النظر في ثبوت
الاعراض وحدوثها وتنافي استحالة انفكاك الجسم عنها ثم عرف حدوث الاجسام ثم نظر في ان المحدث لا بد له من محدث ثم عرف وجود
ان للعالم صانعا فحصل له العلم في وقت يسير والاخر لم يهتد الى ترتيب المقدمات على الفور وعرضت له مع ذلك وجوه اللبس ووردت عليه
انواع الشبه فتأخر حصول العلم له عن حصوله للاول قوله فمن حيث نظر على الوجه الصحيح مثاله ان ينظر ناظران في العالم فينظر
احدهما فيه على انه محدث فيحصل له العلم بالصانع لكونه نظر على الوجه الصحيح والاخر اعتقد قدمه فنظر فلم يحصل له العلم
لما نظر على الوجه الفاسد قوله لغيره من اللبس يعرض اعلم ان وجوه اللبس كثيرة فقد يلتبس المدرك للمجاورة كما اذا وضع
الزعفران في اللبن فاعتقد المدرك له انه اصفر [illegible] ويكون بين الشراب مع ما فيه من الصقالة واللمعة فيلتبس عليه بالماء وكذلك التباس

العين

العقيدة بالا حاجة وكذلك من الغلط في المناظرة قوله وكذلك الحساب يعني فقد يحسب شخصان فيدعي كل واحد منهما في الحساب
خلاف ما يدعيه الآخر ويعتقد كل واحد منهما انه المصيب ثم ينكشف لاحدهما ان المصيب الآخر وقد يتبين انهما مخطئان معا ولم يقتض ذلك
ان الحساب غير موصل الى العلم وكذلك الاختلاف في المذاهب لا يدل الاختلاف بين الحدود على انه ليس طريق الى العلم قوله وفي هذا اخرجها
عن كونها ادلة فضلا عن كونها امثلة فيه يعني فلم سميتموها ادلة ووصفتموها بذلك مع ان الدليل ما اوصل الى العلم قوله واما
ان يوصل بعضها الى العلم دون البعض وهي السمة التي تحط المصنف واما ان يوصل بعضها الى البعض لكن لا يشبه الحال انه الى العلم
فان ذلكم شهو العلم قوله فكلها يتضمن الحث على النظر والتفكر يعني كقوله تعالى افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت وقوله تعالى ان
في خلق السموات والارض الآية وقوله تعالى اولم ينظروا في ملكوت السموات والارض ونحو ذلك من الآيات الشريفة الواردة في هذا
المعنى وكفى واصلح من اخذ دينه عن التفكر في آلاء الله الخبير وفي دعوى الاجماع مع استقرار حال وهو لا نظر ولعله اراد اجماع من قبلهم
قوله والمطالبة بالبراهين كقوله تعالى قل هاتوا برهانكم وقد ورد في القران الكريم المحاجة والمجادلة لارباب الكفر قال الحاكم الا ترى
كيف جادلهم في البعث بقوله تعالى فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة ونحوه ثم حاجهم في الارادة بقوله تعالى سيقول الذين
اشركوا الآية وحاجهم في الرؤية يسئلك اهل الكتاب الآية وحاجهم في النبوة بقوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا الآية وحاجهم
في النسخ بقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها الآية وحاجهم في اللطف بقوله تعالى ولو بسط الله الرزق لعباده الآية وروى الحاكم عنه صلى الله عليه وآله وسلم
ان لله عبادا هم الخصماء للصادين عن الله المخاطبون بحجة الله هم قادة الحق والدعاة الى الله والذابون عن حرمه والقائمون
بامره ائمة الهدى ومصابيح الدجى الخبر بطوله وروى عنه صلى ايضا ان لله عبادا من امتي قوامين بحجة الله داعين الى الله والى نفي
التشبيه ونفي الظلم الخبر قال رحمه الله وكلام الصحابة وخوضهم في هذا الفن كثير فان عائشة انكرت الرؤية واحتجت بالآية المعروفة
وخطأت علي من سمعه يحلف بالذي احتجب بسبع سموات وسيأتي ذكره قوله ان قال قائل الكلام ما تقدم يعني من ان فيها الحث على النظر
والتفكر فلا بد من ان يعمل بما فيها مع القول بها قوله وان لم يقل بها فليس بامام يعني ان لم يقل بها بان لا يعمل بما فيها ولا يعترف بانها
حجة ولا يعمل بما وردت به بل انكرها ونقضها فليس بامام بل كافر لا محالة وانما طريق الامامة الشرع فاذا لم يقل به فما الطريق
الى انه امام قوله والمنكرين للقيمة والبعث الى الآخرة اعلم ان من ابلغ الآيات الواردة في الرد على منكري الحشر والمعاد قوله تعالى اولم
ير الانسان انا خلقناه من نطفة فاذا هو خصيم مبين الى آخر السورة قال الامام المؤيد بالله يحيى بن حمزة فانه تعالى حكى في هذه الآية
انكار المنكرين للاعادة وقرر وجه شبههم واجاب عن كل واحدة منها بوجه يخصه وهي ثلاث الاولى قوله من يحيي العظام التي صارت
رميمة كيف يمكن ان تصير حية وهو المراد بقوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم ثم لما حكى شبهتهم اجاب عنها قل يحييها الذي انشأها
اول مرة وهو بكل خلق عليم وهذا هو الذي عليه يعول المتكلمون من ان الاعادة مثل الايجاد ابتداء وحكم الشيء حكم مثله فلما كان قادرا
على ذلك الايجاد كان قادرا على الاعادة الثانية لنفاة الحشر وهو ان العظام والابدان اذا صارت رميما اختلط الاجزاء
بعضها ببعض فيتميز لا يمكن تمييز اجزاء بدن عن بدن واجاب عنها بقوله وهو بكل شيء عليم ومعناه ان الله لما كان عالما بكل المعلومات
امكنه تمييز اجزاء كل بدن لكل حيوان عن اجزاء بدن غيره وان ذلك انما يتعذر على من لم يكن عالما بكل المعلومات الثالثة لمنكري
المعاد وهي مشهورة وهو ان العود لا تقف عليها حاجة الا ابدا وتلحقه النشور بعد لان ذلك يتضمن اعدام هذا العالم الذي نحن فيه
وايجاد عالم آخر وذلك باطل لاصول كثيرة مقررة في كتبهم واجاب الله عن هذه الشبهة بالزام المنكر كونه خالقا لهذه السموات والارض
ومتى سلم الخصم ذلك لزمه كونه تعالى قادرا على اعدامها لان ما صح عليه القدم في وقت صح عليه العدم في كل الاوقات ويلزمه ايضا تسليم
كونه قادرا على ايجاد عالم آخر لان القادر على الشيء يكون قادرا على مثله لا محالة فظهر بما اشرنا اليه انه تعالى جمع في هذه الآيات
من الدليل على اثبات المعاد ومن ابطال شبههم ما يشهد الحواريون عليهم على ابلغ شيء واحسنه قال عليه واما الآيات الدالة على اثبات الصانع والنبوة
والرد على منكريها فاكثر من ان تحصى واذا كان كذلك فكيف يمكن ان يقال ان الرسول عليه والصحابة كانوا منكرين للخوض في هذه الادلة
ولأن الله تعالى امر نبيه بالجدال بقوله وجادلهم بالتي هي احسن واذا ثبت هذا تقرر ان النهي عن الخوض في الكلام في المعقولات ما كان مطلقا

واما ورد عن بكثير التشبه وايراد الضلالات وهذا مما لا نزاع فيه **نكتة** ذكر في الشرح النبوية ان شبث قال وهذه الايات
الشريفة التي هو فيها وضرب لنا مثلا ونسي خلقه ان ابي بن خلف مشى الى رسول الله صلى الله عليه وآله بعظم بال قد ارفت فقال يا محمد اترى ان الله
يحيي هذا بعدما ارم ثم فتته بيده ثم نفخه بالريح نحو رسول الله صلى الله عليه وآله فقال عليه السلام نعم انا اقول ذلك يحييه الله واياك بعدما تكون هكذا ثم يدخلك
النار ونزلت الايات بعد ذلك **قوله** او لحوزه التقليد ونحو ذلك مما نص في عن النظر اعلم ان الاسباب الصادة عن الخوض في هذا العلم
والتشاغل بالنظر كثيرة وقد ذكر بعضها الحاكم فمنها ما ذكره المصنف من ايثار الدعة واللذة والتشاغل باللذات قال الحاكم وهذه عادة
كثير من الناس وذكر بما لا يخفى فساده لان صلاح امر الدنيا لا يحصل مع تلك الاغفال فكيف الثواب وقد قال صلى الله عليه حفت الجنة بالمكاره وحفت
النار بالشهوات ومنها التقليد وقد ذكره المصنف واعلم ان التقليد الذي يصرف عن النظر والتفكر والبحث في التامل والفلاح الشديد
في ادراك الحق ووجدانه على ضربين احدهما تقليد الاباء والنشوء على مذهبهم وموافقة اهل بلده وجهته قال الحاكم لانه اذا اعتاد
ذلك واستمر عليه يتعذر عليه مفارقته ولهذا قالوا انا وجدنا اباءنا على امة او ما اشبه ان ساهر اكثر الناس على مذهب يعتقد انه
الحق لذهاب الاكثر اليه فيستكفي بذلك عن النظر المستلزم للمشقة ولا يلتفت الى قوله تعالى بل اكثرهم لا يعلمون وان تطع اكثر من في الارض
ويتعلل من عادى السكون وقول امير المؤمنين عليه السلام الحق لا يعرف بالرجال الخبر ومنها ان النظر في الادلة والخوض في ذلك قد يؤدي الى
زندقة وفساد في الدين فيجعل ذلك سببا للامتناع عنه قال الحاكم على ما يعتقده بعض المتفقهة وهذا غلط فاحش لانه لو كان كذلك
لكان الله تعالى لا يدعو عباده الى النظر ومنها ان يكون له رياسة او يؤمل ذلك ويخاف فوته ان يشتغل بالنظر وخاض في الكلام فيعدل عنه
الى غيره من العلوم والاداب قال الحاكم وهذه افة اكثر المتفقهة لانهم يؤملون نيل رياسة ويخافون فوتها ان خاضوا في الكلام ولذلك
ترى كثيرا منهم يعبر عنه مع التبصرة بانه واجب حتى يحصل شيئا ويظهر خلافه فيه جهرا وما عليه اصحاب الحديث من انهم لو خاضوا في علم
الكلام لفارقوا طريقة السلف ولذكروا انهم يحتجون بقول فلان وفلان ويعدلون عن الحجج **قوله** وتصير قدوة وان كان باطلا
روي عن الاشعري انه قال الحاق ان الكون اثنان الباطل لا دنا في الحق **فصل** اذا تحقق اسباب النظر يولد العلم فهو لا يولد غيره وقال
القاضي وغيره ان النظر في الامارات يولد الظن هذه رواية المصنف عن القاضي وروى ابن الملاحمي عنه في الفائق ان النظر في الامارات لا
يولد الظن وانما يحصل عنده كقول الجمهور قال ابن متويه يريد ان النظر في الامارات انما يختار عنده على الظن سواء كان نظرا في امور
الدين او مصالح الدنيا والاراء في الحروب وغير ذلك قال يولد النظر الظن وانما يذكر المرء الامارة التي قد ذهل عنها حتى لو كان ذاكرا
لها لم يحتج الى النظر فصار النظر في الامارة خطابا احدها ذكرها اذا كان ذاهلا عنها والثاني ان يعرف فيها امارة اذا كان قد عرف دانها
وعلى كل حال فيولده للظن محال لانا نجد العاقل في الامارة الواحدة ووجه كونها امارة يختلف حالهما عند النظر فيها في حصول
غالب الظن ولو كان سببا لم يختلف انتهى قوله وان النظر في المقدمات المعتقدة الى اخره الرابع مسالة ان يعتقد احدنا ان العالم محدث
المحدث لا بد له من محدث تقليدا لا عن نظر ثم نظر فيها من المقدمتين قال القاضي يولد الا انه يولد له اعتقادا بان لها محدثا ويكون
مطابقا غير علم ايضا وقال الجمهور بل يدعوه نظره في المقدمتين الى فعل اعتقاد لا انه يولده قوله لنا انا نعلم حسن ذم الانتظار
في الابلاد ويظهر ان الخلاف فيه كالخلاف في العلم وقد قال الحاكم فاما النظر فيجوز ان يقبح اذا لم يكن فيه نفع فيكون عبثا او يقطع في
الدليل المتفق عليه ويطعن فيه وبالجملة فالخلاف فيه والنزاع في ذلك كما تقدم في العلم واعلم انه اذا جعل الانظار حسنة فالمراد
الانظار على الوجوه الصحيحة اما في الادلة او الامارات الصحيحة فاما الانظار على الوجوه الفاسدة فلا **قوله** ومعلوم ان فيها
ما هو قبيح يعني الاعتقادات التي ليست بعلوم والظنون اما الاعتقادات فالقبيح منها ما كان معتقده لا على ما تناوله ولا كلام فيه وظاهر
كلام اصحابنا انه لا يحسن الاقدام على شيء منها سواء كانت مطابقة ام لا قالوا لانها لا تخلو اما ان يكون معتقدها لا على ما تناوله
فهي جهالات وكل جهل قبيح ولا يجوز الاقدام على القبيح واما ان يكون مطابقة فهو لا يأمن كونها جهالات والاقدام على ما لا يؤمن كونه
جهلا في القبح كالاقدام على الجهل **قوله** لان فتح الشك يقتضي فتح الشك الوجه في ذلك انا اذا ادى الى القبيح فهو قبيح لا محالة ولا يبلغ
مرتبة الشك فانه موحش وقد ذكر المصنف في المولدات ان الشك اذا كان كبيرا فيشبه كبير فان قيل قد يكون الشك قبيحا والتحسين

والتفكر

فكلنا تكن

قلنا كما نقول في نقض نواميه كما قد اقتضت مثلها فالاصابة التي هي المسبب قبيحة والرمي الذي هو السبب حسن قلنا اما على مذهب
السمعاني وعندهما ان هذا الحرف يجري مجرى فعل الساهي وفعل الساهي عندهما غير قبيح لانهما يشترطان القصد واما على مذهب الجمهور
فيقولون ان المسبب القبيح متى حظر سببه الفاعل صار السبب ايضا قبيحا فلو ان الرامي خطر له هذا الخاطر لقبح منه الرمي ولما لم
يخطر بل كان على الظنه انه يصيب الكافر دون غيره لم يقبح قوله فاما العلم الحاصل عند النظر في تبين مراد الغير فهو ضروري
بالعادة لما ثبت تولد النظر للعلم وانه لا يولد غيره من جهل ولا ظن ولا غيرهما اراد ان يبين ان من الاعتقادات ما يحصل عنده العلم
وليس متولد له وهو النظر في تبين مراد الغير بكلامه فلا يتوهم انه اذا نظر وتكلم احدنا وفكر في مراده ثم علم مراده ان العلم متولد عن
نظره فانه ضروري بالعادة ان احدنا قد ينظر في بيان مراد الغير فيعلمه وقد لا يعلمه ولو كان متولدا عنه لتولد عنه على سبيل
الاستمرار الا ترى ان النظر في الدلالة لما كان مولدا للعلم اذا وقع على الوجه الصحيح ولده على سبيل الاستمرار وقد ذكر ابن متويه
رحمه الله في تذكرته كون هذا العلم ليس عن هذا النظر ويمكن ان يقال ان هذا من المصنف جواب عن سؤال مقدر تقديره ان النظر في بيان مراد
الغير بكلامه يتعقبه ما يحصل عنده العلم ويولده مع ان كلامه غير دليل على مراده الا بانضمام الحكمة اذ لا يقطع بانه اظهر ما في نفسه
ولم يلتبس الا اذا كان معصوما ولكن كلامه امارة فقد بان ان الكلام النظر في الامارة يولد العلم واذا كان كذلك قلنا ولى ان يولد النظر
فيها الظن ويكون تقرير الجواب ان هذا العلم غير متولد عن النظر في كلامه فلا يلزمنا ما قلتم واما هو ضروري قوله لانه لا تعلق
للشبهة يعني مع انه لا يولد النظر في الشبهة العلم لغيره ولا الاعتقاد الا اذا كان بين ما يتعلق به النظر وبين ما يولد العلم به او الاعتقاد
تعلق والا لم يكن ان يولد العلم به او الاعتقاد اولى من غيره ولا يتعلق بين الشبهة وما يولد النظر فيها الجهل به اذ لو كان لها تعلق كانت
دليلا ولم يكن شبهة وسياتي بيان التعلقات المذكورة بين الدليل والمدلول ووجه اشتراطها ان شاء الله قوله بالا يكون غيرها لما تولد دلالته
ما له من تعلق في العلم من حيث وجوده مع دون ان ينظر في وجه دلالته وهي الحروف قوله ولما ولي في النظر في الشبهة يعني ان الدليل
اذا كان حيث ينظر فيه ولم ينظر في وجه دلالته لا يولد العلم مع ان التعلق بينه وبين المدلول ووجه الدلالة ثابت في نفس الامر فاولى
في الشبهة اذ لا تعلق لها بمعلوم ولا ثابت في نفس الامر ولا وجه دلالة قوله من الوجه الذي كانت له شبهة ان يولد الجهل لنا مثاله اذا
نظرنا في شبهة المجبرة وقولهم قد ثبت ان اللون والجسم اشتركا في صحة الرؤية لما فلا بد من امر يشتركان فيه لاجله اشتركا في
صحة الرؤية وليس الا الوجود فيلزم مثله في حقه تعالى فمن المعلوم انا اذا نظرنا فيها لم يولد لنا اعتقادا انه يرى وقد اعلم ان هذا وجه
ارتضاه الشيخ ابو عبد الله للشيخ ابي علي بن خلاد وارتضاه وقرره وعليه سؤالات واردة مفردة مشروحة في التذكرة ولا حاجة الى
تعديدها اذ هي غير قادحة بل مدفوعة واما الزم ما ذكره رحمه الله ان من حق السبب الا يختلف توليده بحسب احوال الفاعل لعقله فان
قيل فيلزمكم اذا نظر الخصم في دليلكم على الوجه الذي يدل ان يحصل له العلم متولدا عن ذلك النظر قلنا اذا نظر يعني الانصاف ولم
يكابر حكم عقله وتدبر ذلك النظر له العلم ونحن نلتزمه ولا نأباه قوله وقد يسلم هذا الكلام في الظن يعني انه كان يلزم في من نظر في الامارة
التي يحصل بالنظر فيها الظن لواحد معنى ان يحصل له الظن اذا كان ذلك على سبيل التوليد لان الاسباب لا يختلف توليدها على ما تقدم
انفا ومعلوم انه قد يحصل الظن لنا الطريق في امارة ولا يحصل الاخر دليله المسائل الاجتهادية ونحوها فدل على ان حصول الظن عند
الداعي وانما يحصله قد يقسم الله ولو لم يحصل مثله لان الحال في الامارة احق من الشبهة فقيل بتبين النظر في الامارة الصحيحة ولا يحصل له الظن
خلاف الشبهة ما ذكره فيما في عادة التجلي ولو اراد الله

فصل

واما يولد العلم اذا وقع في دليل او طريقه نظر قوله ان ينظر
في ذات فيحصل له العلم بذات اخرى يعني كان ينظر في القائم فيحصل له العلم بالصانع وان كان النظر في الحقيقة هو في الحدوث على ما سيأتي
وفيه نظر قوله او في صفة لذات فيحصل له العلم بصفة لذات اخرى مثاله النظر في كوننا قادرين عند صحة الفعل فانه يحصل عنه العلم
بكونه تعالى قادرا قوله ان ينظر في صفة لذات فيحصل له العلم بصفة اخرى لتلك الذات مثاله النظر في كونه تعالى قادرا فانه يولد العلم بكونه
حيا وعقد الا وان يكون الدليل ما امكن بالنظر فيه او في صفته او حكمه الوصول الى العلم بغيره او بصفة او حكم لغيره وقد يشير
هذا العقد النظر في حكم لذات فيوصل الى العلم بذات او حكم او صفة لذات اخرى والنظر في ذات فيوصل الى العلم بصفة او حكم الذات

العلم في

وعقد الثاني هو ما كان الناظر فيه لا يفضي الى العلم بغير المنظور فيه بل الى العلم به اما على حال او حكم وقد دخل فيه النظر في حكم الذات ليتوصل به
الى العلم بحكمها او صفة والنظر في صفة لها ليتوصل به الى العلم بحكمها او صفة والما حصر وانتولد النظر للعلم على تعلقه بدليل او طريقة
نظر لانه لا يمكن النظر في غيرهما اذ لا يخرج النظر عن تعلقه بذات او بذات على صفة او بذات على حكم

فصل

وشرط ما تولد للعلم ان يكون
الناظر عاقلا قد تقدم الكلام على شروط وجوده وهذا هو الكلام في شروط توليده للعلم فاما وجوده فلا يتوقف على هذه الشروط
وقد تقدم بيان معنى العقل ولما وجه اشتراطه في توليد النظر للعلم فما علمناه من ان الصبيان والمجانين وان وجد النظر من جهتهم فانه
لا يولد العلم ولا وجه لذلك الا اختلال هذا الشرط في حقهم وهو العقل وفيه سؤال وهو ان يقال الكامل يولد نظره العلم لان من حق الناظر ان
يعلم الدليل ووجه دلالته وذلك لا يتأتى منهم فلا اختلال لغير العقل من الشروط لم يولد نظرهم العلم الا لعدم العقل ويمكن الجواب من وجهين
احدهما ان العلم بالدليل ووجه دلالته اذا كان ضروريا فربما يصح حصوله لهم فكان يلزم اذا نظروا مع حصول العلم بالدليل ووجه دلالته
ان يولد نظرهم العلم ومعلوم خلافه والوجه الثاني انه اذا تعذر توليد نظرهم العلم لعدم علمهم الا بالدليل ووجه دلالته
فانما عدموا العلم بذلك وتعذر عليهم التوصل اليه بالاستدلال لعدم العقل فيكون عدم توليد نظرهم العلم لاختلال العقل وان كان بواسطة
تعذر العلم بالدليل ووجه دلالته قوله وان يكون عالما بالدليل ووجه اشتراطه ما تقدم من ان اعتقاده الذي ليس بعلم لا يكفي في توليد النظر
وانه لا يتولد عنه اعتقاد ليس بعلم فضلا عن ان يولد العلم قوله لان ذلك متأخر عن العلم المتأخر عن النظر لكون علمه بان الذي نظر فيه دليل
متأخر عن علمه بالمدلول وذلك ان الدليل ما يوصل صحيح النظر فيه الى العلم ولا يعلم انه دليل الا بايصال النظر فيه الى العلم بالمدلول
الا عند العلم بالمدلول الحاصل عن النظر فيه فاذا علم المدلول علم انه دليل لحصول حقيقة الدليل فيه وهو ايصال النظر فيه الى العلم
قوله وان يكون عالما بوجه دلالة الدليل ووجه اشتراطه ان وجه الدلالة هو التعلق بين الدليل والمدلول والرابط بينهما فلو لم يعلم الناظر
لم يعلم التعلق بين الدليل والمدلول ولا الرابط بينهما فلم يكن نظره بان يولد العلم اولى من ان لا يولده وهذا وجه ما في متن الكتاب قوله لما جهلوا
وجه دلالته وهو صدوره عن عدل حكيم الا كان وجه دلالته صدوره عن عدل حكيم لانا ما لم نقطع على عدله لم نقطع على عدم وقوع الكذب
وما لم نقطع على عدم وقوع الكذب لم نعلم صدق ما هو من الاخبار وكذلك مع عدم العلم بالعدل لانا نجوز ان يامرنا بالقبيح وينهى عن الواجب فلا
يصح لنا العلم بانه ما امرنا به واجب او مندوب وانما نهى عنه قبيح او مكروه الا انهم يجعلون الوجوب والقبح لاجل الامر والنهي فلا يرد
عليهم هذا وانما يتوجه على قاعدة اهل العدل وتفصيل الكلام في ذلك يختص بباب العدل

فصل

والنظر في الفرع يتوقف
في توليده للعلم على النظر في الاصل وتوليده للعلم اذا كان الاصل نظريا اعلم ان قوله يتوقف في توليده للعلم احتراز من امكانه في نفسه فانه
يمكن حصول النظر في الفرع وان لم يكن قد نظر في الاصل ولا ولد نظره فيه العلم اذا كان نظريا بان يعتقده اعتقادا عن غير علم لكنه اذا
اعتقده كذلك لم يولد نظره في الفرع العلم لانه لا يجوز العلم بالفرع الا مع العلم بالاصل ولا يكفي اعتقاده ما لم يكن علما وان امكن حصول
النظر في الفرع لمجرد اعتقاد الاصل فتبين ان هذا الشرط شرط في توليده للعلم لا في حصوله فهو ممكن منه وهذا الشرط وقوله اذا كان
الاصل نظريا احتراز من ان يكون العلم بالاصل ضروريا فان النظر في الدليل الموصل الى العلم بالفرع حينئذ لا يتوقف على نظر في دليل
موصل الى العلم بالاصل لان الاصل لا يحتاج الى نظر في العلم به بل لا يتأتى النظر فيه اذ هو معلوم ومعنى كون النظر في الاصل اصلا انه يجب
تقدمه على النظر في الفرع وقد منع ابو هاشم من ترتيب بعض الانظار على بعض وقال بانه يصح الاستدلال بنظر ثان الا انه وان صح الاستدلال به
فلا يولد العلم ولم يحصل التوقف الا ما يولد العلم والله اعلم

فصل

واذا نظر فعلم ثم طرأت شبهة فزال العلم فانه اذا حل الشبهة
لم يحتج الى تجديد النظر بل يكفي تذكره كالنائم لا يستوي ما لم يزل العلم اعلم انه لا فرق بين ان يحل الشبهة او يحلها غيره او يهملها
ويغفل عنها فلا تدعوه الى فعل الجهل وقد اجاز ابو هاشم عند زوال الشبهة ان يحصل له العلم بالتذكر بالنظر المتقدم الا ان يرجح ما اجازه
المصنف من حصوله بالتذكر وحكاه الحاكم عن الاخشيد وحكي عن ابي هاشم والقاضي وهو الذي صححه القول بانه يحتاج استئناف النظر ليحصل العلم
واحتج بان الشبهة لا تنفي العلم بالدليل او بالوجه في دلالته وانما تنفي العلم بالمدلول فقط ولا الشبهة لا يعود العلم فيحتاج الى استئناف
النظر حتى يعود عالما لكنه النظر لا يتولد لما يعدم من الممارسة والاخبار والصحيح انه لا فرق بين هذا وبين النائم وما اوجب الخصم

فصل واذا نظر احدنا فعلم المدلول ثم شبها يزول الشبهة عود العلم بل قال اذا اذكر النظر فعل العلم ولا مانع من ذلك
عن الدليل ووجه دلالته فهل يستمر كونه عالما او لا اعلم او لا انه لا فرق بين ان يشهو عن الدليل ووجه دلالته وبين ان يشهو عن
وجه الدلالة فقط فيشهوه عن وجه الدلالة كاف ولا يفيد علمه بنفس الدليل **قوله** بذكر النظر فيفعل العلم حالا فحالا اي بذكر انه كان
نظر واستدل من قبل وان لم يعلم الدليل الذي نظر فيه وذكره على سبيل الجملة انه قد كان نظر كاف **قوله** فقال ابو علي يبقى
اذا منع صاحبه من فعل ضده اعلم ان ابا علي يقول بوجوب تجدد المكتسب حالا فحالا وعدم بقائه لقوله بانه لا يجوز الخلو من الاخذ والترك
ولكن اذا منع من فعل ضد العلم الذي هو الجهل فقد صار ممنوعا من تجدد العلم لان المنع عن الشي عنده منع عن ضده ويجوز عنده
حسن خلو القادر بقدرته من الاخذ والترك لا جل المنع واذا كان ممنوعا من فعل العلم استمر علمه وبقي لانه لا مانع من بقائه حينئذ
ويجب بقاؤه عنده لان المحل لا يخلو مما يحتمله او من ضده على ما ذهب اليه وهو مما يبقى حينئذ عنده ومما يحتمله المحل الذي هو
القلب هو وضده فلا يخلو منه او من ضده وهو ممنوع من فعل ضده فيبقى هو بعينه **قوله** ولانه متى شك في الدليل ووجه دلالته
ما يسلكه في الدليل ان يشك في صحة الفعل من القادر فانه يزول علمه بكونه قادرا لما شك في الدليل وهو صحة الفعل ومثال
سلكه في وجه دلالته ان يشك في تعذر الفعل على العاجز لان وجه دلالة صحة الفعل على كون القادر قادرا تعذره على من ليس بقادر
قوله استويا في عدم العلم اي لاستوا الساهي والشاك المذكورين في عدم العلم بالدليل ووجه دلالته **قوله** وقال ابو هاشم انه
يبقى من غير فصل اي يبقى العلم بالمدلول من غير فصل بين ان يكون عالما بالدليل ووجه دلالته او ساهيا عن ذلك **قوله** ولكن لا يعلم انه عالم
به اي انه عالم بالدليل والرابين منوبه كما ان من يدرك مدركا عند الاشتغال بالتعلم فانه يعلمه عند ان يدركه ولا يعلم انه عالم به
والحافظ لكتاب الله تعالى لا يعلم انه عالم بتنزيله الا بعد ذكر واذا اخذ في القراءة علم انه عالم اذا عرف هذا فمن ذكر ان العلم لو كان باقيا
لكان الصحيح ما يقوله ابو هاشم من انه يزول عند السهو عن الدليل ووجه دلالته **فصل** ومتى نظر في دليل لم يجب عليه من جهة
العقل ان ينظر في دليل اخر الوجه في ذلك ان النظر لا يجب لامر يرجع اليه وانما يجب للايصال الى العلم والعلم اذا كان الواجب النظر في
الامارة واذا كان المقصود هو العلم ولم يجب علينا النظر الا للتوصل به اليه وكان العلم قد حصل بالنظر في دليل واحد فلا وجه يقتضي وجوب
الدليل في النظر الاخر الا انه يحسن لما ذكره فانه اذا طرت شبهة تقدح في دليله ومعه دليل اخر لم يزل علمه بالمدلول بل يجدده
لما قد علمه من صحة الدليل الاخر واذا لم يكن قد نظر فيه ولم يعرف من الادلة الا دليلا واحدا زال العلم بالكلية عند ورود شبهة
فاحتج وكذلك فقد يستغنى به كما ذكره ولهذا فانا كثيرا ما يجري ذلك اذا ورد سوال على بعض الادلة ويقول اصحابنا الشيخ هو بانا نقال
اخر كان مفزعا بالنظر الى فعل واجب او ترك قبيح او وجه علينا اذ قد حصل وجه الوجوب وكان واجبا شرعيا وذلك داخل في الامكان
وانما اذا كان كذلك فهلا عرف كونه لطفا بالعقل لان العقل قد لا يهتدي الى تعيين الالطاف كالواجبات الشرعية **قوله** ولم يلزم ذلك
فصل والنظر في معرفة الله تعالى واجب اي النظر الموجب لمعرفة الله **قوله** هذا قول اهل المعارف في الاصل وبطلان قول
اهل المعارف وغيرهم بالوجوب لانه سيما عند الاشاعرة انه التقليد بان لا يعقل المعرفة الا عند وجوب لا جل ذلك علينا تقدم
قوله ولاهل التقليد واهل السكالاخرة اهل التقليد الحشوية واهل الشك القائلون بان النظر يودي الى الشك والحيرة واهل
التكافي والصوارفية المكافو القائلون بان الادلة متكافئة واهل السمع القائلون بانه لا طريق الى العلوم الدينية الا السمع واهل
النظر الذين بطل مذهبهم ولم يتقدم له حكاية واهل الامامية القائلون بان الاسلام لم يرد الا بالسمع وان النظر بدعة **قوله** ولنا في النظر
دليلان اي ولنا على وجوبه والاول منهما يسمى دليل المعرفة والثاني دليل الخوف وهو معتمد المتقدمين والاول ذكره المتاخرون وقبل
وهما معتمدان حدا ابو علي الى ان وجوب النظر لدفع الضرر وذهب الجمهور الى انه لا يستدل على وجوب النظر الا بالسمع بناء على
اصلهم والذي ذهب اليه اصحابنا ان الدليل على وجوبه العقل والسمع اما السمع فنستدل به تاكيدا واستظهارا على من خالف في وجوبه
من الفرق الاسلامية اذ معرفة صحة السمع موقوفة على العلم بالله وانها لا تحصل الا بالنظر **قوله** واما المالك اي وهو ان ما لا يتم

قوله بعض ما ذكر اعلمه من السمع وقد يعدم وعدله وصفاته اما الاول ولان يعني ان معرفة الله واجبة

ما هو واجب من غير شرط الا به وجب كوجوبه وهو الذي اراد بقوله اول الواجب الذي هذه صفته اي الذي هو واجب من غير شرط

قوله وقلنا من غير شرط الى اخره يعني فانه لا يجب الحج الا بالاستطاعة وكذلك لا يجب على العبد صعود السطح الا اذا كان السلم

منصوبا لما كان الذي يتوقف الواجب من الحج وصعود السطح عليه ولا شرطه الموجب فاما الوجوب لشرطه وجب تحصيله واعلم ان ما كلفناه

على ضربين فعل وترك ويدخل فيهما ما لا يتم الواجب الا به والذي لا يتم الواجب الا به ينقسم الى وصلة وغير وصلة والوصلة تنقسم

الى موجبة وغير موجبة فالوصلة الموجبة كان يكلفنا الله ايلام شخص ولا يمكننا ايلامه الا بضربه بوسيلته فهذه الوصلة تجب علينا

مطلقا ومن هذا القسم النظر فانه وصلة موجبة لما كلفنا تحصيله من المعرفة التي هو موجب لها ولا يمكننا تحصيلها من دونه والوصلة

الغير الموجبة كالاستطاعة في الحج والطهورية في الصلاة فما ورد من هذا القسم مشروطا بوصلة لم يجب علينا فعله الا اذا

حصلت لنا كالحج فانه ورد مشروطا بالاستطاعة ولا يجب علينا تحصيلها بل ان حصلت وجب علينا وان لم تحصل لم يجب علينا وما ورد

غير مشروط بوصلة كالصلاة وجب علينا تحصيل وصلته فاذا علمنا انها لا تتم الا بالطهورية وورد مطلقة غير مشروطة وجب

علينا تحصيله وكما اذا قال السيد لعبده اصعد السطح فانه يجب عليه وصلة الصعود وهو نصب السلم الا ان ما اذا شرط وغير

الوصلة كمن عليه صلاة فاتته ملتبسة فانه يجب عليه فعل الصلوات الخمس لانه لا يتم له فعل ما وجب عليه ويتحقق تاديته الا بفعلها

كلها وكما يجب علينا ادخال جزء من الراس في غسل الوجه لما لم يتم غسل الوجه الا به واما الذي لا يتم الترك الواجب الا به فكما اذا التبس

اناء طاهر باناء متنجس فانه لا يتم تيقن وقوع الترك الواجب وهو ترك الاناء المتنجس الا بترك الاناء الاخرى ونحو ذلك قوله

الدليل الثاني هذا الدليل هو الذي يسميه المتكلمون دليل الخوف قوله الخوف هو الظن لحصول ضرر او فوت نفع في المستقبل اعلم ان

هذه الحقيقة هي التي يعتمدها اكثر المتاخرين من اصحابنا قال ابن متويه ونقل ابو هاشم الخوف الاعتقاد او الظن لنزول ضرر به في

المستقبل او فوات نفع يعنيه اما فيه او فيمن يجري مجراه والذي يجري مجراه ان يعتقد او يظن ذلك في بعض احبابه وقد رأى ابن متويه هذه

الحقيقة وجرى عليه بعض المتاخرين والمفهوم من صريح كلامهم انهم يريدون بالاعتقاد الاعتقاد الذي ليس بعلم الا ما كان

علما فلا كلام في انه ليس بخوف والاولى ان يزاد ما زاده بعضهم فيقال الظن او الاعتقاد من غير سكون النفس قال ابن متويه وقد حكي

عن ابي علي انه اثبتهما نوعين غير الاعتقاد والظن يعني الخوف والخشية قوله اما اهل اللغة فيعنيها كانوا الشمول القاطع

لحصول الضرر او فوت النفع خائفا قوله ولا نزيد خوفنا الموت يعني فيقال كيف قلتم ان الخوف لا يكون الا ظنا مع انا نخاف الموت

ونحن على الموت بوقوعه وقاطعون به وجاب بانا لا نخافه بنفسه وانما نخاف في وقته وهو غير مقطوع بعينه بل نظن اكثر الاوقات

قال بعض اصحابنا وهذا عذر غير محكم وظاهر كلامه انا نخاف الموت بنفسه وان الملائكة يخافون العقاب مع علمهم بانهم لا

يعاقبون قال وفي اصطلاح المتكلمين نظر قوله ولا خوف الملائكة اي ولا يرد اعتراضا علينا خوف الملائكة فيقال انهم يخافون العقاب

مع انهم غير ظانين لحصوله بل عالمون بانهم لا يعاقبون لما قد علموه من عصمتهم عما يستحق لاجله ولاخبار الله عنهم بذلك قوله

والا فقد رأيتم يخافون الى اخره اعلم ان جوابه رحمه الله فيه نظر لان قوله يخافون ربهم حال بلفظ المضارع وهو موضوع لافادة الحال وقد

يوتى بهذه العبارة لافادة الاستمرار وليس ما يدل على المضي ومن المعلوم انهم حال الاخبار بقولنا بذلك عالمون بانهم غير خائفين من

ترك النظر في معرفته وان حصل يخافون حكاية حال ماضية ولم يحمل على ظاهره من افادة الحال فقد قال يخافون ربهم وهم قبل النظر

وحال الخوف والحاصل قبله غير عارفين له وذلك الخوف ليس بخوف قال له قوله ان يعلقه بعكسه لذلك رجاء اعلم ان الرجاء والطمع والامل

في مقابلة الخوف والخشية والاشفاق وحقيقة الرجاء وما رادفه على قياس ما ذكره ابو هاشم رحمه الله في الخوف الظن او الاعتقاد

من غير سكون النفس لحصول منفعة او دفع مضرة في المستقبل للظان او المعتقد او من يجري مجراهما والذي يجري مجراهما ان يظن

ذلك لبعض احبابه وعلى قياس ما ذكره المصنف في الخوف الظن لحصول منفعة او دفع مضرة في المستقبل قوله لان ما قد وقع لا يخاف

وكذلك فلا نرجو ولا نؤمل ولا نطمع فيه ... فاما الياس والامن فلا يكونان الا مع العلم فاذا علم فوت منفعة لم

او وصول مضرة في المستقبل فهو ايس واذا علم حصول منفعة او دفع مضرة فهو امن وابدا من شرط الاستقبال فيهما واما

الذم والاسف ولا يكون ان الا بمعنى ما مضى من فعل نفسه فاذا اعتقد مضرة او فوت نفع عليه لاجل فعل متقدم منه لولاه لم يلحقه
ذلك فهو نادم اسف قوله او الفعل لاجله يعني ولا يحسن ان يفعل المتاخر وجوبه او ندبه ظنا صادرا لا عن امارة فاما الظن
الصادر عن امارة صحيحة فيحسن فعله والفعل لاجله كما يفعل المجتهد افعالا ظن وجوبها او ندبها ظنا صادرا عن امارة
صحيحة من خبر عدل او قياس او نحو ذلك قوله الا اذا حصل عن امارة صحيحة الامارة الصحيحة ما يحتاج [illegible] عند النظر فيها
الظن ويكون حسنا ذكره بعض اصحابنا وفيه نظر لان القول بمتويه فقد ذكر ان من الظن القبيح ما يفعله المرء وهو يمكن من
تحصيل العلم اذا كان من باب ما كلف ان يعلمه فلو ورد انا نفعل ظنا ما لله تعالى عند امارة صحيحة لكان قبيحا على ظاهر كلام ابن متويه
وهو الجاري على قواعدهم ومثال الامارة الصحيحة ان يرى غيما كثيفا (?) واستثارة برق منه ونحو ذلك فان هذه امارة صحيحة
توصل الى ظن نزول المطر (?) وكما اذا رأى دخانا فانه امارة حصول النار وكخبر العدل الذي صحت عدالته قال الفقيه قاسم وغير الصحيحة
كان يقع بحت حدوثه ولا يرى شيئا مما ذكرناه وفيه نظر لانه لا امارة هاهنا فضلا عن ان يقال هي صحيحة او غير صحيحة فاذا فعل
حسد ظنا فهو لا عن امارة بل كظن السوداوي والمثال الامارة غير الصحيحة ان يرى شيئا على صورة الدخان وليس بدخان فيظن
ان ثم نارا ونحو ذلك قوله وبهذا يفارق ظن السوداوي اي بكونه صادرا عن امارة فان ظن السوداوي لا عن امارة قوله
واعلم ان للخوف اسبابا لما بين رحمه الله ماهية الخوف وحقيقته بين اسبابه التي لابد للعاقل من ان يخاف عند حصول احدها اثبت الاصل
الاول وهو ان العاقل عند كمال عقله لا بد ان يخاف قوله منها ان ينتبه من ذي قبل اي من قبل نفسه واعلم ان هذا التسلسل لم يذكره
السيد للامام وقد قال ابو هاشم انه لا يكفي سببا للخوف بل لابد معه من بعض الاسباب الاخر وقال ابو علي بل هو كاف ولا يحتاج
معه الى غيره او امارة صاحب المحيط والحاكم حجة ابي هاشم ان المرء لا يثق بما يراه من نفسه ولهذا يسأل اكثر الناس العلماء ثقة بالغير
والهاما للنفس فاذا لم يعضد ذلك الانتباه خاطر لم يقع الثقة ولحجة ابي علي انه اذا حصل من جهة نفسه الخوف فهو يكفي ولا يستوي فيه
المظنون والمعلوم وما كان من جهة نفسه وما كان من جهة غيره قوله فان لم يحصل احد هذه الاشياء اعلم ان من اصحابنا من زاد فيها
ان يرى كتابا فيه موعظة او وعد او وعيد وكانه رحمه الله اكتفى بقوله ان يسمع الوعظ والاخبار لانه لا فرق في ذلك بين الرؤية له في
كتاب والسمع له من واجد قوله وجب على الله ان ينبهه بالخاطر اعلم ان الكلام على الخاطر يقع في فوائد الاولى في الدليل
على وجوبه وهو ما ذكره المصنف وتلخيصه ان المكلف اذا عدم الاشياء صار في حكم الساهي وان لم يكن ساهيا عن جميع العلوم
ولا ناسيا لشيء حتى يفقد حفظه ولا كلام في قبح تكليف الساهي فان قبحه مما يعلم بضرورة العقل قال الفقيه قاسم ولانه اذا كان
الخوف شرطا في حسن التكليف حتى يقبح التكليف من دونه فالاولى واحرى ان يقبح تكليفه من دون الخاطر الذي هو اصل الخوف قال
بعض اصحابنا ووجوبه مشروط بعدم الاشياء كلها ولا يحتاج الا على قولنا بجواز انفصال التكليف العقلي عن الشرعي فاما من لم
يجوز ذلك فدعاء الرسول ونحوه كاف الفائدة الثانية في ماهيته فالذي ذهب اليه الجمهور ما ذكره رحمه الله من انه كلام
خفي يلقيه الله في باطن سمعه والمراد بذلك من داخل صماخ الاذن وقال بعض اصحابنا او في ناحية صدره ولم يذكر المصنف ولا ابن متويه
ولعلهما استغنيا ان يكون مع خفائه مسموعا من ناحية الصدر والله اعلم وخالف ابو علي الجمهور فتارة قال انه من قبيل الظن
وتارة قال انه من قبيل الاعتقاد وان كان ابو هاشم قد روي عنه انه اثبت الخاطر معاني دعا الداعي قال ابو هاشم وهذا يقضي بانه
يذهب الى انه كلام وقال ابن متويه الا ان المنصوص له خلاف ذلك وقطع في المحيط على ان ابا علي لم يقل بانه من قبيل الكلام وقد احتج المصنف
رحمه الله على بطلان هذه الاقوال قوله ويكون علما ضرورة (?) الوجه في ذلك انه قد وقع على احد الوجوه المعتبرة التي وقوعه
عليها يوجب كونه علما وهو وقوعه من فعل العالم بالمعتقد فان قيل فهلا كان من فعل الملائكة وكن اذا كان ظنا او اعتقادا ظننا
ان الملك قادر بقدرة فلا يصح منه تعدية الفعل الى غيره الا بالاعتماد ولا اعتماد له في توليد هذه المعاني والا لزم ان يولد وان يصدر (?)
من جهتنا الفائدة الثالثة في الفرق بينه وبين الوسوسة ووجه الفرق ما ذكره المصنف قوله من جهة الله تعالى وتدبير (?)
سواء كان من فعله او من فعل الملك اما من فعله فلا كلام في انه من جهته واما اذا كان من فعل الملك فوجه كونه من جهته ان الملك

فيفعله بأمن ويلومه بأن يأمره بفعله ويفصلها الخبر الطاعة وبالسنة المقتضية لبيان دعوتهم الى الخير والشر واعلم ان الخاطر والوسوسة لا يتميزان بذلك الا اذا كان كلاما خفيا في باطن السمع او ناحية الصدر ولهذا يلتبسان بالفكر وقد نص صاحب المحيط على ان الشياطين لا يقدرون على ان يسمعونا كلامهم جهرة اذ لو جاز ذلك لعظمت الفتنة بهم وكانوا يدعون الى اسباب العداوة بين الناس فما يسمع منهم فعلا انهم يوصله .... دمس وكلام الملكة كذلك الا ما كان في زمن الانبياء على جهة المعجزة فان قيل فما يقولون اذا تمازج الوسوسة والخاطر وتساويهما في الدعاء الى المعصية والنامي من ضررها قلنا الذي عليه جل اهل العدل بل كلهم انه لا يجوز تساويهما اذا تعارضا وقوى في اشد الدواعي الى العمل بما يدعو اليه الخواطر مع ان المعلوم ان العاقل اذا عرض له شيئا خوف وامن ان سبب الخوف اكثر باعثا في القبول والتحرز عن المخوف كمن يكون فيه جراح فقال له طبيبان لم يعتقده بالا يجوز به اهلكه وقال له اخر لا ضرر عليه منه فانه يؤثر قول من خوفه وسطر في فعل ما قاله ونظير هذا ما اذا تعارض خاطران احدهما دعا الى النظر والثاني دعا الى تركه فان الذي قاله ابو هاشم والقاضي وصححه الحاكم انه لا يعتد داعي ترك النظر معارضا لان الخاطر الداعي الى فعل النظر يثبت وجه الخوف اذ هو نبه على انه ان لم يعرف ربه وثوابه وعقابه كان الى الانهماك في المعاصي وترك الطاعات اقرب فيؤديه ذلك الى العقاب الدائم وذلك مقرر في العقول والخاطر الاخر فانه ليس وجه خوف في النظر فكان وجوده وعدمه على سواء وقال الشيخ ابو علي بل يعتد معارضا لكنه مدفوع لانه يدعو الى حالة ما في العقل والاول دعا الى النظر لنزول الخوف والاخر الى ترك النظر والمقام على الحيرة ولا حكم له الفائدة الرابعة في كيفيته ووروده وهي على ما ذكره المصنف اوما في معنى ذلك الكلام فلا يشترط نفس اللفظ واختلف اصحابنا هل من الواجب ان يقع في الخاطر التنبيه على الدليل كان يقول انظر في الاجسام والاعراض فقال ابو علي لا يلزم ارشاد الخاطر الى الدليل الا اختاره ابو هاشم وصححه وهو احد قولي القاضي قال ابو علي ومن الواجب ان ينبهه على ترتيب الادلة لان النظر يلزمه فيها على الترتيب في التدريج فيجب ان ينبهه على ذلك وجوز ان ينبهه على الادلة حالة فحالة على حسب ترتيبها وان ينبهه على ذلك في حالة واحدة لحصول المقصود بكل من الوجهين ولو جاز ابو عبد الله ان ينبهه على ذلك في حالة واحدة وقال القاضي ان عرف الترتيب والادلة فلا يجب ان ينبهه الخاطر على ذلك وان لم يعلم الترتيب فلا بد ان ينبهه وصححه الحاكم وقال ابو هاشم وهو احد قولي القاضي واختيار اكثر المتكلمين لا يجب التنبيه على الدليل بل اذا حصل الخاطر وخاف فهو مشاهد للعالم فيقع نظره فيه الفائدة الخامسة ذكر في المحيط انه يجوز ان يحصل اجزاء اسباب الخوف للمكلف قبل كمال عقله فيخاف فاذا كمل عقله استحق ذلك الخوف وان لم يحصل ذلك قبل كمال العقل فلا بد من حصول احد الاسباب او الخاطر بعد كمال العقل الفائدة السادسة قال بعضهم لا بد من خاطرين احدهما يأمره بالاقدام والاخر يأمره بالكف ليصح الاختيار وذهب الجمهور الى انه لا يجب ذلك واختلف القائلون بخاطرين فمنهم من قال كلاهما منه تعالى ومنهم من قال خاطر المعصية من الشيطان وحجة الجمهور ان المقصود حصول الخوف من ترك النظر وهذا قد حصل من دون الخاطر الثاني فلا حاجة اليه ثم انه لا حكم له ولا يعارض على كلام ابي هاشم ولو قدر حصوله فلا يجوز ان يكون من جهته تعالى لانه امر بمعصية وذلك قبيح فاما كونه من جهة نفسه او من الشيطان فجائز عن شرط قوله وانما يتعلق وجه الوجوب كما سلف يعني فان كان الضرر معلوما فوجه الوجوب هو كونه دفعا للضرر وان كان مظنونا فوجه الوجوب الظن لدفع الضرر والفرق بينهما من وجهين احدهما ان المعلوم يجب معه لاجل ذلك الضرر المعلوم والمظنون يجب دفعه لاجل الظن وبيانه ان المعلوم لا يجب دفعه الا بعد العلم به ولا يكفي الظن في وجوب دفعه فيجب التمكن من العلم به عقلا والمظنون قوله وهو دور يعني من حيث انا لا نعلم الا بعد ان نعلم وجوب النظر ولا نعلم وجوب النظر الا ان نعلم وجوب استحقاق الثواب عليه ولا نعلم استحقاق الثواب عليه الا بعد العلم بالمثيب ولا نعلم المثيب الا بالنظر فهو دور بذاته قوله بل انما يقف الوجوب على العلم بوجه الوجوب لا على العلم بوجه حسن الايجاب باستحقاق الثواب عليه فانه هو الوجه في حسن ايجابه علينا فلو لم يعلم الله تعالى انه يوصل الينا الثواب وانا نستحقه لم يحسن ايجاب الشاق علينا واما حسن التعريض في الحد ... لا ... الا به ووجه وجوب النظر هو كونه نظرا يندفع به الضرر بما يحصل عنده من العلم والضرر الذي يندفع بالعلم الحاصل عن النظر ضرر العقاب لانه مع المعرفة يكون اقرب الى اداء الواجبات واجتناب المقبحات وبذلك يندفع الضرر الذي هو العقاب ويندفع

انضاف الى الغم الحاصل عند الحيرة والشك قوله وانما اختلفوا احوالهم في ان النظر المفصل يعني كالنظر في معرفة الله تعالى قوله او الى الجملة
المقدرة يعني وهو ان كل نظر يندفع به الضرر واجب قوله والى مضار الدنيا ساعد ابو علي اعلم انه تذهب الجمهور من اهل العدل ان كل نظر يندفع
به الضرر فهو واجب ويعلم وجوبه على الجملة ويجوز كل نظر يندفع به الضرر اذا كان الضرر دنيويا واما اذا كان دينيا فانه يعلم وجوبه
على الجملة بالاستدلال بان يقول قد ثبت انا نعلم ضرورة ان كل ضرر يندفع به ضرر دنيوي واجب وانا وجدنا لكونه نظرا يندفع به ضرر
وقد شاركه النظر الذي يندفع به الضرر الديني في كونه نظرا اندفع به ضرر فيجب كوجوبه قوله وسلامة الحال يعني من الشبهة التي تقدح
في وجوبه وتدعو الى اعتقاد انه لا يجب قوله ونحو ذلك يعني من اعتقاد ان النظر بدعة او انه يؤدي الى الحيرة واعلم انه يرد على ما مضى سؤال
وهو ان يقال نسلم ما ذكرتم من وجوب كل نظر يندفع به الضرر ولكن انما يلزم ذلك اذا كان الضرر معلوما او مظنونا والمكلف حال حصول
احد الاسباب لا يعلم الضرر ولا يظنه بل يشك فيه او يتوهمه واكثر ما فيه ان يستوي عنده تجويز النظر وتجويز عدمه وما هذا حاله لا
يجب على المكلف فعله فبطل ولا غيره والجواب من وجوه احدها انا لا نسلم انه لا يحصل له ظن الضرر حال السبب بل يحصل ويكون مغلبا لحصول
الضرر على عدم حصوله وثانيها سلمنا عدم حصول الظن وانه لا يحصل الا الوهم والتجويز فقط فان الخوف وعظم الضرر ولعظم ضرره
قام الوهم والتجويز له مقام الظن الغالب في حق غيره من المضار التي ليست كمثله وثالثها ذكر معناه ابن الملاحمي وهو ان الضرر المدفوع
بالعلم الحاصل عن النظر ليس المراد به ضرر العقاب وانما ذلك الضرر ما يقع فيه من العالم بالله وبتوحيده وعدله ووعده ووعيده من الحيرة
والغم لاجل ذلك **فائدة** ذكر صاحب المحيط ان النظر يفارق غيره من الواجبات لان وجوب ادائه لا يمكن الا مع العلم بوجوبه لا
مع التمكن من ذلك فقط وغيره من الواجبات انما يلزم اداؤها مع العلم بوجوبها او مع التمكن من العلم فالنظر مخصوص من ذلك بما ليس
لغيره والوجه في ذلك انه لا يجب الا لانه يتوصل به الى دفع الضرر المظنون ومع الظن للضرر قد علم وجوبه فلزم اداؤه ومع عدم الظن
لذلك لا يجب ولا يلزم اداؤه وان كان قد يمكن من العلم بوجوبه اذ لا وجه لوجوبه مع عدم الظن للضرر اذا عرفت هذا فكلام المصنف يخرج
بعكس هذا حيث قال ايضا التمكن من معرفة الوجوب كمعرفة الوجوب يعني في النظر وكلامه ارجح لانا نعلم ان كثيرا من العوام لا يعلمون
وجوب النظر عليهم لا في حال بلوغ التكليف ولا من بعد فكان يلزم ان يكونوا معذورين في تركه وذلك لا يصح عند جمهور اصحابنا
صاحب المحيط وقوله ومع الظن للضرر قد علم وجوبه غير مسلم لجواز ان يعرض له في تلك الحال عارض ولا يرد التفصيل الى الجملة
او يجوز التقليد ونحو ذلك فليس العلم بوجوبه عند ظن الضرر ضروريا اذ لا يكون الشيء ضروريا الا اذا كانت المقدمتان ضروريتين
والمقدمة الاخرى وهو انه نظر يندفع به الضرر غير ضرورية فتبين ضعف ما ذكره صاحب المحيط والله اعلم فان قيل ان تلك المقدمة
ضرورية لانه قد وقع في ضرر الشك والحيرة وهو يعلم ضرورة انه اذا نظر اوصله النظر الى العلم اليقيني الذي يزول معه ذلك الضرر
قلنا ان ايصاله الى العلم معلوم بدلالة لا ضرورة وفيه الخلاف المتقدم ولا يصح ذلك

فصل في النظر اول الواجبات

والمتكلمون مختلفون في ذلك على اقوال فمذهب الجمهور من اهل العدل ان النظر اول الواجبات وكانوا لا يطلقون العبارة بل يقولون منهم
على تقدمه ووجوبه لتوفر دواعي المكلف الى فعله وحذرا من ان يشتغل بغيره ثم قيد المتأخرون ذلك بالقيود التي ذكرها المصنف وذهب البغدادية
الى ان المعرفة اول الواجبات وهو خلاف في عبارة اذ هم يوافقون في ان النظر هو الطريق اليها وانه متقدم في الحصول عليها وانما
الخلاف في ايهما احق بهذه التسمية فقالت البغدادية انه الاحق بذلك العلم لانه المقصود وقال الجمهور بل الاحق بذلك النظر لانه اسبق وجوبا
وفعلا وحكي عن الشيخ ابي هاشم انه حكى في بعض اقواله ان الشك اول الواجبات ولعله اراد انه يجب عليه ان يفرغ قلبه من الاعتقادات
والظنون المانعة من النظر ليستانف الاستدلال على معرفة الله وحكي عن الباقلاني والجويني ان اول الانظار اول الواجبات وحكي عنهما
الجويني ان القصد الى النظر اول الواجبات وقد ذكر معنى قوله الاول بعض اصحابنا فقال اذا علمنا ان النظر في اثبات الصانع اول الواجبات
فليس المراد به النظر الذي يتولد منه العلم بالله بل المراد به تذكر اول نظر في اول مقدمة من الدلالة على العلم بالله فالمقدمات التي يبنى عليها
النظر الاخير الذي يتولد عنه العلم بالله مع ... يكون النظر في اول مقدمة منها اول الواجبات والاشعرية تكون هذا مراد الجمهور المطلقين
لانه اول الواجبات ... فقد نص ابو علي ان اول ما يجب النظر ... الكلام الا ... وقال ابو هاشم والقاضي بل اول

ما يجب النظر فيه اثبات الاكوان اذ هي الدليل قوله فهو يطلق على الترك مجازا هذا جواب عن سؤال اورده الفقيه قاسم وتقريره ان يقال
لا حاجة لكم الى قولكم اولا لانه فعل الا ان قولكم اول الواجبات كاف اذ التروك ليست بواجبة فلفظة الا فعل حشو لا فايدة فيها فاجاب بانها
اولى لئلا يتوهم ان لا فايدة وتقرير الجواب ان الوجوب قد يطلق على التروك مجازا فلا باس بالاحتراز عنه بلفظة الا فعل قوله بل قد يمكن
ان يطالب حال كمال العقل الى اخره يعني ان المكلف لا يجب عليه النظر الا في الحالة الثالثة من اوان بلوغ التكليف لانه في الوقت الاول لم يحصل
له التنبيه ولعله في الوقت الثاني ولا يعلم الوجوب الا في الوقت الثالث لان وجوب النظر يحتاج الى نظر خلافا لما اذا وقعت المطالبة المذكورة
فان الوجوب معلوم تلك الحال بضرورة العقل قوله بان يكون غرضهما بالملاذ منه مجرد قضا الوطر يعني فاذا انضم الى ذلك عدم
وصول نفع اليه منهما لم يجب عليه شكرهما وقد ذكر في المحيط انه لا يلزمه ذلك بالنظر الى دليل العقل واما السمع فقد ورد بحرمة الابوين
ووجوب شكرهما وحقهما من غير فصل لكن كلامنا في الواجبات العقلية قوله سواء كان لها وجود في الخارج ام لا يعني سوا كان ثم نعمة يقع
الكلام فيها او في الحال فان الجملة المقدرة من ان شكر النعمة واجب ثم لا فان العلم حاصل غير موقوف على معرفة حصول النعمة قوله في
الحالة الثانية فمعقول شكر الفاعل على هذه الحالة لمنفعة الا ولي ان يقال شكره انه ان كان قصد وجه الاحسان لان هذه الحالة كلام في ما
اذا علمنا فاعلها مفصلا ولا حاجة الى الاجمال مع انه لا خلاف فيه الا ان الاولى ما ذكرناه وقوله المنفعة ولم يقل النعمة لانه في هذه
الحالة لا نعلم ان فاعلها قصد وجه الاحسان وهي لا تكون نعمة الا مع القصد لذلك والمنفعة فانها تكون منفعة سوا قصد ام لا قوله
في الحالة الثالثة انه ان كان لها فاعل هذا لا حاجة اليه لانا لا نعلم منفعة الا وقد علمنا ان لها فاعلا على شمول الحد فالشرط الذي هو ان
كان فاعلها قصد بها وجه الاحسان كاف الا ان يقال قد يجوز ان يقال انها حادثة بالطبع او موجبة عن علة فيحتاج حينئذ الى
مجموع الشرطين قوله فيكون الشرط في التادية اي في تادية الشكر وهو قول الشاكر شكرا لفاعل هذه النعمة لا في الوجوب فهو واجب
علينا قبل ان نعلم الفاعل لها وقصده ولا نقف العلم بوجوبها على شرط انه لا يجب الا بعد معرفة الفاعل وقصده وصرح به السيد
الامام وصححه بعض الشارحين وعليه مبنى اعتراض الفقيه قاسم قوله فيبقى الاحتراز عن شكر النعمة في الحد سليما عن الاعتراض
يعني بالقيد قولهم من غير شرط وانه دال على اعتراض الفقيه قاسم **تنبيه** اعلم ان المصنف رحمه الله لم يحتج على ان النظر
اول الواجبات بل اكتفى بما تخلل من الكلام والسيد حسن وابطال ان يكون غيره اول الواجبات وقد ذكر ابن الملاحمي ان المكلف اذا عرف
وجوب النظر لم يحتج الى ان يعلم انه اول الواجبات قال وانما ذكر اهل العدل ذلك لشبهة الاهمام بادياته وسابقا انه واجب ولا شيء
ما حده فضلا عن تركه وذكر اصحابنا ما فيه مزيد بيان لذلك فقالوا الواجبات ضربان شرعي وعقلي فالشرعي لا يصح العلم بها
وبوجوبها الا بعد العلم بالله وبتوحيده وعدله وبنبوة نبيه فيجب تقدم المعرفة في الوجوب عليها ليمكن التوصل الى معرفة وجوبها
ولا كلام في تقدم النظر على المعرفة فيكون متقدما في الوجوب على الشرعيات بمراتب والعقلية ضربان علمية وعملية فالعلمية المعارف
الالهية كمعرفة الصفات والعدل والجود ونحو ذلك ومعلوم انه لا يجب فعلها الا بعد العلم بالله اذ لا يمكن العلم بها من دون العلم به لانه كان
العلم بالاوصاف والذات وافعالها ما خرج عن العلم بها واما العملية فالمعرفة لطف فيها ومن حق اللطف ان يكون متقدما على الملطوف
ليمكنه حظ الدعا اليه فقد بان ان المعرفة متقدمة في الوجوب على سائر الواجبات ولا شك في تقدم النظر عليها اذ لا توصل اليها
سوا على ما تقدم وما اوصل الى الشي فهو متقدم عليه قوله ولا يجب علينا تحصيل شرطه اعلم ان الشروط في الواجبات تنقسم ضربين احدها
شرط وجوب يعني انه لا يجب علينا الواجب الا اذا حصل هذا الشرط كالحسن لا يحسن التكليف الا مع حصوله وهذا كان نوما بادية فقل اذا
كان ما هو كذا او دل العقل على اشتراطه في وجوب الفعل علينا كاشتراط العقل في وجوب قضا الدين ورد الوديعة تقدم الفرض
والقبض او دل السمع على اشتراطه في الواجب الشرعي كاشتراط النصاب في وجوب الزكاة وملك المال الذي يستطاع لاجله الحج ولا علمنا انه
لا يحسن تكليف من لم يخف لعسره وزنه في حكم الساهي ولا يجب علينا اذا حصل الخوف واذا لم يصح مع ذلك ان يتعلق لنا وان اراد تكليفنا
بالنظر فعل ما يحملنا الى فعل الخوف والثاني ما هو شرط في اداء الواجب فهذا يجب علينا تحصيله مثاله في العقل العلم بوجه الباب والمشي
في رد الوديعة بعد ان قبضناها ونحو ذلك ومثاله في الشرع الوضوء وستر العورة واستقبال القبلة وطهارة البدن في الصلاة فيجب

لحصل جميع ذلك قوله وجوب النظر عند الخوف معلوم ضرورة فيه نظر والصحيح ما تقدم من انه لا يعلم وجوبه الا من جهة الاولى لكان
نعلم ضرورة ولم يحتج الى الاستدلال المتقدم على وجوبه على الخائف ولما اختلف العلما في ذلك ولما صح قوله المتقدم ان التمكن من العلم بوجوبه
قائم مقام العلم لانه اذا كان لا يوجبه الا مع الخوف وهو يعلم عند الخوف وجوبه ضرورة فلا فائده في ذكر التمكن من العلم ولا حاجة
له قوله او ما التجاء الى ما علم ضرورة يقال اما هذا المسلم فانه اذا علم انه ينظر يندفع به الضرر وقد علم ان كل نظر يندفع به الضرر
فهو واجب ضرورة الا انه لكن المقدمة التي هي كونه يندفع به الضرر يحتاج الى نظر ولا يصح قوله ولا يحتاج الى نظر قوله فهو نظر
في معرفة الله تعالى ولا حرج عما قلناه فيه سؤال وهو انه لا يستوي الحال الا فيما من النظر في معرفة الله تعالى الا انه النظر في الاجسام
والاعراض الموجب للعلم بالله تعالى لانه النظر في هل النظر واجب او لا والجواب ان النظر في وجوب النظر يتعلقا بالنظر في معرفة الله
اذ لا نقول اول النظر في معرفة الله تعالى الا بعد ان قد عرف وجوب النظر عليه وما كان مقدمة للشي فحكمه حكمه قوله قولنا النظر حسن
فعل اعلم ان المتكلمين يقسمون الافعال الى قسمين احدهما يسمونه فعلا واقعا على وجه كالكلام فانه يقع امرا وخبرا ونهيا
وتهديدا ونحو ذلك وكالسجدة فانها قد تقع طاعة وقد تكون معصية وكالالم فانه قد يكون نعمة وقد يكون امتحانا ونحو ذلك مما
له وجه يقع عليه ويصح ان يقع على وجه اخر وما سواه يسمونه حسن فعل ومجرد فعل والمراد به الفعل الذي لا يقع على وجه دون
وجه فلو صح ان يقع عن حسن ويكون قبيحا او يكون عن نظر واحتاج الى القصد لم يكن مجرد فعل فاما وذلك لا يصح فيه فان
النظر في معرفة الله لا يكون الا حسنا على هذا المصنف من ان كل نظر حسن ولا يقع عن نظر فلم يحتج الى القصد الذي يخصصه
بوجه دون وجه كان السجدة يحتاج الى ذلك لما صح ان يكون عبادة لله وسجدة للشيطان وكالكلام الذي هو بصيغة الامر فانه يحتاج
في كونه امرا الى القصد الذي يخصه بان يكون امرا دون ان يكون تهديدا ونحو ذلك قوله لا يحتاج في وجوده الى كون فاعله عالما اي بكيفية
وجوده وترتيبه كالكتابة فان ذلك غير محتاج له لانه اراد انه لا يحتاج الى كونه عالما بالدليل فانه لا بد من ذلك اذا كان نظرا صحيحا
يولد العلم واما ان لم يكن بما يولد العلم فلا يشترط علمه بالدليل بل يشترط الا يكون في حكم الساهي وسوا كان ظانا له او معتقدا او شاكا
فذلك كاف وان قيل انه لا يمكر بانه النظر من المكلف به الا بالقصد ولا يستحق من فعله ثوابا الا به فلو نظر الناظر في الادلة الموصلة الى
العلم بالله تعالى وبصفاته من دون ان يقصد بفعله وجه وجوبه لم يستحق ثوابا قلنا مراد ذلك بيان ان النظر يصح ايجاده ووقوعه من غير
قصد فغاير القصد بذلك النظر فانه لا يصح فعل العلم من دونه فان النظر لا يتوقف على القصد لامكان الانسان يعمل دونه فلا وجه
لجعله اول الواجبات **تنبيه** قد تقدم ذكر ما يقال عن ابي هاشم من كون الشك اول الواجبات وبطل ما ذكره ان احدنا لا يحتاج
في الا تعقل الظن والا عتقاد الذي يمكن معهما النظر الى فعل بل يكفي الا يجددهما فاي فعل يجب عليه في ذلك حتى يجعله اول الواجبات وهو لا يشتبه
الشك معنى **فايده** اذا كان النظر المولد للعلم بالله لا يتم الا بعد النظر او بعد مات الدلاله فيما بعدها واخل المكلف بالنظر
الاول ومضى وقت يمكن فيها فعل الانظار المتاخره وتولدها العلوم هل يستحق العقاب على ترك الانظار المتاخره والعلوم المولدة عنها
حال ترك النظر الاول لانه عند تركه كالتارك لها لتعذر فعل كل واحد منها في الوقت الذي يمكن فيه فعله او لا يستحق العقاب عليها الا حال
امكان فعلها لابي هاشم في ذلك قولان والذي صححه بعض المتاخرين انه لا يستحق العقاب عليها الا في الاوقات المتاخره عنه وقت امكان
فعل النظر الاول وتولده للعلم فيستحق على كل منها عقابا في وقته الذي لم يفعله فيه وكان يمكن فعله فيه لولا الاخلال بما قبله من الانظار
لا من هذا الوقت فاذا وهو الذي صححه ابن متويه رحمه الله

القول في الادله وما يصح الاستدلال به

على الله تعالى وما لا يصح وينبغي ذكر حقيقة الدليل والدلالة واشتقاقهما والدال والمدلول والمدلول عليه والمستدل والاستدلال
والمستدل به والمستدل عليه اما الدليل فهو في اللغة كما ذكره وقوله على وجه يهتدي به احترازا من الشعر وفيه عدم الافتقار به
والنظر الى قوله فانه لا يسمى دليلا قوله كما فعلت ابنة شعيب يعني فانها كانت دليلا لموسى مع انها متاخرة عنه وذلك انها مشت وهي له
داعية له الى ابيها ودالة له على الطريق فقال لها امشي خلفي ودليني على الطريق فانا اناس لا ينظر اعجاز النسا ففعلت ذلك وقيل في حقيقة
اللغوية المتقدم على وجه يقع الاهتدا به وعليه فقول وبه من الخارج ان الدليل اثنان في الطرق هو والدليل في العرف واللغوي

ع مع ... وهو مكلف على غيره ولنا ليس له صفة الوجوب ان يقع على وجه
الا انه والقصد والنظر ... مع ... الاول

من اكثر من فعل الدلالة ولم يقع خلاف في صحة وصفه بانه دليل المتحيرين واختلفوا في وصفه بانه دليل من غير ان يقصد فاجازه ابو علي
ومنعه ابو هاشم لان الدلالة تنبئ عن قصد ونقل عن ابي علي تجويزه مقيدا فقط والى ابي هاشم منعه مطلقا وحقيقة الدلالة اللغوية ما ذكره
ولا خلاف في اتحاد الدليل في الاصطلاح بمعنى واحد قال ابن متويه وقد استعمل الدليل في الدلالة وهو في اصل اللغة مجاز لكنه لا يمتنع
ان يصير حقيقة بالعرف ولا مشاحة وانما اراد بالعرف الاصطلاح واستدل بالاطراد على انه قد صار حقيقة في ذلك اذ المجاز لا يطرد
وحقيقة الدليل والدلالة في الاصطلاح ما ذكره الا ان السيد الامام وابن متويه شرطا في كونه دليلا ان يكون واضعه وضعه للدلالة
ولم يعلله السابقون ولا يعتبره المتاخرون قوله احترازا من طريقة النظر قد يقدم حقيقة الطريق ان الطلق فاما طريقة النظر
فحقيقتها كل صفة لذات او حكم لها يوجب النظر فيها العلم بصفة لتلك الذات او حكم لها ومن اسما الدليل البرهان قال الله تعالى قل هاتوا
برهانكم وحجة قال تعالى ما كان حجتهم وسلطان قال تعالى قل هل عندكم من سلطان بهذا وحقيقة الدال قد تقدمت وحقيقة المدلول من نصب
الدليل ليستدل به ولهذا يقال المكلف مدلول على ما يجب عليه وهو مدلول سوا استدل ام لا وقد يستعمل لفظة المدلول في المدلول عليه
تجوزا وحقيقة المدلول عليه ما يتوصل بالنظر الصحيح في الدليل الى العلم به وحقيقة المستدل الناظر في الدليل ليحصل له العلم
بالمدلول قيل او الظن بالمدلول وحقيقة الاستدلال النظر في الدليل قيل وسوا كان ذلك نظرا فيما يوصل الى العلم او الظن او نظرا
في شبهة فهو استدلال ولهذا يقال استدلال صحيح واستدلال فاسد الا ان استعماله في النظر في الشبهة تجوز لا حقيقة وحقيقة
المستدل به الدليل الذي يطلب بالنظر فيه حصول العلم بالمدلول عليه وحقيقة المستدل عليه المطلوب حصول العلم به بالنظر في الدليل
مسئلة ما كان من ذات الشيئين كمستدل ومستدل به ونحوهما فلا يسمى بذلك الا مع وقوع الاستدلال وما لم يكن فيه كدليل
ومدلول ومدلول عليه فلا يعتبر في التسمية له وقوع الاستدلال بل يعتبر صحة ذلك وامكانه في بعض الامور قوله فهما يختصان ذاتا
واحدة من نظر فان صحة الفعل يختص الفعل والقادر به يختص بالقادر مكانه لمح الى ان صحة الفعل حكم للقادر ولا يعلم الا بنيه
وبين المقدور قوله بما هو اصطلاح مجرد يعني لا وجه يقتضيه ولا موجب له فلو سميت طريقة النظر دليلا لم يكن في ذلك قدح واعلم ان
هذه عادة لاهل هذا الفن وهي انهم قد يصطلحون في التسمية اصطلاحا مجردا ونفي قوم في الاصطلاح بالا يوجب الفرق ولكن هذا
القبيل ان خصوا بالترك والمتروك افعال المقادير مع حصول المعنى في ما له ولم يجعلوا الفرق الا ان اوقعنا نقع بالقدرة
ومقلة لمس كذلك وهذا فرق غير مانع من تسمية شي من افعاله تركا ومتروكا قوله واما من جهة المعنى فلا فرق بينهما يعني من حيث
ان الدليل وطريقة النظر كل منهما متعلقه الذات على الصفة وان الاستدلال في الحقيقة بالصفات لا بالذوات فيها قوله فيكون قد علمنا
صفة له وهي الحدوث فيقال ان ادركنا الحدوث الوجود فقد علمنا له ضرورة من غير نظر وان ادركنا الحدوث وجوبه بعد ان لم يكن فهو
الظاهر فهذه كيفية لصفة الوجود لا صفة قوله وذلك حاصل في الصفات اما الشيخ ابو هاشم فقد ذهب الى ان الاستدلال على حدوث الجسم
بغير الذوات التي هي الاكوان غير ممكن واما الذي هو المصنف على ما سيا في وصرح به ابن متويه فامكانه بالصفة التي هي الكائنية
من غير نظر الى الكون قوله ومعلوم ان الذي انتجه هو الحدوث هذا بنا على ان الذوات ثابتة في حالة العدم وان الفاعل لا يؤثر الا في الوجود
وفيه نزاع سياتي قوله ويتوصل بها في العالم احترازا من جعل النظر في حدوث العالم فانه يتوصل به الى العلم بمجرد ذات الصانع قوله فقد
ظهر انه لا فرق بين الدليل وطريقة النظر بمعا وغير مشتمل الفرق وياف لا الذات صح ما ذكرته فاكثر ما فيه ان الادلة هي الصفات والاحكام
دون الذوات كما ان طريقة النظر هي الصفة او الحكم ولم يجعلوا الفرق ان الدليل لا يكون الا ذاتا مجردة وان طريقة النظر ما
كانت صفة فقط فيكون قد ظهر ما ذكرته ان الصحيح عدم الفرق بل جعلوا الفرق ان طريقة النظر صفة لذات يوصل النظر فيها الى العلم
بصفة لها والدليل ذات او ذات على صفة يوصل النظر فيها الى العلم فيها بذات او صفة لذات اخرى ولم ينتف بما ذكرته عدم الفرق بينهما من
هذا الوجه ولو اشترطهم في الدليل ان يكون ذاتا فمستثنه ممكنة من حيث ان الصفة وان كان صحة الدلالة لما ذكرته في حدوث الاجسام
مات متعلق النظر هو الذات فالدليل هو الاجسام مثلا لكن يستدل بها على حالها وهي الدليل في الحقيقة وحدوثها انما هو وجه
دلالة فقط خلاف طريقة النظر فانه لا يمكن ان تجعل الدليل الذات عليها اللزوم ان يكون الدليل نفس المدلول اذ المدلول هو الذات

على

على الصفة التي حصل العلم بها فكانت طريقة النظر الصفة فقط ولعل المصنف اخذه من ظاهر عبارة لانهم جعلوا الدليل ما يوصل
الى العلم بالغير او بصفة او حكم للغير ولفظة الغير تستلزم كون الدليل ذاتا اذ المغايرة الحقيقية لا تكون الا مع كونه ذاتا
فكانهم قد اشترطوا كونه ذاتا واذا قيل لهم فما عندكم في حدوث الاجسام فان الدليل نفس الحدوث اذ لو لم يتبدل قالوا الدليل
الاجسام وحدوثها وجه دلالتها فلا يلزمنا كون الدليل صفة وجود لكونه عائدا الى انه يجب في الدليل ان يكون موجودا فاما حيثما
معلوما فقط فعلى مذهبه يصح الفرق بين الدليل وطريقة النظر لكن ما ذكره غير مسلم

فصل والادلة جملة تعني الموصلة
الى العلم اليقيني ولهذا لم يعد القياس والاجماع الظنيين والخبر الاحادي منها والامام يقيدها بالقطعية لان الظني وان سمي دليلا فهو
على سبيل التجوز قوله الكتاب هو المكتوب بين الدفتين المنقول نقلا متواترا فقيل اولى والحد الوحي الذي جاء جبريل
به الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم الذي تعبد المكلفون بتلاوته واعلم ان القطعي من الكتاب ما كانت دلالته صريحة او تعلم دلالته بنظر او دليل قاطع
فاما ما كان يفتقر في دلالته الى الاستدلال ولا يعرف المراد به بدلالة قاطعة فهو ظني كالاستدلال بقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن
ثلثة قروء على ان الاعتداد بالحيض فيكون العدة بالاقراء التي هي الحيض غير مقطوع به لما كان دلالة لا قرء على الحيض ظنية
ونحو ذلك قوله والسنة المتواترة قال الحاكم السنة المتواترة ما عرف انه عليه السلام قاله او فعله او داوم عليه وانما يوصف اخبار الاحاد
بانها سنة على وجه التجاوز فلانا نقطع بها وقد بينه ذكر بعض المتاخرين فانه قال السنة في اصطلاح المتكلمين والاصوليين لا تجري
الا على ما كان متواترا وما لم يكن متواترا لم يسم سنة فان سمي بذلك فعلى وجه المجاز ويسمى خبرا احاديا مهما لم يحصل به العلم الضروري
وان كثر المخبرون فاما اهل الحديث فيسمونه سنة فما نقل من دينه صلى الله عليه نقلا متواترا فهو دليل قطعي قاطع لصدق النبي وحصول العلم الضروري
بصدوره من جهته ولا بد من ان تكون دلالته صريحة او تكون بالنظر فيه معرفة المراد به بدليل قاطع قوله والاجماع والقياس القطعيان
حقيقة الاجماع اتفاق المجتهدين من امة محمد صلى الله عليه وآله او عترته في عصر ما على امر ما ذكره المصنف في العقد وحقيقة القياس حمل الشيء على
الشيء لشبه بينهما والاجماع القطعي ما علم ضرورة اتفاق الامة فانه لو فعلته مع معرفة الوجه الذي صدروه بعلمهم وطريقه اما
مشاهدتهم وسماع قولهم او النقل المتواتر عنهم او عن بعضهم مع رضى الباقين وعدم انكارهم مع اشتهاره فيهم والقطع بان سكوتهم
لا لتقية وكونه مما الخلاف فيه واجد والمراد اجماع الامة واجماع العترة على الخلاف في كون الاجماع دليلا حالا وسند وسويه دليله
قطعيا بعيد ولا بد من الكلام على ذلك فيما بعد وموضع البسط فيه كتب الاصول والله اعلم والقياس القطعي ما علم اصله وعلته وثبت
شرعا ان يرد نص صريح بتحريم الخمر ونص صريح بان علة تحريمها اسكارها فانا نعلم عند ذلك تحريم النبيذ قطعا والقياس في حال
حجيته اهل الظاهر والامامية والخوارج واستدل الحاكم على صحته في العقليات بانه لولا صحته لما صح القول بالتوحيد والعدل والنبوات
والشرائع اذ لا يعرف الا به

فصول في الاستدلال بالعقل

قوله اعلم ان اكثر مسائل اصول الدين لا مجال
للسمع فيها اشار بقوله اكثر الى مسئلة الرؤية ونفي الثاني ونحوهما وسيأتي تحقيق ما يصح الاستدلال عليه منها بالسمع وما لا يصح
وقوله الا موكدا يعني موكدا لدلالة العقل ويرد للتاكيد والاستظهار كما يرد في مسئلة الافعال ونحوها قوله من معرفة ذات متصورة
تعني والاقرب عدم تصور المفردات لا يمكن الحكم بالنسبة وقد تقدم تقرير ذلك ومثاله ما يحكم العقل به من نسبة الحدوث الى العالم فانه ذكر
بعد ان قد علمنا حقيقة العالم والحدث وموضوعها قوله بثبوت مسالة الحكم بان العالم محدث او نفي مسالة الحكم بانه تعالى ليس بجسم او حسن
مسالة الحكم بانه يحسن منه التكليف او قبح مسالة الحكم بقبح الظلم او وجوب مسالة الحكم بوجوب شكر المنعم قوله لجامع الامر الذي لاجله ثبتت
النسبة في الذات الاولى اعلم ان من اللائق ايراد امثلة جامع الامر في صور تلك النسب المتقدم ذكرها انما هي ثبوت ونفي ونحوهما فاما جامع
الثبوت فقد اورد مثاله واما الجامع في نسبة النفي فكما نقوله في انه لا يفعل القبيح فانا نقول قد ثبت ان الواحد منا مع علمه بقبح القبيح
وغناه عنه وعلمه باستغنائه عنه لا يفعله ولا علة لكونه لا يفعله الا ما ذكرنا فيجب الا يفعله تعالى لحصول الجامع وهو علمه بقبح
القبيح وغناه عنه وعلمه باستغنائه عنه واما جامع نسبة الحسن فكما نقوله قد ثبت انه تعالى يحسن منه تكليف من المعلوم من حاله
انه يؤمن وانما حسن لكونه تعريضا للمنافع لا ينال الا بالتكليف فكذلك من علم من حاله انه يكفر لحصول جامع الامر وهو انه تكليفه قد

[illegible]

لحصول جامع الامر وهو ان الباس قد بدل جهده واستفرغ وسعه في تلافي ما وقع منه فيجب قبول توبته

عرضه لمنافع لا ينال الا به واما الجامع في تشبيه الفتح فكما يقول رعد بدنه بفتح من احد ما فعل الظلم واما فتح لكونه ضر راعا زيا عن نفع الى اخرها واما حصول جامع الامر في الوجود فكما يقول رعد بدنه يجب على الواحد منا قبول عذر الجاني لكونه قد استفرغ وسعه وبذل جهده في تلافي ما وقع منه بندمه على ما كان وعزمه على الا يعود فيجب عليه قبول التوبة كما يجب علينا قبول الاعذار والا لزم على عدم القبول قوله وليس احد الطرق الرابطة بين الشاهد والغائب الطرق الرابطة بين الشاهد والغائب اربع علة الحكم وطريقة الحكم وما يجري مجرى العلة وطريقة الاولى وسيأتي تحقيقها ان شاء الله في مسئلة اثبات الصانع قوله لانه لا يمكنهم تمثيل الغائب بالشاهد بقال هو كذلك فما وجه الانكار والحوادث عبارتهم قاصية بانه مجرد تمثيل الغائب بالشاهد وانه لا يستدل به ولا يعول عليه اذ هو مجرد تمثيل فقط ومجرد حكم بكون الغائب والشاهد مثلين يشتركان لكن فانه يشتركان في ذاتي وحكم دل على اشتراكهما فيه دليل وليس مجرد تمثيل ولا حكم بتماثل الغائب والشاهد لغير دليل قوله واهل الالحاد المراد باهل الالحاد الفلاسفة كما قال المشهور الفلاسفة واهل الالحاد وان اريد بالالحاد ها هنا معناه اللغوي وهو الميل الى جانب ومنه سمي اللحد لحدا والمعنى انهم قصدوا بذلك الميل عن الاسلام بايراد الشبه في ضعف ادلة اهله وقد صار الالحاد في الشرع اسما للكفر ويغلب عليه استعماله في جحود الصانع قوله فسموا الاقيسة الاقيسة جمع قياس والقياس في اصطلاحهم قول مؤلف من اقوال متى سلمت لزم عنها لذاتها قول اخر ومثاله العالم متغير وكل متغير حادث فانه مركب من قولين اذا سلما لزم عنهما لذاتهما العالم حادث وليس القياس عندهم ما يصطلح عليه اهل الاصول لانهم قد احترزوا عنه بقولهم لزم عنها فالواقفات قياس التمثيل وان سلمت مقدماته لم يلزم عنها شيء اخر لاحتمال التخلف قوله ولا حاجة بنا الى ذكر المغالطي والشعري اذ لا فائدة فيهما اعلم ان قياس المغالطة عندهم قياس فاسد ويأتي من جهة الصورة ومن جهة المعنى فالذي من جهة الصورة مثاله قولك لصورة الفرس المنقوش على الحائط هذه فرس وكل فرس صهال ينتج ان تلك الصورة صهالة والذي من جهة المعنى كقولك كل انسان وفرس فهو انسان وكل انسان وفرس فهو فرس ينتج ان بعض الانسان فرس قالوا والغلط وقع فيه من حيث ان موضوع الكبرى ليس حاصلا اذ ليس موجود بصفة كلية انه انسان وفرس واما الشعري فهو قياس الغرض منه انفعال النفس بالترغيب او الترهيب فيحصل للنفس منها قبض او بسط فتنقبض او ترغب كما اذا قيل الخمر ياقوتة سيالة انبسطت النفس ورغبت في شربها واذا قيل العسل مرة مهوعة انقبضت النفس عنها ونفرت قالوا ويزيد ذلك ان يكون على وزن الشعر كقول الشاعر هو البحر من اي النواحي اتيته فلجته المعروف والجود ساحله ولا سيما اذا كان انشاده بصوت طيب قوله والآن الكلام في اصول الشريعة ظني اصول الشريعة الصلوة والزكاة والحج والصوم وذلك لانهم بنوا على ان الادلة السمعية ظنية ونحن انما علمنا وجوبها بالسمع فتوصلوا الى ان العلم بوجوبها ظني قوله ولنورد على الشكل الاول اعلم انه خص الشكل الاول لما يراد المثال لانه عمدة الاشكال الاربعة واظهرها والباقية راجعة اليه وهو عندهم ما كان الحد الاوسط فيه محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى والمقدمة الصغرى هي الاولى والكبرى الثانية والحد الاوسط هو ما يتكرر بين مقدمتي القياس ويتوسط بين طرفي المطلوب مثال الشكل الاول كل ج ب وكل ب ا فالحد الاوسط هنا ب وهو محمول في المقدمة الاولى الصغرى وموضوع في المقدمة الثانية الكبرى قالوا فان كان موضوعا في الكبرى والصغرى محمولا في الكبرى فهو الشكل الرابع مثاله كل ج ا وكل ب ج قالوا وان كان الحد الاوسط محمولا في المقدمة الصغرى والكبرى فهو الشكل الثاني مثاله كل ب ج ولا شيء من ا ج قالوا وان كان موضوعا فيهما فهو الشكل الثالث مثاله كل ج ب وكل ج د وتفصيل ما اجمله المصنف من اصطلاحاتهم يحتاج الى بسط كثير وليس بمقصود هنا اذ المقصود الرد عليهم قوله ومثال استثنائي اعلم ان الاستثنائي لا يرد بصورة الاشكال بل هو نوع اخر ولا يرد الاشكال على كيفية المذكورة الا في الاقتراني ويمكن ان يقال ان اراد الاستثنائي الذي يمكن رده الى الاقتراني بصورة الشكل الاول فيه تكلف قوله سواقيسنا او لم يقس اراد ان ما كان من هذا الجنس فهو غني عن القياس ولا حاجة الى ذكر ما اوردوه وانما يحتاج الى القياس ما كان نظريا قوله ويعترفوا بالتنزيه في ان يعلم انه ليس يشتبه من الناس جحدوا ان النهار موجود حتى يتكلفوا له فما هذا الا تكلف فكيف ادق الفنون بطال هذا احكم سطلات فائدة المنطق مع اجماعهم لطالب اقسام العقد على افادته والحاجة اليه وانه قانون تعرف به صحيح الادلة من سقيمها وعنها من سمنها مع ان المصنف كلامه مناقضه فانه ذكره اخر كتابه هذا ان من حق المجتهد ان يكون مجودا في علم المنطق واشبع

العصر

العقل في ذلك كاشتاتي والحوارات هذه مواخذة لهم حتى قالوا ان الادلة النقلية لا تثبت الا الظن وزيد وان غيرها الحس بل لا تفي
ما ادلة الضروري لا يحتاج في معرفته الى ترتيب مقدمات ولا الى معرفة علم المنطق ولا توقف عليها فان احدنا يعلم عند طلوع
الشمس ان النهار موجود وان لم يسمع بذكر المنطق فضلا عن ان يحتاج الى مطالعته في العلم بذلك وكذلك فهو يعلم انه لا شيء من الناس بحجر وان
لم يستحضر مقدمات ذلك وترتيبها واما الحاق العقلاء على افادته واشتراط الضرورة له وتعويلهم عليه على خلاف في ذلك فانما هو بناء
على ان العلوم النظرية بعينه يمكن التوصل اليها بالادلة فتعرف المنطق لبيان ما يشتبه عليه النقلي بغيره ويلتبس عليه بالدليل ما ليس
بدليل وبهذا قال رحمه الله حيث اشترطه لانه بالنسبة الى العلوم النظرية كالنحو بالنسبة الى الالفاظ فاما الضروري فهو لا يلتبس بالنظري
ولا يحتاج فيه الى فهم ما قالوه فان بهذا الحوار حلوض كلامه عن التناقض قوله وها هنا فضيحة للفلاسفة ينبهك
عليها التعلم ان غرضهم المكثر الفضيحة الاسم من فضحه يفضحه فافتضح اي انكشف مساويه والمراد ان مثنا وبهم وهي
تغريرهم وتلبيسهم ومناقضاتهم انكشف بما اثبتناه من مقالاتهم والمكث الحديقة ولا اشكال في قصدهم لخديعة اهل الاسلام
واشتمالهم عنه قوله من استقرا الجزئيات الاستقرا عندهم الحكم على كل شي لوجوده في اكثر جزئياته وسموه استقراء لان الحكم
لا يحصل الا بتتبع الجزئيات فالحكم في هذا المثال الذي اورده ارسطاطاليس هو الحكم بان صورة الانسان لا تكون الا كما نشاهد في زيد وعمرو
وغيرهما هو حاصل عن تتبع الجزئيات فانا لما لم نجد في جنس الانسان الا من هذه صورته حكمنا بانه لا يوجد في جنسه غير هذه الصورة
قوله لا تفيد الا الظن ذكر قطب الدين صاحب شرح الرسالة الاستقرا ومثله بقولنا كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لان
الانسان والبهائم والسباع كذلك وصرح بانه لا يفيد اليقين لجواز وجود جزئي اخر لم يستقرا ويكون حكمه مخالفا لما استقرئ كالتمساح
قوله فسموا القضايا التي تجعل مقدمات الاقيسة القضايا جمع قضية وهي في اصطلاحهم بمعنى الجملة الخبرية في اصطلاح
النحاة ومقدمات القياس مثل قولهم العالم متغير وكل متغير حادث ونحو ذلك فهاتان المقدمتان وما شاكلهما هي المقسومة الى هذه
الاقسام قوله واما الموخوذات فهي ما اخذ عن العلما وعمن يحسن الظن به وما يسلمه الخصم اعلم انهم يسمون هذا القبيل مقبولات
ومسلمات ويقسمونه الى هذين القسمين قالوا فالمقبولات قضايا توخذ ممن يعتقد فيه الصدق اما لامر سماوي من المعجزات والكرامات كالانبيا
والاوليا واما لاختصاصه بمزيد عقل ودين كاهل العلم والزهد قال شارح الرسالة وهي نافعة جدا في تعظيم امر الله والشفقة على خلقه
وعدها من غير النقليات والمسلمات عندهم قضايا تسلم عند الخصم ويبنى عليها الكلام سواء كانت مسلمة فيما بينهما خاصة او بين اهل علم كتسلم
الفقها اصول الفقه ومثاله ان يستدل الفقيه على وجوب الزكاة في حلي البالغة بقوله عليه السلام في الحلي زكاة فيقول الخصم هذا الخبر خبر
الاحاد ليس بحجة فيقول له قد ثبت هذا في علم اصول الفقه ولا بد من اخذه هنا قال صاحب شرح الرسالة والقياس المولف من المشهورات
والمسلمات يسمى جدلا والغرض منه الحام الخصم واقناع من هو قاصر عن ادراك مقدمات البرهان قوله ولهذا قسم الرازي يعني به
في محصوله كتابه في اصول الفقه فان فيه اختلف بالسمع وبالامارات التي لا يخرج منها الى ان رجعت عقلي ودهني وطرحت الهوى والتعصب
لم اجد عقلي قاطعا بذلك في حو من لا يصح عليه النفع والضرر بل ولا ظانا قوله ولم يجعلوا الاستدلال بالامارات يقينية ان امكن حمل قولهم
الاستدلال بالامارات غير يقينية على ان مرادهم ليست بضرورية لانهم ممن استدل وبنى مذاهبه على الاستدلال والخلاف في عبارة وان قصدوا ان
الاستدلال بالامارات غير معلومة فالخلاف معنوي وبطلانه كلامهم يظهر بما ذكره من حصول امارة العلم فيها بسكون النفس المطابقة قوله بقال
لاهل الاسلام منهم اي ممن قال بانها غير يقينية وهم الفلاسفة والمجبرة فهذا انما الحاطبة الاشعرية اهل الاسلام فاما الفلاسفة
فانهم لا يثبتون الصانع المختار اصلا فكيف يمكن ان نراجعهم في ادلتهم عليه قوله والقسمة باطلة لانه لا يخلو اما ان يكون متحركا او ساكنا مع كونها
ازلية مما نقلت به سلك فيها انه لا يكون متحركا لانه انما سقل من جهة الى اخرى ولا ساكنا لانه انما يكون لابثا في الجهة وقتين فصاعدا قوله
ما ليس بضروري وقد لا ينتهي الى اصل ضروري بل يقال اما ان يكون ضروريا او ينتهي الى اصل ضروري او لا ينتهي او بعضها الى اصل ضروري وبعض منتهم
ولزوم ثبته انه الكل معلومة وان تجعل هذه المسائل معلومة وقد ذكر انه لا بد من الانتهاء في الادلة الى الاصل الضروري قوله مدركنا ما به
المشاركة نفي وجود الوجود وما به المباينة نفي التعين فان عين هذا غير عين الاخر قوله هذا الدليل مبني على ان الوجود زائد على

الذات يعني حيث اثبت للوجود كيفية وهي الوجوب والكيفيات تتبع الصفات على ما سيأتي وحيث اثبته اما امرا مشتركا فيه مع احتمال
عينيتهما وهذا مبني على انه زائد على الذات اذ لو كان نفس الذات لم يكن امرا مشتركا فيه اذ لا يشارك احدهما الآخر في ذاته قوله
واكثر هذه الاصول غير محققة اقول بل غير صحيح ان وجوب الصفة مما به يقع المشاركة وان اختلف الصفة وان التغير مما به يقع
المخالفة لانه قصر بالمشاركة المماثلة ووجوب الوجود حكم لا تاثير له في تماثل ولا اختلاف وكذلك قالوا لمعنى لا يقتضي المخالفة ان المخالفة
لا يكون الا بالافتراق في الصفة الذاتية فاما مجرد المغايرة في المعنى فلا يوجب الاختلاف وكذلك قوله ان اجتماع ما به المباينة
والمشاركة يقتضي الكثرة في الذات فان اكثر ما في ذلك اجتماع صفتين يماثل باحدهما ويخالف بالاخرى ومثل ذلك لا يوجب تكثر الذات
اذ لا تاثير للصفات في تكاثر الذوات واما الذي يلزم عليه اذا كانت الصفات ذاتية مختلفين ان يقتضي الذات كالمخالفة لنفسها
لحصولها على ما لو حصل عليه غيرها لخالفها وان كان هذا معترضا على ما سيأتي في قوله باب العالم ممكن الوجود لذاته المراد بهذه
العبارة انه غير واجب الوجود مستحيل العدم بل يجوز وجوده وعدمه قوله وقد الزمه الفلاسفة عليه الى آخره يحتمل الزام
الفلاسفة ان يقال ليس امكان وجود العالم مانع عن قدمه واحتياجه الى المؤثر لان امكانه وحاجته كامكان معلول العلة وحاجته
فانه يحتاج الى العلة حال بقائه والعالم عند ما موجب في اثر المؤثر فيه على طريق الايجاب والمقارنة والمؤثر قديم فكذلك العالم فيكون
امكان وجوده وحاجته الى مؤثره حال بقائه اذ لو فرض عدم المؤثر لعدم معه ولا يكون امكان وجوده مانعا من قدمه قوله
وقد الزمه الفلاسفة عليه الى آخره يحتمل الزام الفلاسفة ان يقال ليس امكان وجود العالم مانع عن قدمه واحتياجه الى المؤثر
لان امكانه وحاجته كامكان معلول العلة قوله والزموه ان يكون الباري موجبا عن قولنا الى آخره تقرير الالزام ان يقال اذا
كنتم تذهبون الى ان الارادة موجبة وتقولون مع ذلك ان ارادة الله قديمة فيلزمكم على هذا ان يكون كل ما تتعلق به تلك الارادة
واجب وكذلك ما علم وقوعه ولا يكون مختارا في فعل ما تعلقت به والعلم بل ويصيران واجب الوجود لتعلقهما به ويلزم انضمام
قدميهما لتعلقهما في الازل اذ لا يوجد غير متعلقه ووجود ما تعلقت به وحصوله في الازل وهو محال قوله كما يقولونه في تاثيره على
جهة الاختيار للرازي ان يقول ليس بين الموضعين فرق لانا انما قلنا بانه يتوقف وجوده على حصول الوقت الذي يصح وجوده فيه لانت
ما عليه بحثنا من المختار لا بد ان يتأخر عنه فعله واذا وجب تاخره وقد ثبت ان الله قديم لزم ان يتأخر ما لو كان هناك وقت لم
يحصل والالزم حدوث العدم لو انحصر او فات العدم خلاف ما اذا جعل موجبا فانه لا وقت يقتضي التاخر والفرق بين الموضعين
ظاهر قوله الذي هو من قبيل المشهورات عنده تعالى الى آخر الذي هو من قبيل قياس التمثيل عنده قوله وهو لا يفعل له فضلا
عن ان يكون محكما يعني على ما يذهب اليه في مسألة الافعال والاستطاعة قوله وكل هذه الاقسام التمثيل يعني لعدم استغنائها
عن ان يرد الى الشاهد اذ لو علمها الرازي ضرورة من غير رد لو جاز ان يشاركه في ذلك ومع رده الى الشاهد يكون من باب قياس
التمثيل على زعمه وهو لا يوصل عنده الى اليقين فيكون اعتقاد الباري وصفاته عن تقليد قوله ولم احد لا يجد من اصحابنا في الرد
عليهم الى آخره اما قولهم ان الحكم بقبح الظلم والكذب ونحوهما والحكم بوجوب شكر النعمة ورد الوديعة ونحوهما قضايا مشهورة
وذكرهم لها اسباب القاضية بذلك فقد ذكره الامام يحيى في التمهيد في مسألة التحسين والتقبيح ورد عليهم واسقط كلامهم في ذلك من وجهين
احدهما انه ان كان الغرض بقولهم ان هذه قضايا مشهورة على معنى ان العقول قاضية لحسنها وقبحها فهو المطلوب وان كان الغرض
بقولهم ان هذه قضايا مشهورة انها اشتهرت بين الخلق والفتها طباعهم وانغرست في قلوبهم محبتها والميل اليها من غير علم بحسنها
وقبحها فهذا هو المنكر والشناعة فانا على علم ويقين من حال العقلاء في رسوخ هذه القضايا في عقولهم وتحققها في افهامهم لا
يلتبس عليهم فيها كسائر الامور الضرورية من البداية وغيرها مع انا لا ننكر ان العلوم متفاوتة في الظهور والخفا ولكنها مستوية
في التحقيق والثبوت وثانيهما ان كلامنا معهم ليس الا في ان هذه القضايا مقررة في الاذهان محققة في العقول فاذا ساعدونا
على هذا التحقيق فقولهم بعد ذلك انها قضايا مشهورة وانها محمودة وانها نشأت من الصبا واول النشوء لا يضرنا بعد كونها
مسلم كونها عقلية فالاعلاء السلم وعلى الجملة فنحن نقول ان هذه القضايا مقررة في العقول وهم يزعمون انها مشهورة ونحن نقول ان الفطرة

عن هذه

عن هذه المقدمة بقرينة عقلية وهم يقولون ان هذه نفرة طبيعية مع الاتفاق منا ومنهم على ان موردها العقل ومستندها الضرورة
كما ذكره المحققون من متاخريهم وانت اذا حققت هذا منا ومنهم عرفت ان الخلاف بيننا وبينهم في هذه القضايا تقديران تكون
لفظيا قوله وانه لا يقدح في ذلك ما يقوله اهل الزيغ يريد بذلك الفلاسفة القاصدين الى القدح في الاسلام وان نفعه اهله عنه ومن
ما يعهم **فصل** لا بد بين الدليل والمدلول من تعلق قوله والمسبب على السبب والمقتضى على مقتضيه اعلم ان السبب والمقتضى كما
مدخلان في وقتهم لولاه لما وجب دليله فانهما مدخلان في باب ما لولاه لما صح لانهما يوثران في الصحة كما يوثران في الوجود بخلاف العلة
فانها لا تؤثر الا في الوجود فقط ومعنى تاثير هذه الثلاثة في الوجود انه لا يجوز تراخي وجود تاثيرها عن جوازه وصحته بل متى
جاز وجب ومتى لم يجب استحال بخلاف الفاعل فانه يجب تقدم صحة تاثيره على وجوده على الصحيح فيصح منه الفعل ولا يقع
لان الفاعل يجب تقدمه ومعنى تاثير السبب في الصحة انه اذا وجد واستقت الموانع وحصل الشرط واصح مسببه ومتى عدم
استحال حصول مسببه لاجل عدمه ولم يصح ومعنى تاثير المقتضي في الصحة كذلك مسالة الحيية فانها متى حصلت وحصل شرط
الادراك صح كون الحي مدركا ومتى لم تحصل استحال ادراكه ولم يصح بخلاف العلة فانها لا تؤثر الا في الاحكام الذي يؤثر
في صحة موجبها غيرها ولا توجب الا ما قد صح عليه موجبها مسالة الحركة فانها لا توجب التحرك الا لما قد صحت له التحيز
ولحصل صحة موجبها مع عدمها ولو كانت تؤثر في الصحيح الوجود لكان يلزم ان يحتمل بعض الاعراض فيصح المتحرك له
موجبها وهو محال وعلى ذلك فقس سائر العلل قوله ان مثل الفاعل عن ان هذه اشارة الى خلاف [illegible] في الدعوى الرابعة فان منهم من
ذهب الى انها هي الثالثة وان عدم انفكاك الجسم من الحوادث وتقدمه لها ووجوب مقارنته هو معنى حدوثه وتساى الكلام عليه ان شاء الله
ومعناه دخوله في باب ما لولاه لما وجب وما لولاه لما صح انه يقول لولا حدوث الجسم لما وجبت مقارنته للحوادث ولولا حدوثه لما
صحت مقارنته للحوادث وهو ظاهر والذي في النسخة التي بخط المصنف رحمه الله يريد دخل في باب ما لولاه لصح لكنه على سبيل السهو قوله
وما شابه ذلك يعني كدلالة التحيز الجوهر على وجوده فانه لولا الوجود لما وجب التحيز لانه لا يمكن تحيزه مع عدمه ويجب عند وجوده
لحصول شرط اقتضاء مقتضيه له قوله فانه لولا هما لما احسن ينبغي ان يقال لولا هما او احدهما قوله كدلالة العدو في النار
والشوك على الالجاء يعني فانه لولا الالجاء لما تخطاعنه او سبع او نحوهما لما اختير العدو على النار والشوك قوله فال [illegible] الى
احره ذكر ابن [illegible] معنى كلامه واجاز [illegible] ان كلا منا في الادلة ودلالة كونه حيا على كونه مدركا هو بطريقة النظر وان يمكن
ان يقال لولا وجوب كونه مدركا لما وجب كونه حيا قلنا فيه بطريقة الوجوب وفيه نظر لانه لا فرق في هذا الفصل بين الدليل
وطريقة النظر والاستدلال بكونه حيا وان كانت طريقة نظر فانه لا بد من احد التعلقات والا لم يكن بان يدل على كونه مدركا اولى
من غيرهما من الصفات وقوله لولا وجوب كونه مدركا لما وجب كونه حيا الا ما ثلاثة **فصل** قد يكون الاستدلال
بالتابع على المتبوع وقد يكون بالعكس وقد يكون لا بواحد منهما قوله كدلالة الفعل ووجوبه على الفاعل واحواله اما نفس الفعل
فيدل على الفاعل وقادريته ووقوع الفعل على وجه الاحكام يدل على عالميته ووقوعه على الوجوه المختلفة من نحو كونه امرا او خبرا
يدل على كونه مريدا ووقوع الكلام منه [illegible] بها ويعبدها الحامد يدل على كونه كارها وما سوى هذه من الصفات والفعل يدل عليها
بواسطة او بوسائط على ما سياتي قوله وبالمعلول على العلة مسالة كونه متحركا فانه تابع ويدل على المتبوع الذي هو العلة وهي
هنا الحركة قوله والمسبب على السبب كدلالة الصوت الواقع منا على الاعتماد قوله والمقتضى على مقتضيه مسالة دلالة المدركية على الحيية
والتحيز على الجوهرية قوله وبوقوع الفعل من العالم المختار على الداعي مسالة وقوع القيام منه [illegible] فانه يدل على حصول الداعي له [illegible]
لان وقوع العالم تابع له وهو علمه بحسنه وحصول نفع للغير فيه اذ السهو والعبث عن جائز [illegible] عليه واعلم ان الذي يدل من الافعال
على الداعي فعل العالم المميز لفعله عند المجبي وعند الامام يحيى وابي الحسين وابن الملاحمي ان كل فعل يدل على الداعي حتى فعل الساهي
والنائم اذ لا فعل يصدر عنده من الا عن داع خلافا لما ذهب اليه الجمهور قوله وبا [illegible] احتماع الضدين على التضاد [illegible]
الاحتماع تابع للتضاد [illegible] احتماع السواد والبياض تابع لما [illegible] في قوله ولوجوب صفات الله تعالى على انه [illegible] يعني

الزايده وهو جز وقد يجب له تعالى [illegible] لاستحالتها
ذكر ان بعد امكانها وجوبها لكونها داخله
جلاؤها وهي في مقتضاه

فلو لم يكونا ذاتيتين لما احتاجا الى علة والمراد ذاته او مقتضاه اذ الصفة الواحدة لا تخرج عن ذلك ويبطل احد القسمين ويتعين الآخر قوله على كذب المدعي يعني فان عدم ظهور المعجز على يديه تابع لكذبه اذ لولاه لظهر قوله ولظهوره على صدقه يعني فان ظهوره تابع لصدقه اذ لولاه لما ظهر مساله ظهور القرآن على نبينا صلعم فانه تابع لصدقه ودال عليه ويدل ايضا على وجوب ظهوره لانه مما اذا حسن وجب اذ لم يجب قبح وظهوره تابع للوجوب كما انه تابع للحسن قوله لو قدرنا انه يستوي العلم اعلم ان العقل لا يعلم ان له العقل الا لموجباتها اذ لا شيء منها يدرك فيعلم بالادراك ويجوز ان نعلم قبل احكامها وموجباتها على وجه ان قدرنا ان يخلق الله فينا العلم الضروري بها او يخبرنا صادق بذلك وحينئذ يستدل بها على ثبوتها الذي هو موجبها اذا كنا قد علمناها الا انه سبق عنه ولا يتوقف العلم بها الا على شرط قوله وكذلك الاستدلال بالشيء على المسبب اعلم ان الاسباب لا يعلم الا بمسبباتها اذ لا شيء منها يدرك الا عند الى على الكون واما السبب فلا بد له حيث يعدم علمنا به على ثبوته الذي هو مسببه بشرط ان يعلم ان مسببه لا يتراخى بل يقارن كالتاليف وعلمنا انه لا مانع من توليده ولا احتمال الحيشد وان توليده قوله وسائرها يعني ممكن الاستدلال بالمقتضي على مقتضاه اذا علمناه من قبل حصول شرط اقتضائه اذا كان مما يتوقف على شرط كاقتضاء الجوهرية للتحيز والحيية للادراك ونستدل بحصول الداعي للمكين الحاصل للقادر المكن من الفعل غير الممنوع على وقوع الفعل منه اذ يجب وقوعه عند حصول الداعي وحصول استمرار ونستدل بالتضاد على امتناع الاجتماع وقد نستدل بكون صفات الله ذاته او مقتضاه على انها واجبة قوله الاستدلال بكونه موجودا يعني فانه يدل على ما هو تابع له وهو استحالة القدم قوله وبعدم المعاني على زوال تعلقها يعني فان عدمها متبوع وزوال تعلقها تابع له وقد نستدل بالعدم على زوال التعلق علما بانه لا يجب تحققه في مثله موجود قوله ولوجود ذلك يعني كالاستدلال بوجود المعنى الذي علمنا انه لا يوجد الا متعلقا كالقدرة والشهوة على وقوع التعلق فانه استدلال بالمتبوع الذي هو الوجود على تابعه الذي هو التعلق قوله والثالث يعني الذي لا يكون استدلالا بالمتبوع على التابع ولا بالتابع على المتبوع ولكن لضرب من التلازم وقد حصر القسم فاسم وغيره هذا القسم في كل امرين متلازمين لمؤثر واحد بغير شرط او بما لمؤثر بشرط واحد او بشرطين فالذي من غير شرط ما ذكره من الاستدلال ببعض احكام التحيز على بعض واحكامه ان يقبل صحة الادراك بحاسة واحتمال الاعراض وشغل الجهة ومنعه لغيره عن ان يكون حيث هو ويكون حصل الحكمين الا حدوث واحد او حصل الرابع صحة الكتابة فان هذه الاحكام لما اقتضاها التحيز على سواء من غير شرط امكن الاستدلال باحدها اذا علمناه دونها فيها على ثبات ذلها وكذلك الاستدلال بعض معلولات العلة على بعض لانها لا يقتضي بان الايجاب بلا شرط فاذا علمنا وقوع سكون النفس لحي المعتقد علمنا كونه عالما لان سكون النفس والعالمية معلولان عن علة واحدة وهي العلم والذي بشرط كالاستدلال بصحة الصفة التي هي التحيز على وجوبها فان المؤثر في صحتها وفي وجوبها الجوهرية بشرط الوجود فاذا علمنا الصحة علمنا الوجود واستدللنا بها عليه والعكس فان الجوهرية وقد صحيحا ومثال الحكمين الذين يؤثر فيهما مؤثر واحد بشرطين متلازمين ما نقوله في ذات من السواد وما يليها الذي من السواد فان المؤثر في مماثلتها لما صفتها الذاتية فهما حكمان وهما مماثلتها لهذه ومماثلتها لتلك ولها شرطان متلازمان وهما استحقاق هذه لمثل صفتها ومشاركتها لها فيها واستحقاق هذه لمثل صفتها ومشاركتها لها فيها لان موافقتها لاحدهما عين موافقتها للاخرى فاذا علمنا الذاتين او لا علمنا هذه الذات وعلمنا مماثلتها لاحداهما علمنا مماثلتها للاخرى لا محالة هذا الحصر ما ذكره العم قاسم وخرج عن هذا الحصر ما ذكره المصنف رحمه الله من ورد الدلالة بصحة الصفة الذاتية على وجوبها والاستدلال بالجواز بعدم الاعراض على حدوثها فانه لا مؤثر هاهنا بجمع الحكمين لا من غير شرط ولا بشرط ولا بشرطين فاولى ان يقال ان الحصر هنا كل حكمين يثبتا لمؤثر من غير شرط او بشرط او بشرطين متلازمين او ورد الدليل على تلازمهما وان لم يكن المؤثر فيهما واحدا كالذي تقدم ذكره تمام يشمله ذلك الحصر وكالاستدلال بمعلول علة على معلول اخرى اذا كانت علة هذا المعلول الذي علمناه ملازمة لعلة الآخر ومثاله ان نعلم كون هذا الجسم مشتهيا فانا نعلمه حيا لما كانت الشهوة لا تحصل الا في محل فيه حياة

فصل

قوله وقد يجب مقارنة الدليل للمدلول يعني في ثبوته واما العلم فلا بد ان يتقدم العلم بالدليل قوله وقد يجوز الامران كتقدم الاسباب يعني فان فيها ما يجب مقارنته وفيها ما يجوز تأخره مثال

الاول التاليف والالم فانه يحتاج مقارنتها التبشيبها وما له المانى لغلط والاعتماد والكون فانه يحتاج تأخرها عن اسبابها وكذلك
الصوت على رأى الاكثر وتوقف فيه ابو هاشم والمقتضيات كالمسببات فان فيها ما يحتاج مقارنته لمقتضيه وهو حيث لا يقف الاقتضا
على شرط كالمماثلة والمخالفة وصحة كون الشي معلوما فانها تقارن مقتضيها وهي الذاتية او تقف على شرط لكنه مقارن كالصفة
المقتضاة عن صفته الذاتية وفيها ما يحتاج تأخره لاستحالة اقتران شرطه بمقتضيه كالتحيز وصفات الاعراض المقتضاه
فان مقتضياتها وهي الجوهرية وصفات الاعراض الذاتية ثابتة على رأي مثبتي الذوات حالة العدم في الازل ولما استحال وجود
الجواهر والاعراض الذي هو شرط الاقتضا في الازل وجب تأخر المقتضيات وكذلك كونه مدركا فانه يحتاج تأخرها عن مقتضيها
لمثل ذلك قوله وكذلك الا له كونه مدركا على كونه حيا يعني فان الدليل الذي هو كونه لم يزل مدركا قد يحتاج مقارنته اذا حصلت الشروط
مقارنة للمقتضي ويحتاج تأخره اذا لم تقارن كما في حقه تعالى واراد يدل الله كونه مدركا على كونه حيا في الشاهد فاما في الغائب فالامر
بالعكس وقد يجوز في حقه كما لو قدرنا خلقنا العلم الضروري بكونه مدركا قبل العلم بكونه حيا فانا نستدل بذلك على كونه حيا وفي
كثير من نسخ الكتاب وكذلك الا له كونه حيا على كونه مدركا وهو غير مستقيم ولعل الناسخ والساهر وهم من سهو القلم

فصل

قال ابو الهذيل نعترف استاص المستقض من الادلة باحد امور ثلثة قوله واعلمن صحة دعواه وفساده بحال غيره من الافراس
يعني فان وجدنا ان كل ما اجرى عشرة فراسخ فاستمر فهو جواد ولا يوجد فرس ليس بجواد يستمر في الجري هذا القدر عرفنا
صحة دعواه من كون فرسه جوادا وان وجدنا غير الجواد يجري ذلك المقدار ووجدنا الجواد يقصر عنه اكثر من ذلك عرفنا فساد
دعواه في فرسه والعشرة الفراسخ بلا توقف والسلام بمثله يسعون الفراع والجواد من الخيل الذي جيد العدو من كان
الفرس يجود جودة بالضم فهو جواد للذكر والانثى من خيل جياد واجياد واجاويد قوله سوالنا للثنوية عن سبح رأيناه قاعدا
على هيئة حضان اعلم ان في هاتين اللفظتين وهما سبح وحضان للتثنية لم يصح سماعها عن المصنف فقد روي الاولى بالشين المعجمة والبا
التحتانية المثناه والحا المعجمة وقد يروى بالبا الموحدة والحا المهملة والسبح بفتح البا وسكونها هو الشخص واللفظة الاخرى
قد يروى بالحا المهملة والضاد المهملة والنون وقد يروى بالخا المعجمة والضاد المعجمة والبا الموحدة ولعل المراد ان يكون السبح قاعدا
على هيئة حضان وقوفه منحنيا مستقرا على يديه ورجليه وبهذا نتعلم بحرم الاصطلار اذا قال الواهم [illegible] ان هذا
السبح لم يكن موجودا على هذا الشكل في الازل [illegible] عن ان يكون قاعدا على هذه الهيئة واما اذا حكم بان تلك اللفظة حضان بالخا
والضاد المعجمتين والبا الموحدة فلم يتأتى الا على ما ذكره نعم ان في هذا المثال تصحيفا وان صوابه ان يقال سوالنا للثنوية عن شيخ رأيناه
قاعدا على كيفية حضان وهذا احسن ما يحمل اللفظ عليه وانما عرض الناس لفظة كيفية بلفظة هيئة من حيث ان الكاف الاول كتب الكاف
كاللام وكتب الفا على اثره ما حملت بالكاف وصار على هيئة الها وجعل علامة الكاف في هذه صورتها فظنت همزة ومطابقة هذا المثال
ظاهرة فان كون شيخ وطال عليه الزمان جاعلا حضنا على كيفية لا يمكن ان يدعي فيه انه لم يزل على هذه الحال ومثل الذي ذكره
الشيخ ابو القسم في المسالة من سبح قاعد على هيئة وخضاب ابيض لو انه لم يزل على هيئته وخضابه في مكانه وهو مستقيم على هذا
فالخلل وقع من اهمال الواو العاطفة لخضاب على هيئة ومن تصحيف لفظة خضاب قوله اقروا بالحدوث يعني من حيث ان العقل لا يجوز عليه
التغير والتنقل من حال الى حال لان ذلك من حكم المحدثات وفيه سؤال وهو ان يقال وهب ان ذلك يوجب حدوثه فهل قالت الثنوية ان كل سبح
قديم حتى يلزمهم ذلك وما وجه الالزام والجواب انهم يذهبون واكثرهم الى ان النور والظلمة قديمان وهذا السبح الذي رأيناه هو من
نور وظلمة وممتزج منهما فاذا صح حدوثه بطل قدم النور والظلمة وقد نقل عنهم القول بان العالم وان كان محدث الصورة فهو
قديم المادة قوله من ظلم وعبث وهذيان الهذيان مصدر هذى في منطقه هذيانا وهو الكلام الذي فيه معنى الغش لعدم العائدة
قوله واراده كل قبيح وجحود ذلك يعني كتعذيبهم بغير جرم لا ذنب له واثابته من لا يستحق واضلال المكلفين وازاغة قلوبهم قوله
بصفات الافعال يعني بذلك الوجوه التي تقع عليها من كونها ظلما وعبثا وهذيانا ولم نرد كونها قبيحة فانهم لا يصفون افعاله تعالى بقبح
ولا حسن قوله ويزعمون انه يصح ان يفعلوا [illegible] الى اخره انما الزمهم ذلك لانهم لا يلتزمونه اذ لا يجوزون الكذب عليه تعالى ولا تكليف

عدم م

الجماد ولا تكليف بما لا نعلم وان اجاز بعضهم تكليف ما لا يطاق

فصل

كثيرا ما يجري في كتب المتكلمين ذكر ما لا طريق اليه فمنهم من يقولون لا يجوز اثباته ومنهم من يقولون يجب نفيه قوله فلا يولد النظر العلم بشرط يقال ليس يجوز نفيه فاذا كان نافع من يولد النظر لان توليده لما عليه في ذاته فلا يقف على القطع بان لا شبهة والجواب ان النظر يتوقف في توليده على العلم بالدليل كما يقدم واذا كان كذلك وجوز ورود ما يقدح في الدليل دعاه ذلك الى التجويز الذي لا يجامع العلم فيتعذر عليه بالدليل وقوله فلا يولد النظر فيه العلم بالمدلول لاختلال شرائطه قوله فلا يصح قياس الغائب يعني لتجويزنا ان يكون حاجة افعالنا الينا لا لحدوث وتماثل الغير ذلك فلا يعلم احتياج العالم للحدث الى محدث وللتجويزات الموثرة في صحة الفعل وصحة الاحكام غير كوننا قادرين عالمين فلا يقطع لاجل صحة الفعل والاحكام منه بانه قادر عالم اذ لا يقطع بان تلك هي العلة قوله و يجوز ان من الغيوب وكذلك يجوز موت من غاب عنا والخسف مما بعد عنا وانزال الامطار والصواعق وغير ذلك مما يحصى واعلم ان المصنف رحمه الله قد احسن في الكلام على هذا الفصل وفي الكشف عن مراد المتكلمين لكن قد ورد على ما تضمنه هذا الفصل اسئلة اوردها ابن الخطيب في النهاية والامام يحيى في التمهيد وحاصل ما اورده عليهم ان قولكم في الشيء لا دليل عليه اما ان يعنوا به انكم لم تعلموا دليل ثبوته وكل ما لم تعرف دليل ثبوته وجب نفيه فالمقدمة الاولى حق لكن الثانية ظاهرة الفساد لانه لو كان عدم العلم بدليل ثبوت الشيء دليلا على عدمه لزم ان يكون العوام قاطعين بنفي الامور التي لم يعلموا ادلة على ثبوتها وان يكون المنكرون للصانع والتوحيد والنبوة عالمين بنفيها لانتفاء علمهم بادلتها بل يلزم ان يكون الانسان كلما كان اقل علما بالدلائل ان يكون اكثر علما وفساد هذا ظاهر ويمكن الجواب بان ما ذكره المصنف من التفصيل يدفع ما ذكره على انهم لا يقولون بان ما لم يعلموا دليلا عليه وجب نفيه مطلقا بل لا يوجبون نفيه ولا يجيزونه اذا كان مما يمكن ان يكون اليه طريق والهذا عابوا على بعض المشايخ استدلاله على نفي الثاني بانه لا دليل عليه وكل ما لا دليل عليه وجب نفيه فقالوا ان الطريق اليه لو كان ثابتا فعله وليس فعله موجبا عنه فلا يمنع ثبوته وان لم يفعل فعلا يدل عليه واما ما الزمه على العوام والمنكرين للصانع فلا يلزم على ما ذكره المصنف لان هذه الامور التي لم يعلموا ادلتها مما يمكن ان يكون اليه طريق بل طرق فيها حاصلة وكلما امكن ان يكون اليه طريق لا يجوز نفيه وعلى تقدير لزوم ما ذكره على العوام لا يلزم ان يكون من لا يعلم الدلائل اكثر علما ممن علمها بل اكثر ما فيه ان يكونا مستويين في العلوم والذي علم الدليل علم المدلول والذي لا يعلم الدليل حصل له العلم بنفي ذلك المدلول وان عنيتم ان لا دليل عليه في نفس الامر كان حاصل كلامكم ان الشيء الذي لا دليل على ثبوته في نفس الامر وكل ما كان كذلك وجب نفيه لكن المقدمة الاولى لم تتضمن الا بطلان ادلة المثبت سلمنا تضمنها لبطلانها فلا يلزم من بطلانها ان يكون الشيء باطلا لجواز ثبوته بدليل غير معلوم للمثبت قدرنا انه لا دليل عليه للمثبت ولا لغيره فلم يجب نفيه ويمكن الجواب اما قوله علم العصر بطلان ادلة المثبت فانهم لا يحكمون على الشيء بانه لا دليل عليه الا بعد معرفة بطلان ادلة مثبته ان كان له مثبت وضعفها لانهم يقولون ذلك مع عدم معرفة بطلانها واذا عرفوا بطلانها بالادلة لم يقدح عدم بعض المقدمة الاولى في ذلك واما قوله علم فلا يلزم من بطلانها الى اخره فانهم ان حصروا طرق الاستدلال محصورة منحصرة وقد رد ان نوجب نفيه لان الغرض انا قد علمنا عدم تأتي احدى تلك الطرق في حقه فتجويز طريق غيرها يخشى لا يقبل ولو جاز تجويزه للزم ما اشار اليه المصنف من تجويز مانع عن هذه الموانع المعقولة ونحوه ولذلك وجب صحة تجويز ان يكون بين ايدينا فيلة وبغال وبيران وجبال لا نراها ولكن منعنا من رؤيتها مانع ولا دليل عليه واعلم ان ما كان اذا لم نقل الموجبات كالاسباب والعلل والمقتضيات والاسماء الفعل لتعذر وقوفها في الاحكام على الشرط فلا كلام ان عدم وجدان ما يدل عليه من موجبه يوجب نفيه الا لو كان حاصلا لوجبه بالعلم المعترض لما الزم من تجويز المانع وما يلحقه من تجويز الا يشاهده عدم العلم بانه لا يجعل بين ايدينا اما ان يكون موقوفا على العلم بانه لا دليل عليه يجب نفيه او لا فان كان موقوفا عليه امكن حصول العلم بان لا يجعل بين ايدينا لا يفقد حصول العلم بان ما لا دليل عليه يجب نفيه واذا كان كذلك وجب ان يكون العلم بانه لا يجعل بين ايدينا نظريا مستفادا من دليل فيلزم من القدح فيه القدح في العلم الضروري ويمكن الجواب بانه وان امكن القطع بان العلم بانه لا يجعل خص بما يتوقف على العلم بان ما لا دليل عليه وجب نفيه فان العقول قاطعة لما لا طريق اليه ولا يمكن ان يكون اليه طريق لا يجب نفيه يلزم منه القدح في هذا العلم

الضروري الذي لا ينقدح فيه شبهة وهو العلم بانه لا جبل بحضرتنا ولزوم قدحه فيه ظاهر ولا انفصال عنه وناهيك بالمذهب فسادا ان يؤدي الى القدح في العلوم الضرورية وان يلزم ذلك القايلين به والحلم واذا كان العلم بعدم كون الجبل بحضرتنا موقوفا على العلم بان ما لا دليل عليه وجب نفيه وهذا القايل جدي قوله في ان ما لا دليل عليه وجب نفيه على ان القدح فيه يفضي الى تجويز كون الجبل بحضرتنا فحسبه يلزم الدور ويمكن الجواب بان لزوم الدور غير مسلم لانهم لم يجعلوا انه يجب نفي ما لا طريق اليه دليلا على انه لا جبل بحضرتنا فانه ضروري غني عن الدلالة والطالب للدلالة عليه لا يستحق جوابا وانما جعلوه معيارا في الامور الا يستدل اليه فاذا جوز حضور امر لم يعلم انتفاؤه ضرورة واستبعد قيل له هذا الامر الذي استبعدته يجب نفيه لانه لا دليل لك على اثباته ولا يمكن ان يكون اليه دليل ولو كان انتفاء الدليل على الشيء لا يوجب نفيه مطلقا لزم الا يقطع بصحة الاستدلال في مسئلة لجواز ان يكون على ذلك الدليل سوال قادح وذلك يقتضي الا يثق بصحة الادلة والبراهين لجواز ان يكون هناك ما هو قادح فيها ويبطلها ولزم التشكيك في العلم الضروري كالعلم بانه لا جبل بحضرتنا لانا نجوز ذلك وانه لم يكن السبيل اليه طريق **قوله** فيمن يجوز صلاة سادسة وحاصل هذا يعني اذا قلت ان ما لا دليل على نفيه جاز اثباته فانه لا دليل على نفي ايجاب صلاة سادسة وحج اخر **قوله** فعنادا وهو من العناد مصدر عاند واصله عند يعند بالكسر عنودا اي خالف ورد الحق وهو يعرفه ويقال ايضا عند عن الطريق يعند بالضم عنودا اي عدل والهوس طرف من الجنون هكذا ذكره الجوهري

فصل في الاستدلال على الصانع

قوله بافعاله المخصوصة اي التي لا نقدر على ما هو من جنسها ولا نقدر على ايقاع جنسها على الوجه الذي وقعت عليه فاما ما كان من افعاله تعالى نقدر على ايجاد جنسه على الوجه الذي وقع عليه فلا يمكن الاستدلال به عليه لتجويز ان يكون من فعل القادر بقدرة **قوله** وصحة السمع موقوفة على معرفته تعالى يعني من حيث انه وجه دلالة السمع ورده عن عدل حكيم وما لم نعرفه تعالى لم يمكنا معرفة عدله وحكمته ولو قدرنا جواز ان يخبر بوعد او يصدر السمع من جهته وعدم جواز الكذب عليه قبل معرفة الله تعالى لا يمكن الاستدلال بالسمع عليه تعالى لكن ذلك غير ممكن وقد ذهب الحشوية والحشوية الى صحة الاستدلال عليه تعالى بالسمع وهو باطل لما ذكرناه **قوله** والاخبار المتواترة الى اخره فيه نظر لانها ليست من انواع الادلة وانما هي طريق الى العلم الضروري وليس هذا ما ينبغي ذكره هنا

فصل

وكان الدليل على ذلك انه تعالى هو افعاله فهي الدليل ايضا على صفاته **قوله** وليس الاحكام واسطة هنا لرجوعه الى نفس الفعل هذا احتراز عن ان يقال ان دلالة الفعل على كونه تعالى عالما بواسطة الاحكام فاجاب بانه راجع الى الفعل وبيانه انا نعلم الاحكام بواسطة دلالة الفعل عليه ثم دلنا الاحكام فقط على كونه تعالى عالما اذ الواسطة ما دل على ما بعده ودل عليه ما قبله وليس كذلك هاهنا وانما الفعل على هذه الكيفية هو الدليل فلا يلزم ان يكون الاحكام واسطة **قوله** وسلوك وسايط كدلالته على الصفة الاخص يرد عليه سوالان احدهما ان يقال ان وجوب كونه حيا ليس بواسطة لرجوعه الى كونه حيا اذ الوجوب كيفية لهذه الصفة كما قلتم في الاحكام فان قيل لولا الوجوب في كونه حيا لما دلت الصفة الاخص فكان الوجوب واسطة قلنا وكذلك فلولا الاحكام في الفعل لما دل على كونه عالما فيلزمكم كونه واسطة وثانيهما ان يقال سلمنا ان وجوب كونه حيا واسطة فظاهر كلامكم يقضي بان الصفة الاخص لا يدل عليها الفعل الا بهذه السلسلة من الوسايط وليس كذلك فانه يمكن الاستدلال عليها بواسطة وهي كونه قادرا ووجوب كونه قادرا او كونه عالما ووجوب كونه عالما اذ احدى الصفات مع احدى وجوبها كافية في الدلالة على الصفة الاخص الا ان يقال انه يمكن ان يجعل دلالة الفعل عليها بسلسلة وسايط مع عدم الوجوب واسطة فيسلم الا انه لا يمكن الا انه عليها الا بسلسلة وسايط فانه يمكن بواسطة كونه قادرا ووجوبها مع التحقيق بواسطة واحدة وهي كونه قادرا اذ الا ظهر ان الوجوب ليس بواسطة **قوله** ثم هو واسطة في سائر صفاته فيه سوال بعينه وهو ان قوله يقضي بانا اذا ادركنا المتحيز علمنا تحيزه ثم استدللنا على كونه كائنا موجودا وليس كذلك فانا عند مشاهدة الجسم نعلم كائنيته ووجوده ضرورة وانما يتصور الاستدلال بالتحيز على الكائنية والوجود اذا اخبرنا صادق بثبوت متحيز غائب عنا فانا حينئذ نستدل بتحيزه على ما ذكرته والجواب ان مراده انه لولا ادراكنا للمتحيز وعلمنا تحيزه لما علمنا كائنيته ووجوده فالادراك اصل للعلم بالتحيز وطريق اليه لا الى الكائنية والوجود والعلم بالتحيز اصل للعلم بالكائنية والوجود والعلم بالكائنية والوجود متعلق وان لم يكن بطريق الدلالة ومعنى تضمن التحيز للكائنية انه لا يثبت التحيز الا مع شغل الجهة ولا يقع شغل الجهة الا مع الكائنية

فصل والذي يصح الاستدلال به على انه يوجد ما هو مختص بالقدرة عليه كالجواهر والالوان ونحوهما والمتاد يصحوها سائر الاجناس التي لا يقدر محلها القادر ون بالقدرة كالطعوم والروائح وسائرها **قوله** كالالم الزائد عند لسع العقرب يعني فانه وان كان من جنس ما يقدر عليه لانه الم يقدر مقدورا منا فانه وقع على وجه وهو كثرته مع قلة النفريق وحيث انه لم يمكننا ايجاد مثله مع مثل ذلك النفريق وفيه سؤال وهو انا نقال ما انكرتم ان هذا الالم الموجود عند لسع العقرب هو لعمرات كثيرة اكثر ما يحدثه الملسوع لو كان الغارز غير العقرب كالابرة الالم يبلغ مبلغا لا يصح من احدنا فعله على ذلك الوجه واحتج بوجهين احدهما انا نعلم بالضرورة وجود شيء يدركه في موضع الغرز والنفرة محلها العلة فعلمنا ان هذا الالم من فعل المتزايد عن النفرة وفيه نظر من حيث انه لا يقطع بان النفرة لا توجد عن العلة وبانهما انه يحصل لما ذكره عرضا الا ان النفرة لا يقدر عليها المحدث يستدل بها على ان الالم هذا اسعاد من دليل الى دليل وقد جرى في كلام ابي القسم ما يقضي بانه يقول بان جميع الالام الموجودة عند لسع العقرب متولدة عن الغرز واحتج على توليد الشك لا كثرة مسببات من جنس واحد في وقت واحد **فايده** الصحيح ان الالم الزائد على ما يمثل ما يفعله من مثل ذلك الغرز من جهة الله تعالى وكذلك ما شاكل هذا وهل يجب على الله تعالى العوض المستحق عليه لانه فعله او يجب على العقرب لانها فعلت ما قد اجرى الله العادة بخلق ذلك الالم عنده قال الشيخ يختص الالم الزائد على ما يعتاد من مثل ذلك الغرز لو صدر من غير العقرب على الله تعالى واما الم العقرب الذي يكون مثله من غير تعريضها فعوضه عليها وقيل ان الجميع على العقرب ويكون كمن وضع غيره في النار فان العوض يستحق عليه لان الحكم كان من جهته وفي اصل هذه المسئلة خلاف ياتي في موضعه ان شاء الله تعالى **قوله** وحركة المرتعش هو من يرى له الحمى المشتدة فيحصل فيه عند ها رعشة ومن الرعشة ما تحصل الانسان في بعض الاوقات من هموم او الحسد وقيام الشعر **قوله** والعروق الضاربة فكل هي عروق في البدن تتصل بالكبد من الساعد وما يقابل ذلك الحجر كرة لا يتفق **قوله** ونحو ذلك يعني التالف الموجود في الاثمار والحيوانات فانه مع ان حسنه داخل تحت مقدورنا لا ياتي منا على هذا الوجه **قوله** لو وقفت على احوالنا يعني فيوجد بحسب قصودنا ودواعينا وينتفي بحسب كراهتنا وصوارفنا ومعلوم ان احدنا لو دعاه داع الى ان يفعل بنفسه ولقوي عليها لما امكنه **قوله** لكان انما يقدر عن اعتماد يعني لان احدنا لا يقدر على تعديه الفعل عن محل قدرته الا باعتماد اذ لو صح فعله في الغير من دون اعتماد لكان اختراعا فكان يلزم ان يفعل احدنا في الاجسام النائية عنه سكونا لا يقدر معه على ان يحركها كانت احيانا او لا يقدر غيرها على ان يحركها ان كانت جمادات **قوله** انه يتغير حاله في الاعتقاد يعني فيحصل له بسبب ذلك الاعتماد اعتقادا لكونه ظالما مر بعد ومعلوم خلافه فان قيل ما انكرتم ان اعتماده على صدره يولد العلم في قلبه بان بعض الحكاك قد اعتمد عليه قلنا لو صح ذلك للزم توليده له وان يكون المعتمد على صدره ساهيا فليس السهو مانعا عن التوليد اذ ليس بمعنى وقد ذهب ابو القسم الى انا نقدر على ان نفعل العلم في الغير وزعم ان علم المعتمد على صدره بان بعض الحكاك قد اعتمد عليه متولد عن اعتماده وهو كلام في غاية الركة ويلزمه اذا رمى واحد بسهم ان يكون علمه بان الرامي رماه متولدا عن رميه واذا شج بحجر وكذلك ونحو ذلك **قوله** وان يولد ما لا يتناهى يعني لانه لا اختصاص لهذا لسبب بتوليد بعض الاعتقادات دون بعض فجاز والنظر يولده للعلم فان له اختصاصا بتوليد العلم الذي يولده من حيث يتعلق بدليل معلومه دون غيره من سائر ادلة المعلومات **قوله** على انه ليس بان يولد اعتقادا او لى من ضده يعني ليس اعتماد احدنا على صدر الغير بان يولد اعتقادا ان بعض الحكاك اعتمد عليه كما قال ابو القسم او غيره من الاعتقاد او لى من ان يولد اعتقادا انه لم يعتمد عليه بجمل مثلا اذ لا مخصص وليس مطابقة احدهما مخصصة بتوليده **قوله** لانه كان يولد لا بشرط يستحيل اجتماعه فيقال في جهتين للكون هذا جواب عن سؤال مقدر تقديره ان يقال ليس الاعتماد في الجهة الاولى يولد الكون في الجهة الثانية ولم يلزم من توليده له ان يولد الضد وهو الكون في الجهة الثالثة والكون في الجهة الثالثة او الرابعة او الخامسة مثلا فكذلك لا يلزم من توليده الاعتقاد ان يولد معه ضده والالزمكم في توليده للكون اذ لا فرق وتقرير الجواب ان توليد الاعتماد للكون واقف على شرط فلا يصح توليده لكونين في جهتين لان شرط توليده في الجهة هذه وفي الجهة الاخرى الذي يقف عليه توليد الاعتماد فيهما يستحيل اجتماعه وذلك الشرط انه لا يولد في جهة الا بشرط ان يكون محله في الوقت الاول في الجهة التي قبلها وهو يستحيل ان يكون في وقت واحد في الجهة التي قبل هذه وفي الجهة التي قبل هذه محلا فيتولد للاعتقاد فانه لا يمكن الاشارة الى ان شرطا يستحيل اجتماعه في توليده لهذا

اي قبلها

وهذا

نحو الجهة الثالثة
في قبل هذه الجهة ان لم

وهذا ولم يحتج بهذه الجملة لحقيقة الاستدلال على انه تعالى بهذه الافعال التي يدخلها خلاف مقدورا لنا او وقفت على دواعيه لا يصح وقوعها
علمنا ولم يفرد الكلام في واحد منها فيقول قد ثبت ان حركة المرتعش حادثة ولا بد من امر اثر حدوثها والا لم يكن بان تحدث اولى
من ان لا تحدث واذا ثبت انه لا بد من مؤثر فيها فلا يخلو اما ان يكون من وجدت فيه وليس كذلك لانها تقع بغير اختياره او يكون المؤثر
فيها غيره فهو اما عرض ولا يصح لان من حق الفاعل ان يكون حيا قادرا وليس كذلك العرض او جماد ولا يصح لما ذكرناه في العرض او جسم
حي قادر غير من وجدت فيه ولا يصح لانه لا يستوي منه الفعل الا معه الا بالاعتماد والمرتعش لا يحس باعتماد معتمد عليه فلم يبق
الا ان المؤثر فيها ليس من قبيل الاجسام والاعراض وهو صانع العالم عز وجل وعلى هذا فقس الا في الكلام الموجود في الحصى والشجر
فانكم تقولون لا يجوز ان يكون المؤثر فيه جسم حي قادر لا نراه ولا [illegible] منه حصول الله او ما يشكل بشكله ليس
كذلك الحصى والشجر **فصل** وكيفية الاستدلال بافعاله تعالى يعني سوى الاجسام منها وكل الاعراض فان يريد دلالتها على هذا التشوف
قوله لان سويها ضرورة جملة وتفصيلا اي سويها معلوم ضرورة والمراد بالجملة ان هاهنا امورا واشياء والمراد بالتفصيل
انها ذوات مستقلة بانفسها قوله وثبوت الاعراض يستند الى جملة وتفصيل العلم الاستدلال الى الجملة ثبوت الاعراض التي ليست
يدركه العلم بان هاهنا امرا ما فانا لا نعلم ان ثم امرا زائدا على الجسم الا بالاستدلال ولهذا خالف فيه بعضهم وقال ليس الا مجرد
الجسم والتفصيل انها ذوات معلومة بانفرادها وانها ليست صفات كما يقوله ابو الحسين قوله وتفصيلا فقط اذا كانت مدركة
يعني فاما على الجملة فهي معلومة ضرورة فانا عند ادراك السواد مثلا نعلم ان ثم امرا وانما يقع الاستدلال على التفصيل وهو
انه ليس بجسم كما يقوله النظام ولا صفة كما يقوله ابو الحسين بل هو ذات معلومة بانفراده عرض ليس بجسم كما يقوله الجمهور وكذلك
الكلام في سائر الالوان والمدركات قوله ولان الاستدلال بالاجسام يتضمن حدوث الاعراض وذلك ان الاستدلال بالاجسام لا
يكون الا مع العلم بوجه الدلالة وهو حدوثها ومع علمنا بان هذه الاعراض موجودة فيها نعلم حدوثها لان حدوث المحل يتضمن
حدوث الحال اي يستلزمه ولا عكس اذ حدوث الحال لا يتضمن حدوث المحل بدليل حدوث المحل لم يتقدمه ولم يتقدم عنه ولانا اذا
استدللنا بالاجسام فلا بد من ان نستدل اولا على حدوث الاكوان قوله ويتضمن العلم بنفي التشبيه يعني لانا اذا علمنا حدوث الاجسام
علمنا انه تعالى ليس بجسم اذ لو كان جسما لوجب ان يكون محدثا مثلها ووجب حدوثه ومالم نعلم حدوثها لم يمكن الاستدلال على نفي التشبيه
بهذه الدلالة وكذلك ما لم نعلم حدوثها من جهة نعم لم يمكننا ان نستدل على انه ليس بجسم بان الجسم قادر بقدرة ولو كان جسما
لكان قادرا بقدرة والقادر بقدرة لا يقدر على فعل الجسم دليله القادر بقدرة في الشاهد ومعلوم انه تعالى قد احدث الجسم فهذا
معنى يتضمن العلم بحدوثها للعلم بنفي التشبيه لان المراد انا عند العلم بحدوث الاجسام نعلم انه تعالى ليس بجسم فليس كذلك اذ بالاجسام
احد من المعروفين يحدث ونها ومن سوال وهو ان يقال وكذلك العلم بحدوث الاعراض يتضمن العلم بنفي التشبيه بهذا الاعتبار ومعناه
انا اذا علمنا حدوث الاعراض علمنا انه تعالى ليس بعرض والا لكان محدثا فالجواب من وجهين احدهما ان الاعراض غير متماثلة فلا يلزم
من حدوث هذه ان يكون محدثا لو كان عرضا تعالى عن ذلك فهذه طريقة غير مخلصة بخلاف الاجسام فانها متماثلة ولا يجوز ان يختلف في
قدم ولا حدوث وثانيهما ان العلم بحدوث الاجسام يتضمن العلم بحدوث الاعراض فعند العلم بحدوثها ثبت انه ليس بجسم ولا عرض اذ لا
يلزم حدوثه حالا واما اذا علمنا حدوث الاعراض فانه لا يستلزم العلم بحدوث الاجسام ومما رجح به الاستدلال بالاجسام انه يأمن من
العوائد ويشحذ الخواطر بالاسئلة والاجوبة والمجاراة في ميدان المناظرة ما لا يحصل عند الاستدلال بالاعراض وقد رجح
قاضي القضاة بانا اذا استدللنا بالاعراض كانت المتشعبات تشغب علينا فيقولون مالكم انها حدثت بطبع المحل فيحتاج الى ايراد الحجج على
ابطال الطبع ولا نرد ذلك اذا استدللنا بالاجسام **فصل** وقبل الاستدلال بالاجسام وغيرها يتكلم في حقيقة الشيء واقسامه
لان معرفة ذلك مما يحتاج اليه يعني لعروضه في اثناء المسائل [illegible] ولا يسلم خلو عنه ومن ذكر شيئا فرقنا منه قوله بما كان
او مستحيلا ولا ثابتا بذاته صفة كان او ذاتا قوله والمعدوم هو المعلوم الذي ليس بموجود هذا بناء على مذهب الجمهور من
ان المعدوم معلوم وقد خالف في ذلك جهم وهشام بن الحكم واحتج الجمهور بانه لا بد لكل ذات من ان يختص بصفة تبين بها من مخالفها

في حالة العدم والوجود والعلم يتعلق بالشيء على ما هو به فيجب صحة أن نعلم في الحالين واعلم أن المعدوم ينقسم إلى أصلي وهو الذي لم
يتقدم عدمه وجود وفرعي وهو ما تقدم عدمه وجود قوله والموجود ذا الظهر أن يجرأ اختلف العلماء في تحديد المعلوم الموجود إلى أن
مع اتفاقهم على صحة تحديده فذهب المشيد الإمام وغيره من العلماء واختاره المصنف إلى أنه لا يحتاج إلى تحديده إذ لا شيء أظهر منه إلا
جلية المحدود والموجود في غاية الجلاء وكل ما يذكر في حده فهو أخفى منه وقال بعضهم بل لا بد من تحديده لتقع معرفته مفصلا فقيل
في حده المختص بصفة لاختصاصه بها ليظهر صفة المقتضاة عن الصفة الذاتية عن صفة الوجود والاحتراز بقوله عن صفة الوجود
عن صفة الوجود في حقه تعالى فإن وجوده لو مقتضى عن الصفة الذاتية عندهم ولا يكون شرطا في نفسه قوله وينقسم إلى متحيز وغير متحيز
أي ينقسم المحدث قوله خلافا للفلاسفة ويتضح اعلم أن الفلاسفة كما سيأتي قسموا الأشياء إلى حال لا يقوم بنفسه وهي الأعراض
وإلى قائم بنفسه لا يؤثر في النفوس وهي العقول وإلى قائم بنفسه يؤثر في العقول وهي العلة الأولى فأثبتوا أشياء زائدة على الأجسام والأعراض
والعلة التي هي عندهم الإله وهما النفوس والعقول لكن فيما ذكره نظر لأنه جعل خلافهم في قسمة المحدث وهذه الأشياء غير محدثة
عندهم فليس خلافهم إلا في إثبات غير الأجسام والأعراض لا في تقسيم المحدث قوله في حقيقة المتحيز وحمل العرض تعالى الله وقع الاتفاق
في التحديد المعتزلة يقولون لئلا يمنع مثله من أن يكون بحيث هو بشرطه فهلا اقتصر عليه أو زيدت حكمه الثالث قوله فهو الجوهر الفرد ولفظ
الجوهر مغن عن الفرد لكن أراد زيادة الإيضاح والجوهر في اللغة أصل الشيء وشخصه الذي يتخذ منه شاهده قولهم جوهر
هذا الثوب جيد ومنه قول ابن دريد هم الأولى جوهرهم إذا انتموا من جوهر منه النبي المصطفى ه وفي الاصطلاح المختص بصفة تقتضي
تحيزه عند وجوده وفي هل يقبل التجزي أو لا خلاف والصحيح أنه لا يقبله ومذهب النظام أنه لا ينتهي إلى حد إلا ويمكن تجزيه قوله
وإن قبله في جهة الطول حقيقة الطول تألف الجوهر أو الجواهر في سمت الناظر قيل ولا يحتاج أن يقال في سمت الناظر بل يكون طولا وإن
لم يكن في سمته وهو الأولى ولا يلزم إذا لم يكن في سمته أن يخرج عن كونه طولا فإذا تحول عن مكانه فيتأتى منه أن يصير طولا ولأنه يلزم
أن يخرج ذلك الائتلاف عن كونه طولا وعرضا وعمقا فماذا يكون فإنه لا قسم زائد قوله وإن قبله في جهة الطول والعرض حقيقة
العرض ائتلاف الجوهرين أو الجواهر عن يمين الناظر ويساره واعلم أن العرض يستلزم الطول ولا عكس فلا يكون عرض مجرد عن طول
ويصح حصول طول من دون عرض ومجموعهما يسمى سطحا كما ذكره وصفحة قوله والعمق حقيقة العمق ائتلاف الجوهرين أو الجواهر
من أعلى إلى أسفل مع حصول الصفحة قوله فهو الجسم حقيقة الجسم الطويل العريض العميق فقد عرفت بهذا التقسيم والحقائق
أن أقل ما يتركب الجسم منه ثمانية أجزاء وهو مذهب الجمهور قالوا لأنه لا يرى من جميع جهاته طويلا عريضا عميقا إلا إذا تركب منها بأن يكون
اثنان طولا واثنان عرضا واثنان ربعه عمقا وقد وجدنا أهل اللغة لا يطلقون الجسم الطويل إلا على ما كان طويلا عريضا عميقا وذهب أبو الهذيل
إلى أنه يتركب من ستة اثنين طولا وواحد إلى جانب أحدهما وثلاثة فوقها عمقا وذهب الشيخ أبو القسم إلى أن الجسم يتركب من أربعة اثنين طولا
وواحد إلى جانب أحدهما وواحد فوق أحدهما وذهب الأشعري إلى أن الجوهرين جسم إذ الجسم المؤتلف مطلقا وذهب النظام والكرامية والصالحي
إلى أن الجوهر الواحد جسم وذهب ضرار وحفص إلى أن الجسم مجموع أعراض باقية كاللون والطعم والرائحة قوله هو العرض حقيقته
في أصل اللغة ما يعرض في الوجود ويقل لبثه حسيا كان أو غيره وفي الاصطلاح ما لا يشغل الحيز موجودا كان أو معدوما مع صحة
العدم عليه وقلنا مع صحة العدم عليه احترازا من الباري فإنه وإن كان لا يشغل الحيز فإنه لا يصح العدم عليه قوله وهو اثنان وعشرون
جنسا اعلم أن في إثبات الأعراض خلافا بين المتكلمين وبين المشبهة خلافا ثانيا فالخلاف في إثباتها من جهتين الجهة الأولى ذهب جمهور
الزيدية والمعتزلة والمجبرة إلى أنها ذوات مستقلة في المعلومية وذهب الشيخ أبو إسحق بن عياش وأبو الحسين وابن الملاحمي والإمام يحيى
إلى أنها صفات وأحوال بالفاعل وذهب بعض الفلاسفة والأصم وحفص وهشام إلى أنها ليست بأمور زائدة على الجسم الجهة الثانية
ذهب الجمهور من مثبتيها إلى أنها اثنان وعشرون جنسا وهي التي عدها المصنف وخالف بعضهم في الزيادة وبعضهم في النقصان أما الزيادة
فذهب أبو علي إلى أن الموت والعجز والعزم والغم والسرور والحاجة أجناس مستقلة وكذلك الشبع والري ووافقه
أبو هاشم وأبو القسم فيهما وكذلك السهو ووافقه أبو هاشم فيه وكذلك الشك وقال بأن الكلام جنس غير الصوت وقال أبو الهذيل

الساعة معنى غير الافتراق وزاد القاضي اللطافة وزاد ابو القسم اللين والخشونة وقال هاشم التأليف وزاد ايضا الخفة وجعلها
معنى بعينها لا الثقل وغير ذلك من الخلاف واما النقصان فقال بعضهم ليس الفنا معنى وقال ابو هاشم ليس الظن جنسا برأسه بل من
قبيل الاعتقاد وقال النظام ليس الصوت معنى بل هو من قبيل الاجسام قال الامام يحيى وهو وهم في النقل عنه والظاهر ان سبب الوهم ان النظام
لما كان يذهب الى ان الصوت لا يدرك الا بوصول الهوا الحامل له الى الصماخ ظن الناقل لذلك انه يذهب الى انه جسم انتهى وبعضهم يذهب الى
ان التأليف المرجع به الى المجاورة والبغداذيون جعلوا الشهوة والارادة جنسا واحدا والنفرة والكراهة جنسا واحدا والكلام في
الدليل على اثباتها على التفصيل وابطال اقوال المخالف في النقص والزيادة والنقصان مواضع هي احق بذلك في اللطيف اذا عرفت ذلك فمن
اللائق ذكر حقائق هذه الاجناس المذكورة وطرف من احكام كل جنس منها على انفراده وقد ذكر اصحابنا لها حدودا وضعوها
للايضاح وتقريب المعنى وان لم تكن كلها جارية على ما يعتبره اهل صناعة الحدود ولا حاجة لشرائط الحد وطرقه وهي ما ذكرته الان
فاللون حقيقته المعنى الذي يكون هيئة لمحله وقيل المعنى المدرك بحاسة النظر وانواعه خمسة اسود ويوكد بحالك وابيض ويوكد بيقق
واحمر ويوكد بقاني واخضر ويوكد بناضر واصفر ويوكد بفاقع هذه انواعه الخالصة ولا سادس فيما علمنا وان كان يجوز دخوله
في المقدور والطعم حقيقته المعنى الذي يدرك باللهوات وانواعه خمسة حلاوة وحموضة وهما طاهران ومرارة كطعم الصبر
وملوحة كطعم الملح وحرافة كطعم الفلفل والزنجبيل ونحوهما والرائحة حقيقتها المعنى المدرك بالخيشوم وتنقسم الى رائحة
طيبة ورائحة خبيثة وتسمى كل واحدة من الروائح [illegible] ما يضاف اليه والحرارة حقيقتها المعنى المدرك بمحل الحس في غير محلها
والبرودة حقيقتها كذلك والتفرقة بينهما ضرورية فمن احكام اللون انه مدرك وذهب ابو القسم البغدادي الى ان الالوان
غير مدركة وانما المدرك المتحيز وعكسه الصالحي فقال المدرك اللون لا المتحيز والصحيح انهما مدركان وانه باق وانه غير موجب
وانه يدخل فيه التماثل والتضاد دون الاختلاف من غير تضاد وانه لا يوجد الا في محل ويشاركه في هذه الاحكام الطعم والرائحة
والحرارة والبرودة والرطوبة حقيقتها المعنى الموجب انغاز المحل ومن احكامها انها باقية غير مدركة حالا فالا الى علي
موجبة لحكم يدخلها التماثل دون الاختلاف والتضاد ذكره بعض اصحابنا واختلف كلام ابي هاشم في ذلك وتوقف ابن متويه والاقرب
انها مختلفة ان لم تكن متضادة ويستحيل وجودها الا في محل واليبوسة المعنى الموجب نبو المحل وهي تشارك الرطوبة في
تلك الاحكام الا انها متماثلة والشهوة المعنى الموجب كون الحي مشتهيا ومن احكامها انها غير مدركة وغير باقية وموجبة
صفة للجملة ويدخلها التماثل والاختلاف دون التضاد وتحتاج الى محل فيه حياة مبنية بنية مخصوصة كبنية القلب وانقطاعها متوقف على
ذلك بل يوجب فقده والنفرة المعنى الموجب كون الحي نافرا وتشارك الشهوة في تلك الاحكام والحياة حقيقتها المعنى
الموجب كون الواحد منا حيا او المعنى الموجب كون الاجزاء الكثيرة في حكم الشي الواحد ومن احكامها انها باقية غير مدركة موجبة صفة
للجملة يدخلها التماثل دون الاختلاف والتضاد وتحتاج الى محل مبني بنية مخصوصة والقدرة حقيقتها المعنى الموجب كون الحي
قادرا ومن احكامها انها باقية غير مدركة موجبة صفة للجملة يدخلها الاختلاف دون التماثل والتضاد وتحتاج الى محل مبني بنية زائدة
على بنية الحياة والفنا حقيقته المعنى الموجب عند وجوده افنا الجواهر ومن احكامه انه غير باق وغير موجب ويدخله التماثل
دون الاختلاف والتضاد ويستحيل وجوده في محل وتوقفوا فيه هل يصح ان يدرك او لا والكون حقيقته المعنى الموجب كون محله
كائنا في جهة ومن احكامه انه باق غير مدرك حالا فالا الى علي فانه ذهب الى انه مدرك ويوجب لمحله صفة ويدخله التماثل والتضاد دون
الاختلاف من غير تضاد ولا يوجد الا في محل والاعتماد حقيقته المعنى الموجب تدافع المحل في بعض الجهات وينقسم الى لازم
ومجتلب واللازم ينقسم الى علوي كاعتماد النار وسفلي وهو الثقل كاعتماد الحجر والمجتلب يتفرع في الجهات الست ومن احكام الاعتماد
انه غير باق في حسنته واصح بقا اللازم منه لا فناء الرطوبة او اليبس ولا مدرك وان خالف ابو القسم فقال بادراكه لمسا ويوجب
لمحله حكما ويدخله التماثل والاختلاف دون التضاد ولا يوجد الا في محل والتأليف حقيقته المعنى الموجب لصعوبة التفكيك عند
مقارنة الرطوبة واليبوسة لحدوثه ومن احكامه انه باق غير مدرك حالا فالا الى علي ويوجب لمحله حكما ويدخله التماثل دون الاختلاف

والتضاد ويستحيل وجوده الا في محلين **و الصوت** حقيقته المعنى المدرك بحاسة السمع ومن احكامه انه مدرك غير باق وغير
موجب وتدخله التماثل والاختلاف دون التضاد ويستحيل وجوده الا في محل **و الالم** حقيقته المعنى المدرك بمحل الحيوة في
محلها مع مقارنة النفرة فان قارنت حسه الشهوة فهي اللذة ويشارك الصوت في تلك الاحكام الا واحدا وهو انه يدخله التماثل دون
الاختلاف والتضاد **و الاعتقاد** حقيقته المعنى الموجب كون الواحد منا معتقدا وقد تقدم ذكر انواعه ومن احكامه انه غير باق
موجب لصفة ومنه ما يوجب مع الصفة حكما غير مدرك يدخله التماثل والاختلاف والتضاد ولا يوجد الا في محل فيه حيوة مبنية بنية
و الارادة حقيقتها المعنى الموجب كون الحي مريدا ومن احكامها انها غير باقية موجبة لصفة غير مدركة خلافا لابي علي
ويدخلها التماثل والاختلاف دون التضاد ويصح وجودها في محل وفي غير محل **و الكراهة** حقيقتها المعنى الموجب كون الحي
كارها وتشارك الارادة في تلك الاحكام **و الظن** حقيقته المعنى الموجب كون الواحد منا ظانا ويشارك الارادة في تلك الاحكام الا
واحدا وهو انه لا يصح وجوده الا في محل **و الفكر** حقيقته المعنى الموجب كون الواحد منا متفكرا واحكامه كاحكام الظن **تنبيه**

المعنى ح

قد عرفت لما ذكرته كل عرض معنى ولهذا جعلنا لفظ حدا لحقائقها والمعنى في اللغة المراد من عنيت اي اردته وفي الاصطلاح
الذات استعمل اولا في كل قائم بغيره على الاعراض وعليه يثبت هذه الحقائق وقد تقرر اصطلاح خاص على المعاني الموجبة قوله
وينقسم الى مقدور وغير مقدور فقط وهي الاثنا عشر الاولة هذا هو الصحيح وذهب ابو القسم وغيره من اصحابه الى ان اللون والحرارة والبرودة
والشهوة والنفرة من مقدورات العباد وحكي عن ابي الهذيل مثل ذلك في الحرارة والبرودة قوله والى مقدور لنا فقط اعلم ان المراد انا
نقدر عليها وليس المراد انه لا يقدر عليها الا نحن فان الباري تع يقدر من جنسها في الوقت الواحد وفي المحل الواحد على ما لا نهاية له
قوله والى موجب وهي سائرها اعلم ان غير المدرك منها ما يوجب صفة وحكما وليس الا العلم فانه يوجب سكون النفس وكون الحي
عالما ومنها ما يوجب صفة فقط وهي ما عداه من المعاني الراجعة الى الجملة ولا كون فقط لما رجع الى المحل ومنها ما يوجب حكما فقط
وهو التاليف فانه يوجب حكما هو صعوبة التفكك والاعتماد فانه يوجب حكما وهو مدافعة محله لما حاذاه من الرطوبة فانها
توجب حكما وهو انعصار المحل والسيوسة فانها توجب حكما وهو نبو المحل قوله وينقسم الى باق الى اخره اعلم ان جميع مقدورات العباد
العشرة غير باقية الا الكون والتاليف وجميع ما يختص بالقدرة عليه باق الا الشهوة والنفرة والفنا ولم يعد المصنف الرطوبة
والسيوسة في الباقيات والظاهر من كلام الجمهور انهما باقيتان لان دليلهم على بقاء جميع الباقيات شامل لهما وان كان قد خص البعض
ادلة على البقاء وهو عدم انتفائها الا بضد او ما يجري مجراه قالوا والاعتماد في حقيقة غير باق ولكل اعتماد ضد [illegible]
حدوث الرطوبة معه من القدم وكان اعتمادا لازما فاسفلا واذا قارنه السيوسة كان لازما فاعلوا وهذان الجنسان
من الاعتماد اللازمان سفلا وعلوا من فعل الله تع ويصح وقوعهما منا على ضرب من التقدير وهو ان تضاد فعلنا الاعتماد
حدوث رطوبة او سيوسة قوله الى غير ذلك من القسمة اعلم ان للاعراض قسما كثيرة موضع استيفائها علم اللطيف وقد ذكر
رحمه الله منها كثيرا ومن ذلك انقسامها الى شرط ومشروط فيه والى ما ليس بشرط ولا مشروط فيه والى مشروط فيه غير شرط والى شرط غير مشروط
فالاول كالحيوة فانها شرط في وجود العلم وغيره ومشروط بالبنية والثاني المعاني الراجعة الى المحل كالاكوان والالوان والثالث العلم
والارادة والكراهة ونحوها فانها مشروطة بالحيوة وهي غير شرط والرابع البنية فانها شرط في الحيوة غير مشروطة بشيء وينقسم
الى متولد ومبتدأ وهو الاعتماد والكون ومتولد غير مبتدأ وهو التاليف والصوت والالم والعلم والى مبتدأ غير متولد وهو المعاني والى ما ليس
بمتولد ولا مبتدأ وهو سائرها على الصحيح **فصل** والمعدوم شيء عند الجمهور اعلم ان مذهب الجمهور من الزيدية والمعتزلة
ان المعدوم شيء وان في العدم ذوات ثابتة لا نهاية لها وخالف من شيوخ المعتزلة من ذكره المصنف ومن غيرهم الدهرية والفلاسفة
المتقدمون وبعض الفلاسفة الاسلاميين وذهب من ائمتنا الى نفيها الامام عماد الاسلام وقال المهدي من المحققين من جماهير العلماء
الى ان المعدوم ليس بشيء ولا عين ولا ذات في حال عدمه وانما هو نفي محض والله تع هو الموجد للاشياء والمحصل لذواتها وحقائقها قلت
وهذا هو الحق الذي لا ريب فيه ولعمري ان اثبات ذات في العدم لها صفة واحكام ويتعلق بها بعض المتعلقات مما لا ينبغي ان يكون معقولا

وانه العرض المنتقل من الجليع والكثيف ونحوهما وههنا جهة اخرى من الخلاف وهي ظهور الشيئية للذوات في العدم الى ان الصفات الذاتية
ثبتت لها في حال عدمها وقال ابو اسحق بن عياش مع اعترافه بانها اشياء وذوات لا يستحق في حال عدمها شيئا من الصفات وسماه بحقوق كل
في فصل الصفات قوله وقال ابو القسم شي وليس بذات اعلم انه لا فرق بين قول ابي القسم وبين قول من نفى الذوات في حالة العدم لانه مراده
ان المعدوم شي من جهة اللغة ولا خلاف في ذلك الا انه ذات يصح العلم به على انفراده اذا عرفت ذلك فاعلم ان هذه المسئلة قاعدة
يبنى على صحتها كثير من مذاهب البهشمية والادلة فيها مستمدة من الجانبين وكثير من الذاهبين الى النفي يتشططون في الاثبات ويزعمون
انه في غاية الخطر لان فيه نفي لاثبات الباري في الذوات وكثير من الصفات بل اثبات ذوات لا نهاية لها معه في الازل حتى ان منهم من يقول
لا فرق بين القول باثبات الذوات في العدم واثبات المجبرة للمعاني القديمة في شناعة القول وخطره وظهور بطلانه ومما يتعلق
الجنة والنار والقيمة اما القيمة وما يكون فيها فلا كلام في انه الان معدوم واما الجنة والنار فمبني هذا القول بانهما لم يخلقا وهو
مذهب بعضهم واليه ذهب ابو هاشم وقاضي القضاة وغيرهما في جنة الخلد ونار الخلد وان ذهبا الى انه قد وقع خلق جنة ونار
واما على مذهب ابي علي ومن تابعه وهو القول بان الجنة والنار مخلوقتان فلا يأتي ذلك قوله لا نسلم على اصلكم في ان العلم بان الشي
سيوجد ليس علما بوجوده اذا وجد يعني فاذا كنتم تذهبون الى ذلك فاولى ان لا يكون العلم بالمعدوم في حال عدمه اي العلم بصورته
وماهيته علما به حال وجوده اي علما بماهيته وصورته حال وجوده ولفظة لا سيما معناها ان الحكم المذكور بعدها يثبت بالزيادة في
معناه مثل احسن الى القوم لا سيما عمرو فقد امرت بالزيادة لعمرو ويجوز فيما بعدها الرفع والجر مثل والنصب وعدها بعض النحاة
من الاستثنا وبعضهم قال ليس كذلك لعدم الاخراج والاستثنا اخراج وفي قوله سؤال وهو ان يقال اذا كنتم تقولون بان العلم بان
الشي سيوجد علم بوجوده اذا وجد مع انه حال وجوده لا نعلم انه سيوجد لانه قد وجد فاولى ان يكون العلم بصورة المعدوم
وماهيته علما بذلك عند وجوده لانه مع وجوده العلم بماهيته وصورته حاصل قوله كما قال صلى الله عليه وآله وسلم فيها ما لا عين رأت ولا اذن سمعت
ولا خطر على قلب بشر ورد هذا في وصف الجنة واراد المصنف انا عند اخبار الرسول لنا بهذا نعلمه على انفراده ولا يمكن ابن الملاحمي
ان يقول ان علمنا به علم بالصورة عند وجود امثاله الان في الخارج لما بينا ان امثاله لم يوجد قوله ومعلوم ان صحة وجود المقدور
امر زائد على المقدور ومثبته له اصحابنا يجعلون صحة وجود المقدور حكما نعلم بين غيرين وهو ذات المقدور وما يجري مجرى الغير
وهو صفة الوجود وفيه سؤال وهو ان يقال اذا كان هذا الحكم معلوما بين ذات المقدور ووجوده مع ان الوجود غير حاصل ولا
ثابت وقد علم بين الذات وبينه فهلا كان كذلك وان كانت الذات غير حاصلة وقد نص الدليل على هذا السؤال والجواب لان صحة الوجود مزية
قد ثبتت حالة العدم والمزايا لا تقوم بانفسها ولا يستقل بالمعلومية والا لاستغنت عن غيرها فلا بد من ثبوت الذات لتقوم بها هذا الحكم قوله
فانا لم نشترط ان يكون بين غيرين حقيقيين اي لم نشترط ان يكون الحكم بين ذاتين ثبتت بينهما المغايرة الحقيقية بل ان يكون معلوما
بين غيرين حقيقيين او غير وما يجري مجراه بان نعلم بين ذات وصفته والذات والصفة غير حقيقيين لان الغيرين كل معلومين ليس
احدهما الآخر ولا بعضه وليست الصفة معلومة قوله وفي ذلك لزوم ان يكون ما في القدم واجتماع الضدين ذوات يفني مع انكم لا تقولون
بان ما في القدم ذات لا موجودة ولا معدومة ومع ان اجتماع الضدين المرجع به الى وجودهما في المحل الواحد وليس ذلك بذات قوله
ولكن نقول يستحيل ان يثبت فيه سؤال وهو ان يقال وما الفرق بين قولنا يستحيل ان يوجد وقولنا يستحيل ان يثبت والجواب اما
القائلون بنفي الذوات في حالة العدم فلا يفرقون بين الوجود والثبوت بل يجعلونهما بمعنى واما المثبتون لها فيجعلون الثبوت اعم من
من الوجود فقولنا يستحيل ان يثبت يعني كونه ذاتا في العدم والوجود ويكون ابلغ له قولنا يستحيل ان يكون ذاتا وقولنا يستحيل
ان يوجد لا يتضمن استحالة كونه ذاتا فان كثيرا من الذوات يكون ثابتة عندهم مع استحالة وجودها كالذي تقضي وقت امكان وجوده
من مقدورات القدر ولم يوجد فيه وكالذي لا ينبغي الا وقال النبي بعد وقت وجوده او امكان وجوده قوله فلا يكون الاستحالة
حكما في هذا المكان بل يقال لا فرق بينها وبين الشي حكم مطلقا لان المرجع بها الى نفي الصحة والنفي لا يكون حكما قوله ولهذا جعل
اصحابنا نفي الثاني مما يستحيل على الله اي حكموا بان مسئلة نفي الثاني من مسائل الصفات بالمعنى الاعم التي هي مستقلة علمها لا ان

المراد ان نفس نفيه ما يستحيل عليه تعالى فذلك عين صحيح بل المستحيل ثبوته فلا يؤاخذ بظاهر العبارة قوله فهي تستند الى
ذواتها وصفا لها فيعني فاذا علمت استحالة اجتماع الضدين فقد علمت ان تلك الاستحالة من ذاتي حقيقة الضدين ووصفيهما المقتضيين
اللتين لاجلهما استحال اجتماعهما قوله فلا بد ان يكون المقدور ذاتا او صفة ليتعلق الحكم بينه وبين القادر فقال ليس من شرطه ان يكون
ذاتا او صفة في الحال كما ذكرته فان صحة وجود المقدور تكفي علم بينه على ما تقدم وبين الوجود مع عدم ثبوت الوجود في الحال
قوله تعالى صحة انه قد وقع الاتفاق على صحة اعدام المكلفين وعلى صحة اعادتهم فيه نظر لان الاتفاق انما وقع على ذلك بل ذهب
ابو الحسين والكرامية والفلاسفة الى انه لا يصح من العدم تعالى ولا غيره اعادة شيء ما عدم ولا بد لهم من ذلك مع القول بنفي الذوات في
حالة العدم قالوا اذا عدمت صارت نفيا محضا غير متعينة في انفسها ولا متميزة في ذات بينها ولهذا ذهب ابو الحسين الى انه لا
يجوز عنه تعالى اعدام المكلفين وجعل الفاسد احزائهم كما شاء في الاعادة جمعها وضم بعضها الى بعض وان كان ابن الخطيب الرازي
مع قوله بنفي الذوات في حالة العدم قد ذهب الى صحة الاعادة والدليل قائم عليه ولا يظهر انه لا يمكن الجمع بين القولين قوله ونحو ذلك
يعني ما يقتضي من السمع بكون المعدوم شيئا نحو انما امره اذا اراد شيئا ان زلزلة الساعة شيء عظيم وانما قال الرازي بانهم من قبيل تسمية
الشيء باسم ما يؤول اليه كما سمي زلزلة الساعة شيئا عظيما ولا يمكن ان يكون عظيما في حالة العدم او المعنى انها تكون شيئا عظيما اذا وجدت
ويؤول الى ذلك ولكن لا يسلم التاويل الا بعد ان يثبت عدم الشيئية في العدم اذ لا يوجب تاويل الدليل السمعي الا لمعارضته
للبرهان العقلي لكن لهم ان يعارضوا تلك الادلة السمعية بنحو قوله تعالى ولم تك شيئا وبنحو قوله صلعم كان الله ولا شيء ثم خلق الذكر
وتاويلها ايضا ممكن بتقدير وصف محذوف اي ولم تك شيئا موجودا او معدا به او مذكورا وتقدير الحديث كان الله ولا شيء موجود
فالمعتبر البراهين القاطعة وما اخال مثبتا لهم ادلة لهم حقيقا بدليل قاطع ولا برهان ساطع والله اعلم قوله وهو الجواب عن اليهود
السائلين عن قصة اهل الكهف فيه نظر لان السائلين الصحيح قريش واما اليهود المرشدون لهم الى السؤال والقصة في ذلك ان قريشا
لما عظم عليهم امر الرسول صلعم وشق عليهم ما جاء من عند الله ارسلوا النضر بن الحارث وعقبة بن ابي معيط الى اليهود بالمدينة يسالانهم
عن امره صلعم فقال اليهود لهما سلوه عن ثلاث ان اخبركم بهن فهو نبي مرسل وان لم يفعل فهو متقول سلوه عن فتية ذهبوا في الدهر
الاول وما كان امرهم يعنون اهل الكهف وسلوه عن رجل طواف قد بلغ مشارق الارض ومغاربها ما كان خبره وسلوه عن الروح
ما هو فاقبل النضر وعقبة حتى قدما على قريش فاخبراهم بما قال لهم فاتوا رسول الله صلعم وسالوه عن ذلك فقال لهم صلعم اخبركم
بما سالتم عنه غدا ولم يستثن بان شاء الله فانصرفوا عنه فمكث صلعم خمس عشرة ليلة لم يحدث الله له في ذلك وحيا وارجف اهل مكة فقالوا وعدنا
محمد غدا واليوم خمس عشرة ليلة فاحزن رسول الله صلعم مكث الوحي عنه وشق عليه ما يتكلمون به ثم جاءه جبريل عليه السلام بسورة الكهف وفيها
خبر ما سالوه عنه من الفتية والرجل الطواف واما الروح فاقتضت الحكمة عدم الاخبار به فقال تعالى قل الروح من امر ربي وما اوتيتم
من العلم الا قليلا وقال تعالى لرسوله ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله وفي الكشاف ان اليهود بعثوا الى قريش ان سلوه
عن اصحاب الكهف وعن ذي القرنين وعن الروح فان اجاب عنها او سكت فليس بنبي وان اجاب عن بعض وسكت عن بعض فهو نبي فبين
لهم القصتين وابهم امر الروح وهو مبهم في التوراة فندموا على سؤالهم قوله وكذلك قولهم علمت شيئا معينا ومعنى ظاهره يقتضي
الرجوع الى شيء معين ومما تكرر الاستدلال به لصحة مذهب المثبتين انا اذا اردنا ايجاد شيء فان ارادتنا متعلقة ولا بد من تعلقها بامر
متميز عن غيره وارادة ايجاد الشيء انما يكون قبل وجوده فيجب ان يكون ذلك الشيء متميزا عن غيره قبل وجوده وذلك يقتضي ثبوته في تلك
الحال واعلم ان لنا فيه بحثا وقد ذكر الامام في شرح التمهيد وغيره فقالوا ان الذوات المعدومة اما ان تكون متناهية او
غير متناهية فان قلتم هي متناهية لزمكم ان يكون مقدور الباري تعالى متناهيا ثم انه لا قدر يصح الوقوع عليه من ذلك وان قلتم غير
متناهية فغير متناه لكن الله تعالى لما خلق العالم لم يكن بد من ان يكون الجواهر المعدومة اقل مما كانت فاذا وضعنا جملة
من الذوات الى جملة اخرى لكانت حال تلك الجملة مع غيرها الشيء كحالها بانفرادها فلا بد من ظهور التفاوت في زيادتها ونقصانها
وكل ما دخله الزيادة والنقصان فهو متناه وهذه حجة قوية لا يمكن دفعها الا بانه لا يخلو عن تكلف كان احسب الجمهور بان يقولوا

هي غير متناهية ولا نسلم ان تخلق العالم ينقص الجواهر المعدومة لما ذكرتموه من ان ما لا يتناهى لا يدخله الزيادة والنقصان والمثال الذي
اوردتموه نقص جملة الى جملة الا يتصور ويصح فيما يتناهى وكلها متناهية لا يتناهى فان فرضت الكلام فيه لم نسلم ما ذكرته وفيه نظر
ومنها ان السواد اذا طرأ على البياض فاما ان يبطل ذاته او يبطل وجوده ان قلتم يبطل ذاته فهو الذي تنكرونه وان قلتم يبطل وجوده
لا ذاته فاما ان يبطله بوجوده وهو محال لان الوجود لا يضاد الوجود او يبطله بسواديته فيلزمكم ان تكون السوادية مضادة
للوجود فيستحيل في السواد ان يوجد لان سواديته تحيل ان يضاد وجوديته اذ لا فرق بين وجود ووجود ولقائل الجواب عنه
بانا نقول المضادة هي السواد التي هي صفة مقتضاة له يقتضي جمع الشعاع لهيئة البياض التي يقتضي تفريقه فطرو السواد لا
يبطل ذات البياض ولكن يبطل صفته المقتضاة التي هي الهيئة واذا بطلت بطل الوجود اذ يستحيل ثبوته وثبوت المقتضي للهيئة مع عدم
حصولها لان حصول المقتضي والشرط وعدم المقتضى محال واذا كان كذلك وجب انتفاء الوجود لئلا يؤدي استمراره الى المحال لحصول
ثبوت المقتضي والشرط مع عدم المقتضى وهذا فيه تعسف ويؤدي الى ان عدم الشرط مسبب عن عدم المشروط وانه لو عكس
قالب الشرط والمشروط فلا يصح ومنها ان ما قلتم هذه يمنع من كون الباري تعالى موجد الموجودات وهذا خطأ لانكم ان جعلتم
تأثيره في الذوات فهي عندكم ثابتة في الازل غنية عن التأثير فيها وان جعلتم التأثير في الوجود فغير صحيح لانه عندكم صفة والصفات
لا توصف بانها مقدورة ولا معلومة ولعلهم يجيبون بانا لا نسلم ذلك بل نقول يحصل بايجاده اخراجها من العدم الى الوجود
واكتساب هذه الذوات هذه الصفات ولا مانع من ذلك فان من مذهبكم ان الاعراض وصفات الاجناس صفات بالفاعل يؤثر فيها
العدم واما قولكم ان الصفات غير مقدورة وذلك مما لا غرض لكم فيه لانا نجعل المقدور نفس الذات التي يصح اكتسابها صفة الوجود
اذ حقيقة المقدور تأثيره فيها ويلزم على هذا الا تكون [illegible] للعباد مقدورة لانكم تجعلون الاعراض صفات والا يكون الا ذات العدم
وذات الجوهر وقد قلتم الصفة غير مقدورة واما قولكم انها غير معلومة فان اردتم قبل انتفاع الذات عليها فمسلم ولا مانع
من ذلك فانكم مع نفي ثبوت الذوات وقولكم بان تأثيره في نفس الذات لا بد لكم من القول بانها غير معلومة قبل الايجاد وان لم
تسلموه فقولا زم لكم كما تعدم وان اردتم انها غير معلومة بعد انتفاع الذات عليها فلا فرح لكم في ذلك مع انها بعد حصولها تعلم الذات
عليها ومنها ان الوجود لو لم يكن نفس الذات وكان صفة ومزية لها على ما تقولونه لكان العلم بوجود الاشياء نظريا لا
ضروريا وهذه سفسطة وانما قلنا انه يلزمكم ذلك لانه اذا كان صفة زائدة كان يلزم عند مشاهدة الذات ان يتوقف العلم بوجودها
على اكتساب تصور الوجود واكتساب التصديق باتصاف الذات به فيكون العلم بوجود الاشياء نظريا وانا نعلمنا بانه ضروري لانا
اذا شاهدنا حسيا او عدنا علمنا ضرورة وجوده والذي علمناه حصوله وثبوته ويمكن الجواب بان العلم بالشيء تفصيلا على
جهة الاكتساب لا يمنع من علمه على سبيل الجملة ضرورة ونحن نقول بانا عند مشاهدة الجسم نعلم ضرورة وجوده على سبيل
الجملة ونعلم حصوله على صفة الوجود واختصاصه بها لكونه متحيزا وقد علمنا ان شرط التحيز هو الوجود ولا مانع من ذلك
فانا عند مشاهدة الجسم ذي اللون نعلم لونه على سبيل الجملة ضرورة مع انا لا نعلم ان لونه ذات مستقلة الا بالاستدلال
وكذلك لا تعلمونه صفة بالفاعل الا بالاستدلال وكذلك المدعى لكونه بعض الجسم فهلا علمنا الوجود على الجملة ضرورة وان لم نعلم
انه صفة زائدة او نفس الذات الا بالاستدلال وقول الامام يحيى عليه في هذه الحجة انا اذا شاهدنا حسيا او عدنا الى اخره يلزم
منه كون العرض ذاتا وهو لا تقول به ومنها ان قولكم هذا يقتضي ان يكون مع الله في الازل اشياء وهو خرم لقاعدة التوحيد
واجاب الحاكم بانا نقول انه يعلم الاشياء ولا نقول معه اشياء لان مع للمقارنة فيقتضي الوجود ومنها قوله تعالى وقد خلقتك
من قبل ولم تك شيئا وقوله عليه كان الله ولا شيء ثم خلق الذكر واجاب اصحابنا ان هذا معارض لمثل الآية الناطقة فوجب تاويله فنقول
اما قوله ولم تك شيئا فالمراد ولم تك شيئا موجودا ينتفع او ينتفع به لان ذلك من مع انه الوجود او يكون المراد لم تك شيئا مذكورا
كما قال تعالى في انه احين وذلك لان الكلام ورد للامتنان ولا منة في ان تسمى شيئا وكذلك الخبر ان صح فالمراد ولا شيء موجود ولا
مانع من ان يرد الاسم لبعض ما يستعمل فيه

فصل اذا ثبت ان المعدوم شيء فكل ما كان من الالفاظ لا يفيد الوجود لفظا

يعني لموجود ولا معنى يعني لمحدث وقديم وباق ومتقادم فان هذه تفيد الوجود مع وجه زائد فالمحدث يفيد الوجود بعد عدم
وقديم يفيد الوجود في الازل وباق يفيد استمرار الوجود وقيل فيما غبرا ومتقادم يفيد حصول وجوده بعد عدم تقدمه
وجود حادثا طار عليه في حال العدم كقولنا جوهر ولون وحو ذلك من الاسماء التي لا تفيد الوجود لان قولنا جوهر لا يفيد الا
انه شي يتحيز عند الوجود وكذلك قولنا لون لا يفيد الا انه شي يكون هيئة لمحله عند وجوده وكذلك قولنا كون لا يفيد الا انه يوجب
كون محله في جهة عند وجوده وكذلك سائرها لحال وما كان من اسماء الاجناس يفيد الوجود على وجه فانه لا يجوز اجراوه حال
العدم نحو قولنا في التاليف التزاق وتماسك وصلابة وخشونة ولين وفي الشهوة جوع وعطش وعشق وكقولنا قدرة على الكون
فان تعلقها بالكون يفيد وجودها اذ لا تتعلق بالكون الا بعد الوجود وكقولنا جسم فلا يجوز اجراوه على معنى حال القدم لان
الجسم لا بد فيه من تاليف مخصوص بان يكون في جهة الطول والعرض والعمق وكذلك شخص ونحوه كجرم وجثة في مذهب الاكثر والنظار
وقد ذهب ابو الحسين الخياط الى ان المعدوم يجوز تسميته جسما وحكى عن قوم انه يوصف حال القدم بانه جسم وجرم ويوصف بالحركة
والذهاب والى كل السر وهذا افراط في اثبات الذوات في العدم وغلو حاوز الحد واعظم من ذلك تجويز بعضهم رجلا راكبا على فرس
في القديم فاما ابو القسم فقد ذهب الى انه لا يسمى حال العدم جوهرا ولا عرضا بل يسمى شيئا ومعلوما ومخبرا عنه ومقدورا ونحو ذلك
وكلامه ارجح واوضح والله اعلم

الكلام في التوحيد

قوله والتحريك ليس عبارة عن الحركة وانما
عبارة عن فعل الحركة فهو سؤال من وجهين احدهما ان يقال ظاهره اثبات قسم غير الحركة والمتحرك والمحرك وهو التحريك
الذي جعله فعل الحركة فان اردت به وجعلت عنه الحاد الحركة وما بينهما ثالث لا نسلم فرق اهل اللغة بين التحريك والحركة
لانهم لا يعقلون كون الحركة معنى ولا يفصلون بينهما والحد لغوي لا اصطلاحي قوله وفي اصطلاح المتكلمين هو العلم بالله اي
بذاته حدا والصفات واقسم المضاف اليه معانيه والافعال كل اخذ من علوم التوحيد علم بالله قوله وما يجب له من الصفات يشمل الصفات
الذاتية كالصفة الاخص والمقتضاة ومن جعلها كونه عزوجل مدركا لانها واجبة مقتضاه وان كان وجوبها عقيب احواله ويخرج بهذا
الحد كونه مريدا وكارها لانهما جائزتان في حقه وقد جعلهما رحمه الله من مسائل التوحيد اللهم الا ان يكون مراده وما يجب اثباته له
من الصفات فيمكن حملان على هذا وقوله وما يستحيل عليه يمكن ان يدخل فيه العلم بنفي اضداد الصفات الثابتة له وعدم ونفي الحاجة
والجسمية والرؤية وقوله وانه لا ثاني له يشاركه في ذلك اي في صفاته الاثباتية والنفيية قوله على الحد الذي يستحقه يخرج من
يشاركه الواحد منا في نفس العالمية والقادرية والعالمية والحيية والوجود فانه وان شاركه فيها لم يشاركه فيها على الحد الذي يستحقه
وهو الوجوب واعلم ان التوحيد في حق الله بالنظر الى ما وضع له في اللغة ليس الا نفي الثاني لكنه قد صار بالاصطلاح موضوعا
لما ذكره كله ومن اصحابنا من جعل صدر الحقيقة انه لا ثاني له وهو السيد الامام ومنهم من جعله اخر الحقيقة وقرنه بعبارة
توهم انه غير اصل في التوحيد وانما دخل فيه وهو الشيخ احمد الحسن واختار المصنف جعله اخر الحقيقة لتاخره في العلم
وعلى حسب ترتيب المسائل وخرج من تلك العبارة الموهمة

فصل

قوله ومضمون هذا الباب الاخرة يعني باب التوحيد وهذا الفصل
يشتمل على تعداد مسائل هذا الباب وتفسيرها وذكر طرف من الخلاف فيه وترتيبها اما تعدادها فهي خمس عشرة مسئلة واما
تفسيرها فقد عين المصنف منها احدى عشرة مسئلة واهمل انه تعالى كونه موجودا لدخولها في مسئلة قديم والصفة الاخص لكونها
يتصل بالصفات الاربع المقتضاة عنها وسمعها وكونه مريدا وكارها وكان الاولى ذكرها قوله وما يتصل بكل واحد من هذه المعارف
يعني من حكاية مذهب او ذكر شبهة او سؤال او جواب او ادخال فائدة او تقديم قاعدة كالكلام في الصفات والاحكام او تفريع
كالكلام في ما يجري عليه من الاسماء ويفيد الصفات المذكورة واما الخلاف في تعداد هذه المسائل فقد ذهب الجمهور الى ان صفات
الاثبات ثمان وهو كونه قادرا وعالما وحيا ومدركا وموجودا ومريدا وكارها والصفة الاخص واما كونه موجودا فداخل في كونه
قديما واما كونه سميعا بصيرا راجع الى كونه حيا واما تفيد زيادة قيد وهو انه لا افة به وذهب ابو علي الى انها سبع لنفيه الصفة
الاخص وقال ابو القسم بل صفات الاثبات اربع وحذف الصفة الاخص وكونه مدركا ومريدا وكارها وقال ابو الحسين ان

الاانه ... كلما كان ... مع ... الكون ... وسيو ... والمعدوم ... ونفي ...

الملاحمي ان صفاته الثابتة ثلاث كونه حيا وقادرا وعالما وان كانت هذه الصفات الثلاث المرجع بها عندهم الى احكام كما سيأتي في
الاحكام صفات بالمعنى الاعم واما اقتصر على هذه الثلاث لانها التي سماها الصفة الاخص والوجود عندهم نفس الذات وكونه مدركا
المرجع به عندهما الى كونه حيا وكونه مريدا وكارها المرجع بها عندهما الى الدواعي والصوارف فهما من باب العالمية فاما
مسائل النفي فهي اربع باتفاق بين العدلية وهي المذكورة في الكتاب واما اضداد صفات الاثبات فهي لا تحتاج الى افرادها بالذكر لان
ادلة الصفات الثابتة كافية في نفي ما عاكسها واما ترتيبها فاعلم ان مسائل الاثبات مقدمة على مسائل النفي لان الاثبات اهم
من النفي واحوج الى الاستدلال فلا بد لكل مسئلة من دليل على ما اثبتته وتجد كثيرا من الصفات لا تحتاج الى دليل ولان في مسائل الاثبات
ما هو الاصل في مسائل النفي كمسئلة اثبات الصانع فان من لم يعلمه لم يمكنه نفي صفة عنه وفيها ما هو دليل عليها فانا اذا اردنا
الاستدلال على ان الله تعالى غني قلنا قد ثبت انه تعالى حي ليس بمحتاج ومسئلة حي من مسائل الاثبات واذا اردنا الاستدلال على انه لا
يشبه المحدثات قلنا لو اشبهها لكان محدثا مثلها وقد ثبت انه قديم وكونه قديما من مسائل الاثبات واذا اردنا الاستدلال على
انه لا يرى قلنا لو صحت رؤيته في حال من الاحوال لرأيناه الآن لانه موجود والحواس سليمة والموانع مرتفعة وكونه موجودا
من مسائل الاثبات واذا اردنا الاستدلال على انه لا ثاني له قلنا لو كان معه ثان لشاركه في القدم وكونه قديما من مسائل
الاثبات فهذه علة في تقديم كونه حيا وموجودا وقديما على مسائل النفي وتوقف مسائل النفي عليها فيجب تقديمها عليها وكذلك كونه
قادرا وعالما يجب تقديمهما من هذا الوجه لانها دليل كونه حيا وموجودا واذا وجب تقديم الدليل فاولى ما يدل عليه وما عدا هذه
المسائل من مسائل الاثبات فهذا الوجه لا يشملها ولان صفات الاثبات صفات بالمعنى الاعم والمعنى الاخص وصفات النفي
جميعها صفات بالمعنى الاعم فقط فكون مسائل الاثبات احق بالتقديم من مسائل النفي للوجوه المذكورة واما ترتيب صفات الاثبات
بعضها على بعض وصفات النفي كذلك فستأتي في مواضعه ان شاء الله تعالى

القول في ان للعالم صانعا

كلام في وجوه تقديم هذه المسائل على سائر مسائل الاثبات اذ الكلام على كل واحدة منها سيأتي الا بعد تحقيق هذه المسئلة
فانه قد تقرر وثبت انه لا يمكن العلم بالحال الا مع العلم بالذات والمراد بالعالم المخلوقات من السموات والارض والحيوانات وغيرها
قال الجوهري العالم الخلق والجمع العوالم والعالمون اصناف الخلق قال مولانا عليه السلام اراد بالخلق المخلوق قوله قد
اتفق الناس انه لا بد من مؤثر ثم اختلف اصحابنا هل من العقلاء من ينكر ان للعالم مؤثرا وادعى انه حاصل لا عن تأثير مؤثر ولا
يوجد مخالف في ذلك على الجملة وانما الخلاف في التفصيل وهل المؤثر فاعل مختار او موجب فقال قاضي القضاة لا يوجد من قال
بنفي المؤثر في العالم جملة وتفصيلا وقال ان القول بنفي المؤثر جملة يشبه مذهب السوفسطائية خلا انه حكى جماعة من الوراقين
وضعوا مقالة لمذهب ليس لها احد وقالوا ان العالم قديم ولا مؤثر فيه ونظم هذا القول ابن ... المتزندق وابن الراوندي وهكذا ذكر الفقيه
حميد وابن الملاحمي واشار اليه صاحب المحيط وبنى عليه المصنف والذي عليه الجمهور ان الخلاف واقع في المؤثر جملة كما انه واقع
فيه تفصيلا وان من الناس من لم يثبت مؤثرا قط فقد روي نفي المؤثر عن الملحدة والدهرية والفلاسفة المتقدمين والطبائعية
وقال القاضي لم ينف الفلاسفة القدماء الا المؤثر المختار دون الموجب قوله وبعض عباد الاصنام هؤلاء فرقة منهم اقرت بالله تعالى
وبالبعث وبالرسل وعبدوا الاصنام معتقدين ان عبادتها تقربهم الى الله قوله فقال اهل النجوم التأثير لها ولهؤلاء كلام اعلم ان القائلين بتأثير
النجوم فرقتان احداهما هؤلاء الذين ذكرهم المصنف وهم فرقة من الفلاسفة وغيرهم وخلاصة مذهبهم القول بقدم النجوم وتأثيرها في
جميع ما حدث في العالم من حيوة وموت والم ونبات وامطار وحر وبرد ونحو ذلك ثم افترقوا فمنهم من قال على جهة الايجاب وهي غير حية
ولا قادرة وانما تصدر ذلك عن طبائعها وهم الاكثر ومنهم من قال على جهة الصحة والاختيار وهي حية قادرة مدركة عالمة والثانية
اقروا بالصانع المختار وقالوا انه احال التدبير الى هذه النجوم وان المتولي للعالم سبعة منها زحل والمشتري والمريخ والشمس والزهرة
وعطارد والقمر وقيل في حصرها مترتبة على هذا اسماء في الارتفاع والعلو فزحل فالمشتري فالمريخ فالشمس فالزهرة فعطارد فالقمر
فهي عندهم في طبقات السموات على هذا الترتيب ولهم اقوال وتفاصيل في مذهبهم يطول شرحها قوله وقال الدهرية هو بهج الدار على

فان الفتنة نسبوا الى الدهر لقولهم بقدمه ونسبتهم التأثير اليه وانه يعيد ما ابلاه ويجدده فلما قد صار في الاصطلاح اسما لمن نفى
الصانع المختار سواء اثبت مؤثرا غيره ام لا قوله وقالت الطبائعية بالطبع اعلم انهم يزعمون ان الافلاك ازلية قديمة متحركة لذواتها
وحين تضاد من تحصل من تضادها العناصر التي هي الهوى والماء والارض والنار قوله للاربعة الاصول المذكورة اولا يعني في مقالة
المطرفية قوله بحسب الاعتدال وقوته وضعفه فالوافي الحيوان حصل عن اعتدال المزاج حيث تم الاعتدال والنبات حصل عن الامتزاج
المتوسط والجماد عما دون ذلك المقادير وعدمه ونحو ذلك من خرافاتهم قوله وقالت الفلاسفة اراد الفلاسفة الاسلاميين وسموا اسلاميين
لحدوثهم وتجدد مقالاتهم بعد بعثة النبي صلعم واقرارهم بشيء من الاسلام كالتصديق بالنبوة والقول بحدوث العالم وان خالفوا من جهة
المعنى ولم يريدوا المتقدمين لان المحكي عنهم نفي المؤثر راسا والله اعلم قوله وحكى ايضا يعني الشيخ ان السموات التي هي الافلاك عندهم لانهم يجعلون
لها نفوسا الا خيرا كهاو قوله هذه المادة القابلة للكون والفساد يعني الاجسام وغيرها الصادرة عن العقل الفعال هي القابلة للكون
والفساد قوله من قبلة الايمة وهو سهم الذي يطول ذكره اعلم ان مذهب الفلاسفة وغيرهم من هذه الفرق منتشر به غير محصور وحكايات
الاصحاب عنهم مختلفة ومذاهبهم اقرب الى الالتباس والاشتغال بها لا ثمرة له وقد حكى بعض اصحابنا عنهم ابطال وسعه ومقالاته
ركيكة ضعيفة لا تتميز عن الباطنية وكلها من باب الهوس الذي هو ضرب من الجنون قوله والدليل على صحة ما يقوله اهل الاسلام وهو قول
من اثبتهم من اهل الكفر يعني على القول بالصانع المختار وهذه الدلالة التي شرع في تحريرها تسمى دلالة الاكوان وطريقة الدعاوى واول
من حررها وخلصها الشيخ ابو الهذيل وتابعه عليها من بعده من المعتزلة وذكر الشيخ احمد محمد الرصاص ان اول من اشار اليها ابراهيم صلعم
كما حكى الله عنه في آية الافول وهي قوله فلما جن عليه الليل راى كوكبا الى قوله والكوكب قيل المشتري وقيل الزهرة والقائل
هذا ربي اراد هم قاله على جهة الاستهزاء بما كان يعتقده ابوه وقومه ولهذا حقق الاستهزاء بقوله لا احب الافلين وقال جار الله هو
قول من ينصف خصمه مع علمه انه مبطل فيحكي قوله كما هو غير متعصب لمذهبه لان ذلك ادعى الى الحق وانجى من الشغب ثم يكر عليه بعد
حكايته فيبطله بالحجة واراد صاحب الجوهرة فجعل تنقل النيرات دلالة حدوثها وانها غير قديمة وان لم يكن كلامه نصا في ذكر الاكوان
لكن الافول نقل والنقل لا يكون الا بالاكوان وقال جار الله اراد ان ينبههم على الخطأ في دينهم وان يرشدهم الى طريق النظر والاستدلال
ويعرفهم ان النظر الصحيح مؤد الى ان شيئا منها لا يصح ان يكون الها لقيام دليل الحدوث فيها وان وراءها محدثا احدثها وصانعا
صنعها ومدبرا دبر طلوعها وافولها وانتقالها ومسيرها وسائر احوالها وقيل بل اول من اسندها ابو الهذيل وكلام ابراهيم عليه السلام غير
فاض بذلك لانها اشارة ولا تصريح وعن المؤيد بالله علم ان الصحابة كانوا يستدلون بالتاليف فيقولون العالم مؤلف وكل مؤلف فله مؤلف وقيل
كانوا يقولون كون السماء والارض والانهار ونحوها على هذه الهيئة التي يعجز عن كسبها البشر وبعض عنها الا لاتدل على ان لها
صانعا غيرنا قوله وهذه الدلالة تنبني على اربع دعاوى حقيقة الدعوى الخبر الذي لا يعلم صحته ولا فسادا الا بدليل مع خصم منازع
فقولنا الا بدليل يخرج قول القائل السماء فوق والارض تحتي لان هذا مما يعلم صحته لا بدليل فلا يسمى دعوى ولو وقع فيه نزاع وانما
هو خبر فقط وقولنا مع خصم منازع لان الدعوى لا تسمى دعوى الا مع حصول النزاع خلافا للرازي فقال بل تسمى دعوى وان لم يكن ثم
نزاع قيل وهو مخالف للغة لان للدعوى عندهم اربعة اركان دعوى ومدع ومدعى عليه ومدعى فيه والمذهب يخالف الدعوى من
وجهين احدهما انه لا يشترط فيه النزاع والثاني انه يكون بالخبر والاعتقاد والظن والدعوى لا تكون الا خبرا فعلى هذا يكون اعم منها
من الوجهين فكل دعوى مذهب وليس كل مذهب دعوى واعلم ان الدعاوى اربع وتعيينها على ما ذكره في الكتاب فاما ترتيبها فالواجب تقديم
الاولى لانها كلام في اثباتها والثواني كلام في اوصافها ولا يمكن معرفة وصف الشيء الا بعد معرفة ذاته كما مر غير مرة واما الثانية
والثالثة فقد قال السيد الامام لا يترتب بينهما وقال الشيخ احمد الحسن بل يجب تقديم الثانية وقيل ان كان في الثالثة اشارة الى الاكوان
وحدوثها وجب تقديم الاولى وذلك كان يقول الاجسام لم تخل من هذه الاكوان المحدثة وان لم يكن فيها اشارة الى الحدوث وجب تقديمها
وان كان اولى لانها كلام في صفة الاكوان بخصوصها والثالثة كلام في حكمها مع الجسم واما الرابعة فالظاهر من كلام اصحابنا وجوب
تأخيرها وقيل ان كانت واردة على كيفية يتضمن الاشارة الى سائر الدعاوى بان الاجسام لم تخل من هذه الاكوان المحدثة ولم يتقدمها

تعالى

فوجب أن يكون محدثاً مثلها ووجب تأخره عنها لأن في ذكر الأكوان والحكم عليها بالحدوث والمقارنة فيجب بعد تلك الدعاوى والدلالة عليها
وإن لم يكن وارده على ذلك الوجه بل يقال فيها الجسم إذا لم يخل من المحدث ولم يسبقه وجب أن يكون محدثاً مثله ووجب تأخره عنها إذ لا يترتب ذلك
على الدعاوى الثلاث الأول الذي جرى في كتب أصحابنا هو الكيفية الأولى فيجب تأخرها لأنها كلام في حكم الجسم مع الكون بعد الحكم عليه
بالحدوث والمقارنة فلا بد من تقدمها عليها ولا كلام في حسن تأخرها على الإطلاق قال المصنف رحمه الله وأما الدعوى الأولى فاعلم
اعلم أن الكلام في الدعوى الأولى يقع في ثلاثة مواضع الأول في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني في فوائد تتعلق بالأكوان الثالث
في الدلالة على صحة المذهب **أما الموضع الأول** فالخلاف كما ذكره من جهتين قوله والأصم وحفص وهشام الأصم
من النواصب وحفص من المجبرة وهشام بن الحكم من المجسمة وقد بسط رحمه الله الكلام في مذهب المخالفين في الجهة الأولى من حكاية مذهبهم
وحكاية مذهب المخالفين في الجهة الثانية لأنه قول ضعيف وليس الذي يفتقر إلى البسط في الدلالة إلا إبطال قول المخالفين في الحكم
الثانية قوله وحصولها في الجهات بتضاد الدليل على تضاده امتناع الاجتماع فلا يمكن أن يكون الجوهر في وقت واحد في جهتين ولك
يمكن في تلك الأ استحالة إلا إلى التضاد قوله لأنه غير معقول ولنا الدليل على ذلك في مسألة نفي التجسيم فأما هذا الجسم الذي وقع
الكلام فيه فحقه وحده آخر وهو أنه موجود حاصل وما كان كذلك فليس بعقل قوله ولأنه موجود فمثل التحيز يعني فإذا عرف
أنه يكون موجوداً من قبل فالحاصل ما هو موجود وحاصل بحال فلا بد من أن يكون هذا الأمر الذي علمنا ضرورة حصوله ووجوده أمراً
غير الجسم قوله فكأنك تقول لا شيء يعني حد الذات يدل على لا شيء يعني حد القادر وإنما لزمه ذلك لأنه إذا قال في العشرين أنها لا شيء
ولا فرق بينها وبين المائة والثمانين في ذلك قوله ويعد فيها الضمير عائد إلى الأعراض جملة قوله وإنما رجع الاستدلال إلى التفصيل
يعني فلا يقال إذا كانت تعلم ضرورة فالعلم يختص كثير منها ويخفى كثير فلم احتجتم إلى الاستدلال على أن ههنا أموراً زائدة فتعلم
ضرورة قوله وبعض المتأخرين لعله أراد الإمام يحيى لأنه يذهب إلى مذهب أبي الحسين في ذلك وفي أكثر المسائل ومن النافين
لكونها ذواتاً ابن الخطيب الرازي وغيره من أصحابه **تنبيه** اعلم أن المثبتين لهذه الأعراض هم المخالفون من الجهة الأولى لأن
أهل الخلاف من الجهة الثانية يعترفون بثبوتها وإن حكموا بأنها صفات وقد قيل لأبي هاشم إنه يلزمكم من كل وجه إذ الصفات معلومة ضرورة
وههنا جهة أخرى من الخلاف وهي أن النظام لم يثبت من الأكوان شيئاً من الأعراض إلا الحركة **وأما الموضع الثاني** ففيه
ثلاث فوائد الفائدة الأولى في حقيقة الكون وأقسامه وحقائق أقسامه وما يتصل بذلك فحقيقة الكون ما يوجب كون المتحيز في جهة ما
والكائن الثابت في جهة ما على وجه الاستقلال وقلنا على وجه الاستقلال لتحرز العرض لأنه عند المعتمدين في جهة وحقيقة الكائنية
كون المتحيز في جهة ما وأما قسمته فهو ينقسم إلى حركة وسكون واجتماع وافتراق وكون مطلق وأما حقائق أقسامه فحقيقة
الحركة الكون الموجب كون المتحيز في جهة عقيب كونه في جهة أخرى بلا فصل وقلنا بلا فصل احترازاً من أمرين أحدهما أن يكون الجوهر
في جهة ثم ينتقل إلى أخرى ويلبث فيها إلى الوقت الثاني فإنه في الوقت الثاني لا يسمى حركة لأنه تخلل بين كونه في الجهة الأولى وبين كونه في الثانية
في الوقت الثاني فصل وهو الوقت الأول والثاني منهما أن يوجد الله الجوهر في جهة ثم يعدمه ثم يعيده في جهة غير تلك الأولى فلا يكون
الكون الذي فيه في تلك الجهة الأخرى حركة لحصول الفصل بين كونه في الجهة الأولى وفي الجهة الثانية وحقيقة المتحرك الكائن في
جهة عقيب أخرى بلا فصل وحقيقة كونه متحركاً كونه كائناً في جهة عقيب كونه في أخرى بلا فصل وحقيقة السكون الكون الموجب
كون المتحيز في جهة وقتين فصاعداً أو الموجود بعد مثله ما لم يعدم ذلك المثل قلنا متصلين احترازاً من أن يوجد الله الجوهر
في جهة كائناً فيها بكون ثم يعدمه ثم يعيده ويعيد فيه ذلك الكون في تلك الجهة فإن هذا الكون وإن وجد وكون الجوهر كائناً في جهة
في وقتين فليس بسكون لعدم اتصال الوقتين وكذلك لو أوجد الله كوناً في جوهر في جهة ثم نقله منها ثم رده إليها بعد ذلك الكون
بأن يعيده فيه فإنه لا يكون سكوناً لما تقدم وقلنا أو الموجود عقيب مثله ليدخل ما إذا أوجد الله أو الواحد منا كوناً في جوهر في
جهة وبقي كائناً فيها بذلك الكون وقتين فصاعداً ثم أوجد فيه حال كونه فيها كوناً آخر لأن تسكين الساكن جائز على الصحيح
فإنه سكون وإن قدرنا أنه لم يوجب كون المتحيز في جهة في وقتين لأن استقرار المتحيز بأني وجوده فيه وقلنا ما لم يعدم ذلك

الى

فانكارها نفوراً بما ثبت من علم التفصيل وهو أنها
ذوات وليست صفات ولا أحكام ولا اعتبارات وما قالوها
أمور زائدة

المثل احترازا من ان يوجد الله جوهرا في جهة ثم ينقله الى اخرى ثم ينقله في الوقت الثالث الى الجهة الاولى فهذا الكون قد وجد عقيب مثله وليس بسكون لما كان ذلك المثل قد عدم وحقيقة الساكن الكائن في الجهة وقتين متصلين فصاعدا وحقيقة كونه ساكنا كون المتحيز في جهة وقتين متصلين فصاعدا وحقيقة الاجتماع الكونان اللذان يوجبان كون المتحيزين في جهتين على جهة المماسة وعلى هذا فقس حقيقة المفترق وكونه مفترقا

تنبيه قد عرفت معنى الحقيقة المذكورة انه الاجتماع كونان وهو الذي يذكره بعض اصحابنا في كتبهم وكذلك الافتراق وقال الاحود انه الاجتماع كون واحد وكذلك الافتراق ولكن يشترط في تسميته اجتماعا ان يكون بجنب محله جوهر اخر وفي الافتراق ان يباين محله جوهرا اخر فعلى هذا يكون في الجوهرين المتماسين اجتماعان وفي المتباينين افتراقان والمعنى واحد وانما المفارقة هل يسمى كل واحد من الكونين المذكورين اجتماعا او اسم الاجتماع يشملهما وكذلك الافتراق فهو خلاف في العبارة وحقيقة الكون المطلق الكون الموجب كون المتحيز في جهة ما عند ابتداء حدوثه وعلى هذا فقس حقيقة الكائن بكون مطلق وكونه كائنا بكون مطلق واعلم ان هذا الكون ان لبث به الجسم في جهة وقتين فصاعدا عاد سكونا وان وجد في جوهرين على سبيل القرب كان اجتماعا او على سبيل البعد كان افتراقا وقد يكون حركة على ضرب من التقدير وهو ان يوجد الله الجوهر في جهة ثم ينقل ثاني وجوده فيعدم الكون المطلوب وينقل الى الجهة الاولى بذلك الكون المعدوم بان يعيده الله فهو فقد اوجب كون المتحيز في جهة عقيب كونه في اخرى بلا فصل فيصير حركة ولا يسمى كونا مطلقا لانه لا يشتهر بذلك الا الحاصل في المتحيز عند خروجه من العدم الى الوجود والكون المطلق مما يختص الله تعالى بالقدرة عليه لانه لا يمكننا تعديه الفعل الى الغير وفعل كون فيه الا بالاعتماد الموجود في الوقت الاول في محل ذلك الكون وفي الوقت الاول الجسم معدوم وظاهر كلام الجماهير من اصحابنا انه لا يشترط فيه ان يكون في جوهر خلقه الله ولم يخلق معه غيره وقال الفقيه محمد بن يحيى بن حنش لابد من ذلك واعترضه بعضهم بانه يلزم عليه الا يصح وجوده من الله تعالى لانه لا يخلق شيئا الا بعد خلقه من الاحياء من ينتفع به وذكر الحي انه يلزم الا يكون الا مركبا من جواهر متعددة وكلام المتكلمين مصرح بان الكون المطلق فعل الله وله ان يقول اكثر ما يقتضيه ما قاله انه لم يوجد واما انه لا يصح وجوده فلا لانه يصح منه ان يخلق جوهرا منفردا ولا كلام في قدرته على ذلك وان قيل بانه لا يصح منه فعله من جهة الحكمة لا من جهة القدرة مع انه يصح من جهة الحكمة بان يعلم الله ان في خلق هذا الجوهر المنفرد وتعديه على ... الاحياء والجمادات لطفا لمن سيكلفه الله في المستقبل فيكون ذلك وجها في جواز تعديه واذا تاملت لم تجد لخلافه فائدة وانما هو في العبارة فقط وانه هل يسمى كونا مطلقا مع كونه اجتماعا وافتراقا او لا واعلم انه اذا وجد جوهر مع وجود جوهر اخر فالكون الذي فيه في الوقت الاول لا يسمى اجتماعا وافتراقا ولا يسمى حركة ولا سكونا فيكون مطلقا بالنسبة الى الحركة والسكون غير مطلق بالنسبة الى الاجتماع والافتراق والذي سمى هذا الكون بالكون المطلق هو الشيخ ابو هاشم وانما سماه بذلك لان لفظة الكون اعم ولحالات الجسم اشمل والمراد بقولهم مطلق انه لم يقيد بقيد زائد على مطلق الكونية اذا عرفت ما مضى فاعلم ان حصر الاكوان قيل الكون اما ان يوجب كون المتحيز في جهة عند ابتداء حدوثه او لا ان كان الاول فهو الكون المطلق وان لم يكن كذلك فلا يخلو اما ان تصير به الجسم الى جهة عقيب كونه في اخرى بلا فصل او لا يكون كذلك ان كان الاول فهو الحركة وان كان الثاني وهو ان يلبث به المتحيز في الجهة وقتين فصاعدا من غير فصل او يوجد في متحيز لابث في الجهة وقتين او اكثر فهو السكون ثم لا يخلو الكون اما ان يوجب كون المتحيز في جهة مع حصول كون غيره في متحيز مماس له او لا ان كان الاول فهو الاجتماع وان لم يكن كذلك بل اوجب كون محله في جهة مع حصول كون اخر في متحيز مباين له فهو الافتراق

الفائدة الثانية اعلم ان الاكوان لا تتضاد الا بحسب المحال والجهات وقول المتكلمين الاجتماع ضد الافتراق والحركة ضد السكون ليس على ظاهره بل قد تكون الحركة سكونا فان الكون الذي ينتقل به الجوهر الى الجهة يسمى في الوقت الاول حركة وفي الوقت الثاني يسمى ذلك الكون بعينه سكونا لحصول حقيقة السكون فيه وكذلك فاذا كان المتحيزان متماسين فان الكونين اللذين فيهما اجتماع فاذا بان احدهما مع بقاء الاخر في جهته صار الكون الذي في هذا الباقي في جهته يسمى هو والكون الذي في البائن عنه افتراقا وقد كان يسمى هو والكون الذي في البائن عنه اجتماعا فعرفت ان تضادها لا على حسب المحال والجهات وان اتفقت اسماؤها فالسكون في هذه الجهة تضاد السكون في غيرها والحركة في جهة تضاد الحركة في غيرها وكذلك الاجتماع والافتراق ودلالة

تضادها

تضادها بحسب اختلاف الجهات استحالة ان يجتمع للمتحيز الواحد كونان في جهتين في وقت واحد وكذلك تماثلها بحسب اتحاد الجهة وان اختلف
في الاسامي وقد ذهب ابو علي الى ان الحركة تضاد السكون مطلقا وان كانت الجهة واحدة وذهب ابو القسم الى ان الحركة القبيحة
غير مماثلة للحركة الحسنة بل مخالفة لها وحكي عن الامام يحيى الهوروني ان الحركة التي يفعلها العبد لا تكون مماثلة للحركة التي يفعلها
الله تعالى وان اتحدت الجهة واحتج بان فعل العبد اما سفه او تواضع ويستحيل ان يكون مقدوره تعالى كذلك فاذن الله تعالى غير قادر
على مقدور العبد وقد اجاب الجمهور عن ذلك بان كون فعل العبد عبثا او سفها او تواضعا اعتبارات عارضة بسبب قصد العبد
ودواعيه والاختلاف في العوارض المفارقة لا توجب اختلافا في الحقيقة والماهية **الفائدة الثالثة** اعلم انه قد يرد
إشكال في الحركة فيقال متى تحدث للمتحرك الذي ينتقل بها ان قيل حال حصوله في الجهة الاولى التي كان فيها فينتقل عنها فذلك يوجب ان يوجد
له كونه متحركا في تلك الجهة دون غيرها ودون ان ينتقل عنها وان قيل توجد فيه بعد انتقاله عن تلك الجهة في الجهة التي انتقل
اليها اقتضى ذلك ان الجوهر انتقل من غير حركة ومثله يرد في كل ضدين كالسواد والبياض فيقال هل وجد السواد في محل البياض
قبل زواله فيقتضي اجتماع الضدين او بعد انتفائه فيقتضي انتفاؤه من دون ضد وقيل طرو ضده وجرى في كلام اصحابنا ان وجود
الحركة حال الانتقال وان وجود الضد حال زوال ضده وهو كلام لا طائل تحته لانه لا قسم ثالث بل اما ان يوجد قبل زوال ضده
او بعده وكذلك الحركة اما في الجهة الاولى او الثانية واما هذه منهم موافقة للمطيعة والاولى الرجوع الى ان يقول المضادة اذا
كانت معلومة وزوال احد الضدين عند طرو ضده معلوما فلا يقدح عدم تحقق وقت المنافاة بينهما فيما قد علم وجرى مثله في
شأن الحركة والله اعلم **واما الموضع الثالث** وهو في الدلالة على ان هذه الاكوان ذوات وليست بصفات كما ذهب اليه
الشيخ ابو الحسين واصحابه فهي على ما ذكره المصنف وقد احتيج في سياق الدلالة ولا بد من كشف ما يحتاج الى الكشف والايضاح
من كلامه واعلم اولا ان الذاهبين الى ان الاكوان ذوات يختلفون نوعا من الاختلاف فذهب الشيخ ابو علي الى ان الاكوان تعلم ضرورة
بالمشاهدة بناء على قوله ان الاكوان مدركة وقال الشيخ ابو هاشم تعلم ضرورة لا بطريق المشاهدة ولسنا ندركه عنده ثم رجع
الى مذهب الجمهور في انها تعلم بالدلالة وانما المعلوم ضرورة هو الكائنية وبه قال محمود بن الملاحمي فانه ذهب الى ان العلم بان كون
الجسم كائنا في بعض الجهات امر زائد معلوم ضروري على الجملة وانما يحتاج الى الدلالة على التفصيل وهو ان ذلك الامر ذات او
صفة وهو الظاهر من كلام اكثر اصحابنا فقوله اما الاصل الاول وهو انه حصل كذلك مع الجواز فهو معلوم ضرورة فيما نشاهده
من الاجسام هكذا صرح بان ذلك معلوم ضرورة فيما نشاهده من الاجسام دون ما غاب عنا السيد الامام وهو مذهب قاضي القضاة
واطلق العلم بذلك ضرورة الشيخان ابو علي وابن الملاحمي والباقون يستدلون على ذلك بما ذكره من تقدير الامر او فيما غاب عنا مع التحيز
اعلم ان الجمع بين الاجسام الحاضرة والغائبة في ذلك مع التحيز صورته ان يقال انما كان الجواز في الحاضرة لتحيزها والتحيز
ثابت في الغائبة فوجب ثبوت الجواز فيها والذي يدل على ان الجواز في الحاضرة لتحيزها انه اما ان يثبت لامر او لغير امر والثاني باطل
لانه لو كان كذلك لم يكن بان يثبت اولى من ان لا يثبت ولان عدم الامر حاصل في الاجسام الغائبة فيحصل الجواز وان كان لامر فاما
ان يكون لذات الجسم وهو باطل لان الجواز حكم ولا تأثير للذات في الاحكام كما سيأتي ولو صح ذلك لحصل منه غرضنا اذ الاجسام الحاضرة
والغائبة مشتركة في الذات وليس مشتركا في احدهما او لذات اخرى وهو باطل لان تلك الذات الاخرى اما فاعل او علة وباطل ان يكون الفاعل
اذ لو كان له تأثير في ذلك لصح منه ان يجعل ما كان جائزا غير جائز وما ليس بجائز جائزا وليس الذي يؤثر فيه الفاعل يكون بما يؤثر فيه
على سبيل الصحة والجواز وهذا الحكم جواز والجواز لا جواز له ولانه حكم ثابت للجسم في حالة البقاء ولا يؤثر الفاعل الا في حالة الحدوث
وتوابعه فيما قد ثبت جوازه فقط وباطل ان يكون لعلة لصحة عدمها فيلزم عدم الجواز عند عدمها وايضا فانه يرجع ماذا يكون فيما قد
ثبت جوازه والجواز لا جواز له فيقال ان ذلك الجواز الصفة للجسم وباطل ان يكون الصفة من صفة الجملة لثبوته في الجماد وباطل ان يكون
لصفته الذاتية والا لزم ثبوته في حالة العدم ولا لصفة الوجود والا لزم في كل موجود ومعلوم عدم ثبوته بلا اعتراض وباطل ان
يكون المؤثر فيه الكائنية لحصوله قبل ثبوتها والا لزم ان يتقدم على المؤثر ثم كيف يؤثر في حكم لنفسها فلم يبق الا ان يكون المؤثر فيه

التغير وهو حاصل في الاجسام الفانية عندنا فثبت كونها كائنة مع الجواز لم لا يستحيل خروجه عنها ولوجب مشاركة جميع الاجسام
له في ذلك لان حصوله فيها يكون لامر يرجع الى ذاته اعلم ان حصول الجسم في الجهة المعينة لو كان واجبا لم يخل عن احد امرين اما ان يكون
صفة ذاتية او مقتضاة اذ الصفة الواجبة لا تنفك عن ذلك والمقتضاة ههنا لا يتصور الا ان يكون مقتضاة عن الذاتية ومع كونها كذلك
يلزم استحالة خروج الجسم عنها في حال بقائه لما قد تقرر ان الذاتية والمقتضاة ههنا لا يتصور الا ان يكون مقتضاة عن الذاتية ومع
كونها كذلك يلزم ان لا يخرج عنها المتصف بها في حال بقائه ويلزم اشتراك الاجسام فيها لكونها مما يرجع الى الذات ولان الذوات الا جنسا واحدة ومما يلزم على كونها
واجبة عدم وقوفها على قصدنا ودواعينا وليس للجسم صفة ذاتية وهي الجوهرية ومقتضاة وهي التحيز ومحال استحقاقه لصفتين
ذاتيتين او مقتضاتين عن ذاته واحدة او عن ذاتين لتاديه ذلك الى مخالفته لنفسه او ضده وان اكثر من صفة مقتضاة عن الذاتية
فيلزم التعري ولا خاص ويلزم على كونها ذاتية الثبوت في العدم وعلى كونها مقتضاة ان يدرك عليها كما يدرك على التحيز قوله واما
الاصل الثاني وهو ان الحال واحدة والشرط واحد الكلام في الحال والشرط يقع في فوائد خمس **الفائدة الاولى** في حقيقتها
على الاطلاق وبالنسبة الى الصفة المعنوية اما حقيقته على الاطلاق فسيأتي في باب الصفات واما بالنسبة الى الصفة المعنوية فحقيقتها ما ذكره المصنف
وهي ما يصحح الصفة المعنوية ونقيضها اذا كان لها نقيض والاولى ان يقال او يجري مجرى الضد لها اذا كان لها ما يجري مجرى الضد فاطلاق
لفظ النقيض على الضد وما يجري مجراه تجوز وقولنا اذا كان لها ما يجري مجرى الضد لندخل ما لا ضد له كالقادرية فان كون الحي حيا يصحح
القادرية ولا ضد لها من الصفات واما الشرط فحقيقته اللغوية العلامة ومنه اشراط الساعة اي علاماتها ومنه سمي الشرطي
شرطيا وهو التركي الذي يكون مؤمرا على جنود من له سلطان فانه سمي بذلك لما كانت له علامة يتميز بها عن غيره وعليه قول ابن الاسود
فان كنت قد ازمعت بالصرم بيننا فقد جعلت اشراط اوله تبدو وان المصنف في العقد والمراد العلامة التي لها تعلق لا مجرد العلامة
فانه الميل المنصوب على الطريق لا تعلق له من اشتراط الطريق وهو في اصطلاح النحاة ما كان بعد اداة الشرط كان واذا ومتى ونحوها
وفي اصطلاح المتكلمين ما وقف عليه غيره وليس بموثر فيه ولا مؤثر فيما يوثر فيه وحقيقته بالنسبة الى الصفة المعنوية ما يصحح المصحح
للصفة المعنوية او كان شرطا في تصحيحه لها او في صحته مثال المصحح للمصحح البنية في الاجزاء التي يصح حلول الحياة فيها فانها تصحح
لكون احدنا حيا وكون احدنا حيا هو المصحح لصفات الجملة فكانت البنية شرطا في صفات الجملة وقد مثل المصحح لكون احدنا حيا بالتحيز
شرط البنية ومثال الشرط الحسن بل المصحح لكونه حيا الامور التي يحتاج الحياة اليها من بنية ورطوبة وتخلخل وروح ومثال ما هو شرط في
تصحيح المصحح بنية القلب فانها شرط في كوننا احياء لكوننا متذكرين وكارهين ومعتقدين ومشتهين ونافرين وظانين ونادمين فيكون
بنية القلب شرطا فيها لا لكونه حيا لا يكون حالا اي مصححا لهذه الصفات الا اذا حصلت البنية ومثال ما هو شرط في صحة المصحح الوجود فانه
شرط في صحة المصحح للصفات الراجعة الى المحل وهو التحيز فيكون الوجود شرطا فيها لذلك فقد ظهر لك ان الحال في صفات المحل الراجعة
الى المحل هو التحيز وان الشرط فيها الوجود وان الحال في الصفات الراجعة الى الجملة كون الحي حيا وان الشرط فيها اجمع هو البنية التي يحتاج
الحياة اليها لانها مصححة لمصححها وكذلك بنية القلب كسر منا وما لا يصح حلوله الا في القلب كانت شرطا في تصحيح مصححها
لها وكذلك البنية الزائدة التي يحتاج اليها القدرة ان صح حاجتها الى بنية زائدة وكذلك فالحال في كونه قادرا عالما كونه حيا والشرط
الوجود ومثل الشرط للصفة الاخص والا سيذكر ان الوجود شرط في صحة المصحح والصفة الاخص مصححة للمصحح ان
كان اذا كاد يستعمل الحال والشرط الا في الصفات المعنوية بل هما من خواصها **الفائدة الثانية** في معنى كون الحال واحدا
والشرط واحدا وهو كما ذكره المصنف **الفائدة الثالثة** في بيان فائدة ذكر الحال والشرط واعلم ان في ذكرهما فائدتين
احداهما ما ذكره المصنف بقوله ليعلم بذلك انه لا يتبدلها الى اخره الثانية ان فيه اشارة الى ان هذه الصفة معنوية لان من خواص
الصفة المعنوية التي يتميز بها عن الواجبة والتي بالفاعل اعتبار الحال والشرط وثبوتها فيها **الفائدة الرابعة** في
الدليل على ان الحال واحدة والشرط واحد والدليل على ذلك بيّنا ولنظر في احدهما ان حال كونه كائنا في هذه الجهة وشرطها حال كونه
كائنا في غيرها وشرطها والدليل عليه انه لو لم يكن واحدا للزم في بعض المتحيزات ان يصح كونه كائنا في هذه الجهة ولا يصح كونه

كائنا في

كائنا في تلك الجهة الاخرى لعدم حالها وشرطها وللزوم فيما السن يحتاج الى ان تصح كونه كائنا في هذه الجهة لحصول حالها
وشرطها فيه ولانه لو لم تكن حالها وشرطها متحدا للزم ان يحتاج احد الضدين الى غير ما يحتاج اليه الاخر وهو محال والا
لزم اذا زال احدهما عند طرو ضده ان يكون لزوال حاله وشرطه لا لمضادة الاخر له وذلك يقدح في العلم بالتضاد الطرف الثاني ان
الحال الذي هو التحيز والشرط الذي هو الوجود بالنسبة الى كونه كائنا في هذه الجهة وحال الى كونه كائنا في جهة اخرى وحال
استواهما والذي يدل عليه انه لو لم يكن كذلك للزم في الجسم اذا انتقل من جهة كان فيها الى غيرها ان يخرج عن كونه متحيزا موجودا او هو
محال

الفائدة الخامسة في الدليل على ان الحال في صفات المعاني الراجعة الى المحل والمصحح لها هو التحيز لا غير وذلك
انه لا يخلوا اما ان تصح على الجوهر لمجرد كونه ذاتا فيلزم ان تصح على الاعراض وهو باطل او تصح عليه لصفة الذاتية فيلزم صحتها
عليه في العدم لحصولها في تلك الحال وهو باطل او لوجوده لان تلك الصحة له الفاعل وهو باطل والا لزم الاتحاد الصحيح له حال البقاء لا
ما اثر فيه الفاعل فهو تابع للحدوث ومعلوم ان كونه كائنا في هذه الجهة يتجدد صحته له في حال بقائه فانه حال كونه كائنا في جهة
تصح عليه في تلك الحال كونه كائنا في اخرى ثم تصح عقيب ذلك حال انتقاله عن تلك وكان يلزم ان يحصل الفاعل هذه الصحة للاعراض فيشاركها
عن الجواهر لان ما كان من اثره فهو واقف على اختياره ولانه يؤثر على تسلسل الصحة والصحة لا صحة لها او يؤثر فيها معنى وهو
باطل والا احتاج الجوهر الى مصحح اخر تصح له حصول هذه الصحة من هذا المعنى لان الصفات والاحكام المعنوية لابد لها من مصحح
فيؤدي الى التسلسل فلم يبق الا ان يكون المصحح هاهنا هو الصفة المقتضاة وهي التحيز وعلى هذه الكيفية يستمر على ان كونه حيا هي
المصححة لصفات المعاني الراجعة الى الجملة ولا يقال هلا كان المصحح لها البنية او التحيز ويكون كونه حيا شرطا والمصحح لان
البنية والتحيز راجعان الى المحل وكونه حيا راجع الى الجملة فكان كونه حيا هو المصحح لما يرجع اليها دون ما ليس براجع الى الجملة وهو
البنية والتحيز ولا يلزم ان يكون الحية هي المصحح التسلسل لكونها معنوية محتاجة الى المصحح لانها وان احتاجت الى مصحح فمصححها هو
البنية ومصحح البنية التحيز والتحيز لا يحتاج الى الحال فلا تسلسل قوله فمن قال بعد ذلك ضرورة هذا قول ابن الملاحمي قوله
وقال اصحابنا نعلم ذلك بادنى تامل صرح بذلك السيد الامام في شرحه والشيخ ابن متويه ذكرته فانه قال نعلم ذلك بالضرورة او بادنى تامل
واعلم انه لا يصح ادعا الضرورة فيما ذكر الا مع كون العلم بحصول امر زائد على الجسم وكون حصوله على تسلسل الجواهر وربما هنا اذا كان
اسند لابا فلا يصح ذلك قوله او لما هو عليه في ذاته ان اراد بذلك الصفة المقتضاة قوله وهذه الاقسام هي التي تثبته الحال فيها بمعنى
فلا يحتاج الى ابطال ان يكون مجمعا للعلة والفاعل بها وللصفة الذاتية والمقتضاة معا لحصول ذلك لظهور بطلانه اذ لا يجتمع مؤثران في
على التاثير في امر واحد ولان قولنا حصل للفاعل يقتضي انه مقصور عليه وكذلك قولنا حصل للعلة يقتضي قصر التاثير فيه عليها فاذا
قلنا حصل للعلة والفاعل ادى الى ان يكون مقصورا على العلة غير مقصور مقصورا على الفاعل غير مقصور وعلى هذا فقس كل
ابطال الا مما فيه اثر الى مؤثرين قوله اما الاول فباطل لما تقدم من انها حاصلة مع الجواز يعني فلو كانت صفة ذاتية او مقتضاة
لم يجز ذلك بل يكون حاصلة مع الوجود لان الوجود كيفية لها وكيفية الصفة لا تفارقها قوله ويلزم ان تستمر هذه الصفة ما استمر الوجود
هذا سؤال وهو ان يقال لا يلزم استمرار كونه مجتمعا ما استمر الوجود لانه وان كان مقتضيا للكونه مجتمعا فهو مشروط بانضمام جوهر اخر
الى هذا الجوهر الموجود فلا يقتضي كونه موجودا كونه مجتمعا الا مع حصول الشرط وهو الانضمام ولا مانع من وقوف المقتضي في تاثيره على
شرط كما يقولون في كثير من المقتضيات والجواب ما ذكرته كائنا في الاعلى جعل الوجود مقتضيا للكائنية ولو كان كذلك للزم ان يقتضي
للاعراض كونها مجتمعة فان قيل لا يلزم ذلك لانه يقف على شرط وهو التحيز قلنا فيلزم صحة التحيز للاعراض لانه لا يجوز ان يحصل
المقتضي ويستحيل شرطه الا فيما على الاطلاق ومعلوم استحالة حصول التحيز للاعراض مطلقا فتبين ان كونه موجودا ليس بمقتض
ولم اقرر هذا الجواب وجها مستقلا في ابطال تاثير الوجود في الكائنية بان يقال لو كان مؤثرا فيها لم يتصور ذلك الا بطريقة الاقتضا
اذ هو معنى بامر صفة في صفة ولا يصح ان يكون مقتضيا لما ذكر وكذلك الحدوث قوله ويلزم الاتحاد له هذه الصفة حال البقاء والوجه
في ذلك ان الاثر لا يتجدد الا بتجدد المؤثر ولا تجدد للحدوث حال البقا الحتم وعبارة المصنف هذه حسنة فلا يرد عليها ما ورد على عبارة الشيخ

سقط في معنا كلام الامام سهو عن الاستفهام

الامام حيث ألزم الاستمرار كونه مجتمعا اذا كان المؤثر الحدوث وقد اعترض بانه لا مانع من استمرار الاثر وان فقد المؤثر كالفعل
والمسبب فانهما يستمران وان عدم الفاعل والسبب فهذا الاعتراض ساقط عن عبارة المصنف لانه الزم الاستمرار ودون ذلك صحيح لما
تقدم وان كان قد اجيب عن ذلك الاعتراض بان الحدوث لو كان مؤثرا لكان من قبيل المقتضي اذ هو صفته ومعلوم ان المقتضي يزول
بزوال المقتضي ولا يستمر مع زواله فكان يلزم اذا زال الحدوث ان يزول كونه مجتمعا ولا يحصل بعد ذلك بطلانه الفاعل والسبب
فليس حكمهما حكم المقتضي في ذلك قوله وبهذا الاخير يبطل الخامس اذ لا اخير لزوم الا يتجدد هذه الصفة حال البقا ونظير ذلك
الحسن والقبح فانهما لما كانا لحدوث الفعل على وجه لم يتجددا حال بقائه ومما يبطل به الخامس انه كان يلزم ان يكون مفترقا لذلك
فكان يلزم ان يكون مجتمعا مفترقا في حالة واحدة ولانه لا يعقل فيما يعده الا طريقة الاقتضا فكان يلزم ان يكون واجبا ومعلوم
انه جائز فالخامس يبطل بهذين الوجهين كما يبطل بهما الثالث والرابع قوله والسابع باطل يعني وهو ان يكون الجسم مجتمعا للقدم
نفسه لا للقدم بمعنى فبطلانه سيأتي والدليل على بطلان السادس ما ذكره وما يبطله بانه لا يصح ان يكون مجتمعا الا وهو موجود ويستحيل
ان يكون معدوما ومجتمعا لانه يرد عليه ان يقال انما يلزم ان لو اثر العدم في حال كونه موجودا الا في حال عدمه فيكون عدمه في
الوقت الذي قبل وجوده مؤثرا في اجتماعه في الوقت الثاني وهو حال وجوده كما ان التطهر يؤثر في الوقت الثاني وان كان قد اجيب عنه بانه
قد ثبت بطلان هذه الشبهات ما اثر في امر لا حله في حاله ما وقد ثبت ان العدم في وقته لم يحل كونه مجتمعا وليس من حق المؤثر اذا لم يكن فاعلا
ولا سببا ان يتأخر اثره فلا يصح كون العدم المتقدم مؤثرا في كون الجسم مجتمعا بعد الوجود فاما النظر فهو سبب فيصح فيه ذلك
ومما يبطل ان يكون اجتماعه لعدمه ان ما يؤثر العدم لا يعقل الا ان يكون من باب الاقتضا ومن حق المقتضي ان يكون امرا ثابتا والعدم نفي قوله
لان المصحح لهذه الصفة هو التحيز وهو مشروط بالوجود يعني واذا كان شرطا في مصححه كان شرطا فيه واذا كان الوجود شرطا استحال
ان يكون العدم مؤثرا لامتناع ان يكون المؤثر والشرط نقيضين اذ لا يجتمعان ومع عدم اجتماعهما لا يحصل الاثر فقدح ذلك في كون
الاثر مؤثرا قوله لان المعنى المعدوم لا يختص بشيء يعني واذا لم يختص لم يوجب لان العلة لا توجب الا بشرط الاختصاص واذا زال
الشرط زال المشروط وفيه فوائد الفائدة الاولى في تعداد الاختصاصات وهي خمسة الاول اختصاص الشيء بالشيء بان يحله
فيوجب له كاختصاص الكون بالجوهر الثاني اختصاص الشيء بالشيء بان يحل بعضه فيوجب لجملته كاختصاص القدرة والعلم ونحوهما
بالواحد منا الثالث اختصاص الشيء بالشيء بان يوجد على حد وجوده فيوجب له او صفة كاختصاص الارادة بالباري تعالى واختصاص الفنا
بالجواهر ومنهم من عد هذا الاختصاص اختصاصين والرابع اختصاص الشيء بالشيء بان يحله فليس به كاختصاص اللون بمحله الخامس
اختصاص الشيء بالشيء بان يوجد في محله فيقفه كاختصاص السواد بالبياض وكذلك جميع المتضادات الباقية الراجعة الى المحل
الفائدة الثانية في الدليل على ان المعدوم لا يختص وان العدم مقطعة للاختصاصات الثابتة والدليل على ذلك ان الاختصاصات المذكورة
مستندة جميعها بالوجود او ما يتفرع عليه فان الوجود مذكور في بعضها والحلول في بعض والحلول يتفرع على الوجود الفائدة
الثالثة ان العلة لا توجب الا بشرط الاختصاص والذي يدل على ذلك انها اذا لم يختص فهي مع جميع الذوات التي يصح موجبها عليها
على سوا فلا يكون بالايجاب لهذه اولى من هذه ومحال الحال بهما الا كثر من مقبول وذلك كالارادة المعدومة فانها ليست بان يوجب للباري اولى
من احدنا ولا الزيد اولى من عمرو لحالها ما اذا وجدت في قلب زيد فقد صار بان يوجب له اولى لاختصاصه به دون غيره وكذلك اذا
وجدت لا في محل فانها بان توجب للباري تعالى اولى لاختصاصها به الفائدة الرابعة انه اذا زال الشرط زال المشروط والدليل
عليه ان الشرط ما وقف عليه تأثير امر اخر وليس بمؤثر فيه ولا فيما يؤثر فيه فلو حصل مشروطه مع عدمه لم يكن شرطا لعدم
وقوفه عليه فيصح ما ذكر وصحة على ما اختاره المعنى المعدوم ويلحق بما تقدم من ابطال تلك الاقسام ابطال ان يكون مجتمعا لوجود الاجتماع
ومفترقا لعدم الاجتماع او العكس وذلك بان يقال ان في هذا القول اثبات المعاني وهو من اجناها يلزم عليه ما يلزم الاجتماع وصفتي
كونه مجتمعا وكونه مفترقا اثر في احدهما لوجوده وفي الاخر لعدمه وذلك محال وايضا فلا يجوز ان يؤثر الا مع العدمي
في الامر الثبوتي ويلزم مع وجود الاجتماع والحالة لكونه مجتمعا ان يوجد ايضا كونه مفترقا لانه اذا او حال عدمه موجوده

انه لم يحصل له حكمه الا لجائب لذلك وكان يلزم اذا وجد الاجتماع ان يكون مجتمعا مفترقا قوله والذي يشتبه من هذه الاقسام ان يكون
مجمعا بالفاعل فيه فهذا سوال تقريره انك قد ذكرت ان هذه الاقسام جميعها هي التي يستند الحال فيها فلم قصرت ههنا الاشتباه على هذا القسم
والجواب ان اشتباه ما عدا هذا القسم هو بالنظر الى ما تذكره من الاقسام التي هي واضحة البطلان واشتباه الحال في هذا القسم هو بالنظر الى
هذه الاقسام المذكورة وكان الاولى ان يقول والاشد اشتباها من هذه الاقسام قوله واحتياجه الى محل انما يعلم بدليل منفصل يعني ان العقل
انه لا يعلم على انفراده وانما يعلم محله عليه لانا اذا سمعناه كله ما علمناه بانفراده ولا نعلم انه يسمع من محل الا بدليل منفصل وهو ما دل على انه
لا يصح وجوده الا في محل قوله فليست ذات الجسم كما يقوله النظام اعلم اولا ان مذهب الجمهور ان الكلام من قبيل الاصوات ولكن لا يرجع بالكلام
الى صوت له صفة مخصوصة من تقطيع الحروف وتميز بعضها من بعض وان الصوت عرض وذهب ابو علي والكلاميه وقيل سعيد به الى ان الكلام ليس
من جنس الصوت بل جنس مستقل وابطل ذلك بلزوم الاصوات المقطعة حصول ولا يكون كلاما او حصول الكلام من غير اصوات مقطعة اذ لا تلازم
بينهما من وجه معقول وذهب الشيخ ابو الحسين محمد بن علي واصحابه الى انه صفة بالفاعل وابطاله بما تقدم من انه نعلم على انفراده ولما كان
النظام من القائلين بانه من جنس الاصوات وهو يذهب الى ان الصوت جسم قال بان الكلام جسم وابطاله بما ذكره المصنف من ابطال الاجسام واختلاف
الحروف وبالاصوات واكثر ما يبين الاحتلاف في الحروف فيعلم بما لعله الرد الذي وبينهم من قال بتضاد الحروف والاصوات وابطل ابو
هاشم كلام النظام بانه لو كان جسما لوجب صحة ان يبقى منه حائط وابطله ابو علي بانه يلزم لعدم سمعنا له مستمرا ان يكون كامنا في الجسم
الذي يسمع منه كالنار في المقدحة فيلزم ان يجوز ان ينتهي الى حد لا يمكن من الكلام بان ينفد ويفرغ كما قد ينتهي الى حد لا ينقدح معه النار
من المقدحة لنفادها وقد يعدم ذكر بعض الامام يحيى بن في هذه الحكاية عن النظام وهما وان النظام لما كان قد ذهب الى انه لا يسمع الصوت
الا بانتقال الهواء الحامل له الى الصماخ ظن الناقل انه يذهب الى انه جسم قوله واما ان للكلام بكونه خبرا صفة اعلم اولا ان هذه مسئلة
خلاف وفي الخلاف اطلاقات وتفصيل الاطلاق الاول للجمهور من اصحابنا فانهم ذهبوا الى ان للكلام بكونه خبرا صفة وكذلك بكونه امرا
ونهيا وسائر انواع الكلام الاطلاق الثاني لامامنا المنصور بالله قدس الله روحه وللشيخ ابي الحسين وابن الملاحمي واصحابهما فانهم
ذهبوا الى انه لا صفة له بكونه خبرا ولا امرا ولا نهيا ولا غير ذلك من اقسامه وهو مذهب الاشاعرة وذهب الشيخ الحسن الى التفصيل
فقال اما الخبر فله بكونه خبرا صفة واما الامر فليس له بكونه امرا صفة وكذلك النهي والاعلى انه نفي الصفة عن سائر انواع الكلام
كما نفاها عن الامر والنهي ووجه فرقه بين الخبر وبين الامر والنهي انه جعل مميز الامر والنهي عن غيرهما بارادة المامور به وكراهة
المنهي عنه فاكتفى بذلك عن اثبات صفة لهما بخلاف الخبر فانه لا يصح ان يتميز بارادة المخبر عنه اذ قد يكون باقيا وماضيا وقد يكون
بعالم فهلا جعل مميزه بارادة كونه خبرا عما اخبر به عنه قوله لان الخبر عنه وافق على احواله ارادة احوال المخبر عنه وهي ارادته
ودواعيه وقد اعترض كلام اصحابنا في اثبات صفة للخبر باعتراض ذكره الامام يحيى وغيره وهو ان هذه الصفة اما ان تكون ثابتة لمجموع
الحروف او لكل حرف من حروف الصفة والاول باطل لان مجموعها لا وجود له في وقت واحد وانما الموجود منها حرف واحد فان جملة
حروف الخبر لا تجتمع في وقت واحد فيلزم ان تكون الصفة ثابتة لمعدوم وهو محال ويلزم منه قدرنا على صفة لذات ولا نقدر
على تلك الذات وهي ما عدم من حروف الخبر اذ قد حدثت بعد مهاعر كونها مقدورة فينقض الدليل بنفسه والثاني باطل ايضا لانه يلزم
ان يكون كل جزء واحد من تلك الحروف خبرا فيؤدي الى ثبوت اخبار كثيرة وصفات كثيرة وهذا السوال وارد ولا جواب عنه وقد تكلف
بعض المتاخرين الجواب عنه بان تلك الصفة تثبت عند وجود اخر حرف من الخبر وتثبت له مع ما سبق من الحروف وعدم لان وجود
ما لا يتم الخبر خبرا الا به وهو الحرف الاخير كاف في لحوق الصفة له ولما سبق وبزول الصفة بعدم ذلك الحرف الاخير وفيه المنتقض
بما كله عدما ولا يخفى ما فيه قوله فلانا نقف على احوال الناس وانتفاها يعني فان اردنا كون الكلام خبرا عن هذا المعنى ودعانا
الداعي الى ذلك كان خبرا عنه وان لم نرد وحصل الصارف عن ذلك لم يكن خبرا قوله والمدح والذم وغيرهما يعني الامر والنهي فان المدح
على الكلام خبرا ويذم عليه ويومر به وينهى عنه قوله واما ان قدرنا عليها تخلقه القدرة على احداث الذات الى اخره اعلم ان هذه
هي طريقة المتقدمين من المتكلمين فانهم جعلوا القدرة على الصفة تعلقه في القدرة على الذات والمراد علة كشف لا علة تاثير ودليل

جعل ٤

ذلك ما ذكره رحمه الله وهذه الطريقة هي التي ذكرها في المحيط واعترضها قاضي القضاة من المتاخرين بالاعتراض الذي ذكره الفقيه قاسم واختار
قاضي القضاة جعل القدرة على الصفة علة في القدرة على الصفة قال لان القدرة على الذات اصل متبوع والقدرة على الصفة فرع تابع قوله
فهي كجعلنا صحة الفعل علة في كونه قادرا يعني مع ان كونه قادرا هو الاصل في صحة الفعل والمنع ذلك من جعل صحة الفعل علة فيما
كان المراد انها علة كشف قوله فينبغي ان يكون اعتراضا عليه فيما اجازه هذه العبارة ان الفقيه قاسم اختار طريقة قاضي القضاة وهو جعل
القدرة على الذات هي العلة في القدرة على الصفة وليس كذلك فانه قد اعترض طريقة قاضي القضاة بالذي ذكره المصنف قوله جاز العكس يعني
فانه لا يجب في العلل الكاشفة واعترض اصحابنا هذا انما هو يقدم حصول العكس فيها وهو وجود الحكم بعد زوال العلة كالقدرة على الذات الامر وقد رعلى الصفة قوله
لانه قد يوجد الحكم مع فقد العلة مثاله ما يقوله في قبح الفعل اذا كان ظلما ان علة قبحه كونه ضررا عاريا عن نفع الى اخره وقد يوجد
الحكم الذي هو القبح مع فقد تلك العلة كقبح العبث فان علة قبحه كونه عاريا عن غرض مثله وذلك خلف جنس تلك العلة علة اخرى اذا عرفت
هذا فاعلم ان طريقة المتقدمين اصح لانها طريقة مطردة ولا تنعكس وان كانت غير منعكسة وطريقة قاضي القضاة عكس منعكس
ولا تطرد وقياس الطرد اصح عند الاصوليين وليس كون القدرة على الذات اصلا يوجب ان يكون علة بل الواجب التعليل بما يثبت الحكم
بكونه علة ويكون العلم به اجلى والقدرة على الصفة كذلك فانه يعلم صفة الكلام وهي كونه خبرا ونحوها وان لم نعلم كونه ذاتا
ولهذا يعلم صفته من نفى كونه ذاتا وقد ذكر بعض المتاخرين طريقة بانه جرى هذه الطريقة التي سلكها المتاخرون ان يقال من قدر
على الصفة قدر على الذات لان القدرة على الذات شرط في القدرة على الصفة واذا حصل المشروط دل على حصول شرطه قياسا على الكلام
فان من قدر على صفاته قدر على ذاته قال الفقيه قاسم وهذا وان اوصل الى العلم فليس بطريقة قياس الاثبات وبل وهو ان نقول ذلك
بان يقال انما كانت القدرة على الذات شرطا في القدرة على الصفة لان ثبوت الصفة تبع لوجود الذات وقد شاركنا الاجسام الكلام في ان ثبوت
الصفات فيها تبع لوجود الذات فيجب ان يكون القدرة على جعلها على الصفات شرط ولها بالقدرة على ايجاد الذات انتهى وفي هذا التعليل
نظر لان تبعية الصفة للذات لا يقتضي اكثر من ان الصفة لا يثبت لا يصح حصولها الا بعد حصول الذات وذلك لا يوجب كون القدرة على
الصفة مشروطا بالقدرة على الذات وقد صار الجسم موجودا فلا مانع من ان يكتسبه الفاعل صفاته من دون ان يعني اذا لم يكن الغلط الا ذلك والذي
ذكره هذه الطريقة صاحب الواسطة واعترضها بعضهم بانه لا يلزم من حصول الشرط حصول المشروط لان الشرط للتاثير لكنه يجري مجرى
المؤثر وهذا الاعتراض غفل به الركة ولعله وهم فيه بانهم انما الزموا من حصول المشروط وجوب حصول الشرط اذ لو لم يحصل الشرط لم يحصل المشروط
لا العكس وانما كان يتاتى هذا الاعتراض لو جعلوا القدرة على الصفة شرطا في القدرة على الذات وههنا طريقة اخرى للشيخ ابي علي بن
خلاد ذكر مثلها واستجادها المتاخرون قال الفقيه قاسم هي احسن الطرق وهو ان يجعل عدم القدرة على الذات علة في عدم القدرة على الصفة
فيقال لمن لم يقدر على الذات لم يقدر على الصفة ودليله ان احدنا لما لم يقدر على ذات كلام الغير لم يقدر على جعله على صفة وكذلك اذا لم يقدر
على فعل الجسم لم يقدر على جعله على صفة وتسمى على اصل وفرع وعلة وحكم ويتاتى فيها قياس الطرد وقد استجاد بعض المتاخرين طريقة
التابع والمتبوع وهو جعل القدرة على الصفة تابعة للقدرة على الذات فاذا بطل المتبوع بطل التابع وكل هذه الطرق يحتمل منها ما قاله
المصنف من ان القدرة على الصفة ملازمة للقدرة على الذات قوله في حال كونه غير مقدور يعني وهو حال بقائه لانه في حال البقاء غير مقدور
لنا وللباري فيكون الدليل شاملا في حقنا وحقه وشاملا لجميع حالات الجسم الا اول وقت حدوثه ولا يثبت ذلك في حقه تعالى لانه مقدور له
فقط في تلك الحال قوله ولحوق ذلك وجوه الافعال يعني ككون الكلام امرا وخبرا وعرضا ونسبا وكون الخبر صدقا وكذبا واعلم ان هذه
الوجوه كلها تسمى وجوه الافعال وهي احكام مستحقة بالفاعل وينقسم فمنها ما هو حكم حقيقي ككون الكلام خبرا وامرا وكون الفعل
طاعة ومنها ما ليس بحقيقي وانما يسمى حكما على ضرب من التوسع ككون الفعل ظلما وعبثا لان الذي يرجع الى المعنى وهو لا يتعلق بالفاعل
ولكن اصيف كونه ظلما وعبثا الى الفاعل لانه اذا اراد جعله غير ظلم ولا عبث امكنه قوله في الاعتراض ابن الملاحمي ككون الكلام خبرا لانه
يصح الا في حال الحدوث اعلم انما كان كيفية في الصفة فهو يتبعها ولا يتجدد الا بتجددها فلا يحصل الا بحصولها فلو ثبت لابن الملاحمي
ان كون الكلام خبرا كيفية في حدوثه لكان ذلك هو العلة في استحالة حصوله حال البقاء لو قدر وجوب حصوله حال الحدوث ولم يمكن لنا ان يعكس

على الكيفية اذا لم تكن كيفية مثله لكن كونه خبرا غير كيفية كما ذكره المصنف من بعد قوله ان الحدوث كيفية في الوجود اعلم ان كيفيات الوجود كثيرة فمنها الحدوث والقدم ان الوجود لا يكون الا حدوثا او قدما ومنها الحلول فيما يستحيل وجوده لا في محل كالسواد فان حلوله كيفية في وجوده ولا يوجد على حال وكعدم الحلول في الفناء فانه لا يوجد الا على حال الا كان وجوده لا في محل كيفية في وجوده وسميت الكيفية كيفية لانها الوصف المخصص الذي يسال عنه بكيف قوله لان الكيفية لا تفارق وما هي كيفية فيه هذا الذي ذكره ظاهر فيما قد ذكرنا من الكيفيات وكذلك سائر الكيفيات ككون الصفة واجبة او جائزة فان الذاتية والمقتضاة لا تفارق واحدة منها كيفيتها وهي كونها واجبة وكذلك التي بالفاعل والمعنوية لا تفارق واحدة منها كيفيتها وهي كونها جائزة قوله لما صح وجوده الا خبرا فيه سوال وهو ان يقال الشيخ عندكم ان الحدوث كيفية في الوجود وقد تفارق الوجود فيكون على كيفية اخرى وهي القدم فكذلك يكون الخبر كيفية للكلام وان تعرى عن كونه خبرا الى كيفية اخرى من كونه امرا ونحوه وجوابنا ان الوجود وان انفك عن احد كيفيتيه فلم ينفك عنهما الا الى الاخرى فالقدم والحدوث لها كالكيفية الواحدة ولا شك في استحالة انفكاكه عنهما جملة والصوت والكلام فانه قد ينفك عن جميع هذه الوجوه من كونه امرا وخبرا وغيرهما اما الصوت فظاهر واما الكلام فانه ينفك عن القصد فلا يصح ان يجعل ما ذكر كيفيات له قوله من كونه اسود وحلوا على مذهب الخصم يعني ابا الحسين واصحابه فانهم يجعلون المدركات صفات بالفاعل كقولهم في غيرها وعند الجمهور انها ذوات لغيرها وليست بوجوه للصفة والحكم قوله ولا يلزمنا مثله على القدرة على بعض الذوات يعني بان يقال يلزمكم فمن قدر على بعض الذوات ان يقدر على سائرها فيلزم من ذلك القدرة على مقدور القدر وان يقدر على ما احتص الله بالقدرة عليه وكله محال كما الزمتم في القدرة على بعض الصفات القدرة على سائرها قوله فانا وجدنا القدرة على بعضها تلازم القدرة على البعض بحسب هذا الوجه ان يقال انا وجدنا ان القدرة على صفة من صفات الذات تلازمها القدرة على سائر صفات تلك الذات وعلمنا ذلك بطريق الاستقراء والتتبع وعلمنا ان القدرة على صفة لذات هي العلة في القدرة على سائر صفات تلك الذات لدوران الحكم عليها ثبوتا وانتفاء فالقدرة على ذات من الذوات فانا لم نجدها علة في القدرة على سائر الذوات ولا وجدنا القدرة على الذوات تلازمه بل علمنا ضرورة الفرق بين ما يتعلق بنا من الذوات وما لا يتعلق قوله لان كثرة المدافعة تحتاج الى كثرة الجهات المدافعة هي الاعتماد والمراد ان كثرة اعتمادات الجسم ربما ثبتت في حال لا يكون الا مع كثرة الجهات التي يهوي فيها ذلك الجسم فاذا هوى من شاهق فاعتماداته ومدافعته لما يقع عليه تكون اكثر من اعتماداته اذا هوى من دونه لاسيما اذا كان في هذا الجسم الذي هوى مثلا عشرة اجزاء من الثقل لازمة فانه في الوقت الثاني من هويه تتولد تلك العشرة عشرة اعتمادات مجتلبة غير باقية وفي الوقت الثالث تتولد العشرتان عشرين وتعدم احدى العشرتين المولدتين وهي المجتلبة فيكون الاعتمادات ثلاثين وفي الوقت الرابع تتولد الثلاثون ثلاثين فيكون جملة الاعتمادات اربعين وهلم جرا فيما كثرت الجهات كثرت الاعتمادات والمدافعات دما على الجهات كانت الاعتمادات اقل وفي كلام المصنف يطرق ان ان الملك يحمي وقد ان نقض تنقله لكثرة الاعتمادات ولا كلام في كثرتها عند تسكنه الواحد منا لانه لا تسكنه باعتماد يوجده مما يسكنه فيده او غيرها فيوجد فيه اعتمادات بقدر ما اوجده في يده ان الاعتماد انما يولد الاعتماد لا يولد الا ويوجد فيه سكون متولد عن الاعتماد لان الاعتماد يولده اذا منع مانع من توليده للحركة تنبيه اعلم ان من اصول الجمهور ان الاعتماد لا يمنع بنفسه وانما يمنع بموجبه وهو الكون والواقفا ذا استكن احد ناحيتها والمانع عن حركته ما تولد فيه من السكون عن الاعتماد لان المنع لا يكون الا بضد او بمجرى مجراه وليس الاعتماد بضد للحركة ولا جاز مجرى الضد مع ان الذي يجري مجرى الضد لا بد اذا كان يتعاقب ويقع على وجه كالتاليف فانه لا يمنع عن التفريق والذي هو يجري مجرى الضد له الا اذا وقع على وجه من كونه التزاقا فعرفنا ان المانع من حركة الجسم وسفله حدوث سكون فيه والكون في تلك الجهة وقد عرفت انا على منع من تسكين الساكن وتزايد السكون فلا ينافي هذا على اصله قوله اذ لله صفة الوجود والوجوه التابعة له اعلم ان مذهب الجمهور ان الوجود لا يتزايد وان الموجود لا يستحق من الوجود اكثر من صفة وسائر ان سائر الصفات وكذلك بذهبهم في الوجوه التابعة له نحو كون الكلام خبرا وذكر الشيخ الحسن في الكيفية ان كون الكلام خبرا يتزايد بتزايد المدبرية فاذا ازداد كون الكلام خبرا ازداد كثيرة يزايد كونه خبرا الا ان كل زيادة لا بد ان تؤثر في صفة ولا يجوز ان تؤثر صفات بالكثيرة تكون مزيدا في حكم واحد للكلام بكونه خبرا وقد ابطل ما قاله بان المؤثر في كونه خبرا هو

وليست الصفة التي هي مؤثرة وانما هي شرط في تأثير الفاعل وكان يلزم على قول من حكى الكلام بكونه خبرا هو الفاعل له لا الارادة ما خذ الحكيم في الكراهة
بان لا تؤثر في كون الصيغة خبرا عن زيد ويكره كونها خبرا عنه وذلك محال قوله كما لعله اعلم ان العلة لا تؤثر للذات الواحدة الا في حكم
واحد او صفة واحدة اذ لو تعدد تأثيرها ولا حاصر فقاس اصحابنا الفاعل عليها وقالوا اذا لم نعرف تأثيرها الى اكثر من صفة للذات الواحدة
فكذلك الفاعل في تأثيره في صفة الوجود للذات وفي الكلام بيته لو كان هو المؤثر فيهما قالوا ولا يقال ان الفاعل يؤثر في صفات كثيرة لذوات
كثيرة كالعلة والعلة فهلا قلتم فيها بالنظر الى ذات واحدة قالوا لان هذا فرق من غير اجتماع عنهما والا صح ذلك منه ونقول ان هذه الذوات معه
على سواء كالعلة والعلة فانها تختص بذات واحدة قوله الوجه الخامس الى اخره اعلم ان بهذا الوجه استدل على ان القدرة معنى وليس
مذهب اليه ابو الحسين ومحمود واصحابهما فانهم ذهبوا الى المرجع بها الى صحة البنية وابو الحسين المعنى ولا صفة زائدة على ذلك ورجعوا
لما فصل المصحح منه ما بعد على الآخر الى ان بنيته اصح واحسنه اختص لمعنى اصل واصح كما سيأتي وليس هذا الوجه بدليل على المعنى
فهم من اثبات الاكوان ذواتا لانهم ولو سلموا الاحتياج الى زيادة قدر يقولون بانه يحتاج اليها ليفعل بها كاينيات فان كل صفة يحتاج الى
زيادة قدرة ولهذا قلنا ان الذي يؤثر فيه احدنا هو عند الجمهور هو صفة الوجود فقط واما الذوات فهي ثابتة من قبل مع انه يحتاج في تحصيل
صفات الوجود الكثيرة الى زيادة قدر ولكنه اذا ثبت ان القدرة معنى ثبت ان الكون معنى ولو سلم ابو الحسين ان القدرة معنى سلم ذلك في
الكون ايضا قال فقصد المصنف الاستدلال بهذا الوجه على ثبوت الكون معنى ورد عليه مثل ما اورده المصنف على الوجه الذي قبله وهو انهم
يقولون يحتاج الى زيادة القدر التي هي عندهم صحة البنية ليفعل صفات كثيرة كما يقولون يحتاج الى زيادة القدر التي هي عندكم معان
ليفعل اكوانا كثيرة قوله ليفعل بها اكوانا واعتمادات التي يؤثر في حمل الثقيل الاكوان ولكن احتاجه الى فعل الاعتمادات ليولد الاكوان
لانها لا يصح منا ههنا الا متولدة عن الاعتمادات قوله لحصول كونه قادرا واحتمال المحل الموضعين نحو حصول القادرية التي كانت ثابتة
له حال تمكنه من حمل الخفيف واحتمال المحل اي محل الحمل للحمل في الموضعين اي في الثقيل والخفيف لان الثقيل يحمل الحمل كما يحمله الخفيف
قوله فكان يلزم لو اخذ الضعيف عودا صلبا الى اخره يعني ان ذلك قلتم فانه لو كان بنا في مرال الضعف ان يحرك بالعود ما يحركه الاقوى
بيده ولكن ذلك لا تأتى في كل ضعيف وقوي بل الا ان كان قوة الضعيف دون قوة الاقوى بيسير والكلام متوجه الى من هو دونه بكثير قوله
قيل من اقوى ما يستدل به على بطلان قول ابي الحسين واصحابه ان يقال اذا كنت تفعل الكون صفة فهو قبل حصوله لا شيء فان الصفة قبل حصولها
لا شيء بلا كلام فيتعلق قدرة الفاعل بها يكون اذا تعلق شيء بلا شيء ومن المحال ان يتعلق شيء بلا شيء فيكون اذن تعلق قدرة الفاعل بها
محالا فان قيل يلزم مثل هذا ورد على الجمهور في تعلق قدرة الفاعل بصفة الوجود قلنا ان قدرة الفاعل تتعلق بالذات وهي عندهم ثابتة في
العدم والمؤثر ذكر على من يعاني بها في حالة العدم فان قيل ان جعلتم القدرة متعلقة بالذات فهو باطل اذ هي عندكم غير مقدورة والمجرد
الصفة فباطل ايضا للزوم ما الزمتم من تعلق شيء بلا شيء وبالذات على الصفة فباطل كذلك لان الصفة ليست بها بعد قلنا بل نقول يتعلق بالذات
وقولكم انها غير مقدورة لا نسلم اذ المقدور المعدوم الذي يصح ايجاده وهذا حال هذه الذات فليست اخرا ان قيل قد ابطل المصنف
كل واحد من الاقسام الا وجود معنى وذلك لا يكفي في صحته ما لم يأت مع ذلك بدلالة على انه كان محتملا لوجود معنى والا فاكثر ما عرفى
استدلاله بطلان سائر الاقسام قلنا بل يكفي استدلاله على بطلان سائرها في العلم بكونه محتملا لحصل لوجود معنى لانا قد علمنا ثبوت ان
الحكم معلل ثم ذكر ما يمكن ان يعلل به وابطل كل الاقسام الا واحدا فوجب ان يقضى بتعليل الحكم به مع عدم الدليل على بطلانه والا اقتضى انقلاب
ما علم ضرورة وبادنى تأمل من اوله لا يسمى امر لا علة كان المتسم محتملا جهلا وهو محال واعلم ان القسمة التي اوردها المصنف في تعليل كونه محتملا
احدى ثلث قسم قسمة يذكر ويراد بها ابطال سائر المقسوم كما هي ياتي في نفي كونه يؤمن نشيها وقسمة يذكر ويراد بها اثبات جميع المقسوم كقسمة الموانع
بان يقسمها الى قدر وبعد ونحوها ثم يثبتها الجميع وقسمة يذكر ويراد بها تصحيح البعض وابطال البعض كهذه القسمة فانا ابطلنا فيها ابعاضا
وهو اكثر الاقسام وصححنا بعضها وهو انه يحتمل لمعنى

فصل واما الدعوى الثانية وهي ان

الاعراض محدثة فقد خالف في ذلك فرقة من الفلاسفة زعموا انها قديمة ولكنها تكمن وتظهر وانما قالوا بالكمون والظهور
لئلا يلزمهم من عدمها عدم قدمها وهو لا جرقه غير النافين لها وقد ذهب المطرفية الى ان الاكوان وغيرها لا توصف بانها

محدثة وان حدث بعد ان لم تكن على اصلهم من انه لا فاعل لها وانما حدثت بالقطعة التي وجدت الاجسام عليها قالوا ولكن يسمى حادثة وحدوثا
وقد سموا ايضا على انها التشبيه واثبات صفات قوله فقد ادعى هنا كثير من الناس الضرورة ولا كثير على انه نعلم دلالة ولا ناتي على كلام مثبتي
المعاني الا ان نعلم دلالة اذ ذواتها معلومة بالاستدلال فلا نعلم الفرع ضرورة قوله وهو حاصل فيما عبارة عنا نعني بالتحيز الذي ثبت
لاجله جواز ان يتحرك الساكن ويسكن المتحرك ويفترق المجتمع ونحوه كما نعدم ان جواز ذلك للتحيز وجب ان يكون التحيز الغائب كذلك لحصول ما
لاجله يجوز ذلك عليه قوله لم يخل الاجتماع اما ان يكون باقيا او مستقلا او متجددا وما دليل انه لا يخلو من هذه الاقسام انها قسمة دائرة بين النفي
والاثبات لانك تقول الاجتماع يتجدد والافتراق عليه لا يخلو اما ان يثبت بصفة الوجود اولا ان لم يثبت فهو المعدوم وان ثبت بصفة الوجود
فاما ان يكون في محله اولا ان كان في محله فهو الباقي فيه وان لم يكن فهو المنتقل عنه قوله لنا ان ثبت الى ان يكون الجسم مجتمعا مفترقا
دفعة واحدة الوجه في لزوم ذلك ان الاجتماع اذا كان باقيا على ما زعموا وقد ثبت انه يوجب كونه مجتمعا وانه علة له وانما يوجبه لما هو عليه في ذاته
من صفته المقتضاة وما هو عليه في ذاته حاصل بعد طريان ضده لزم ان يوجب كونه مجتمعا لحصول ما يؤثر في الايجاب وعدم وقوفه في الايجاب
على شرط اذ هو علة والعلة لا تقف على شرط وهذه الجملة تشتمل على ابحاث البحث الاول ان الاجتماع وغيره من المعاني يوجب ما يوجبه لما هو عليه
في ذاته من صفته المقتضاة والدليل على ذلك انه قد ثبت الحاجة ويبطل ان يكون لغيره من اذ لم يكن بالايجاب اولى من عدمه ولانا لو كانت المعاني توجب
بان توجد اولى من عدمها لما لا توجب وكان يلزم استمرار الايجاب في حالتي عدمه ووجوده واذا وجب لامر فهو لا يخلو اما ان يكون خارجا
عن الذات او داخلا فيها والخارج عنها ليس الا الفاعل والعلة وباطل ان يكون الحاجة للفاعل للزوم صحة ان يوجد ولا يجعله موجبا
وان يوجد ما لا يوجب فيجعله موجبا الا ان ما كان بالفاعل فهو واقف على اختياره وباطل ان يكون لعلة اذ المعنى لا يختص بالمعنى اذ لا يعقل
حلوله فيه واذا وجد في محله فليس بان يوجب ذلك الايجاب لبعض المعاني الموجودة في ذلك المحل اولى من البعض بل كان يلزم ان يوجب الايجاب
للمحل بعينه ولانه كان يلزم منه التسلسل فيحتاج هذا المعنى في كونه موجبا الى معنى للايجاب وهلم جرا فبقي ان يكون الايجاب لامر يرجع الى الذات
وباطل ان يكون لمجرد الذات للزوم الايجاب في كل ذات ولزوم ان يوجب في حالة العدم ولان الاحكام لا يجوز ان تكون ذاتية وباطل ان يكون
لاجل الصفة الذاتية للزوم الايجاب في حال العدم لحصولها في تلك الحال فان قيل ان ايجابها مشروط بالوجود قلنا قد قال اصحابنا لا يجوز
تاخر ايجابها الا اذا كان صحة الصفة او كيفية لها فاما تاثيرها في صحة الصفة المقتضاة ووجوبها الذي هو كيفية لها مشروط بالوجود
وما عدا ذلك من تاثيرها لا يشترط فيه الوجود كايجابها للمماثلة والمخالفة وصحة كون الشيء معلوما اذا ثبت ذلك فمعلوم انه لا يصح الايجاب
في حالة العدم اذ لا يصح [illegible] اليه ويلزم عليه كون الاجسام مجتمعة كلها في حال العدم لايجاب المعاني المعدومة مع عدم الاختصاص
وكونها لا متناهية وباطل ان يكون الايجاب لاجل الوجود للزوم الايجاب في كل موجود وباطل ان يكون للحدوث لمثله فلم يبق الا ان يكون
للصفة المقتضاة البحث الثاني في الدليل على ان ما عليه الافتراق في ذاته حاصل بعد طريان الاجتماع على تسليم بقائه وعدم انتفائه ويدل عليه
ما نعلمه من حصول مقتضيه وهي الصفة الذاتية وشرط اقتضائها لها وهو الوجود ولا يجوز حصول المقتضي والشرط مع تخلف المقتضى الا لمخرج
في كونه مقتضيا البحث الثالث في ان ايجاب الاجتماع وسائر العلل لا يقف على شرط سوى وجودها واختصاصها والدليل عليه ان تجويز شرط
منفصل يلزم منه تجويز ان يكون في الجسم معان كثيرة موجبة لكن لم يحصل شرطها وتجويزه يفتح باب الجهالات والتحيرات قوله لان الافتراق
هو الطارئ وله حظ الطريان واعلم ان من اصول اصحابنا ان الحادث له حظ الحدوث ومعنى ذلك انه اذا احدث سوادا في جسم فيه بياض باق
فالطارئ اغلبه ذلك السواد فانه ينفيه لان له حظ الطريان حتى لو كان في المحل عشرة اجزاء من البياض لنفاها الجزء الواحد الطارئ من السواد وذلك
لان الباقي لا حظ له في المنع حال وجود الحادث دليله ما نعلم من ان الواحد منا اذا سكن جسما فمن كانت قدرته دون قدرة المسكن له لا يمكن من تحريكه
حال التسكين فاذا رفع المسكن ما كان مسكنا له ذلك المسكن [illegible] بقاء ما كان قد فعله فيه من السكون اذ السكون من الباقيات
تاتي من الضعيف تحريكه لما كان الذي فيه من السكون حسيرا باقيا واسند لو الايضا بما ذكره المصنف من انه اذا كانت له حالة حدوث كان
اولى بالوقوع والايجاب من ضده لان حالة وجوده وقوعه من فاعله حالة ما كان باقيا فاذا ذلك ينتفي قوله ان سلمنا انه طارئ بمعنى يكون
طريانه ههنا بمعنى ظهوره بعد كمونه قوله واما الكون والظهور فيما نعقله في الاجسام يعني ان يقولوا في المعتبر يشمل ما عدا الجسم

ونحوه وانما كان غير معقول فيما عدا ذلك لان الكون حقيقه اخفا المتحيز بعد ان كان ظاهرا وحقيقه الظهور ان يبدو المتحيز بعد ان كان
خافيا لان القول بالكمون ههنا اساس ما لا طريق الى وذلك لا يجوز قوله لما كان الى وجود ها طريق يعني ان الطريق الى الحصول
موجبا حول ما هو المعقول من انه يفرغ جهه ويشغل اخرى يعني ولا يعقل من معنى الانتقال غير هذا وان ضعفه اهل اللغه الا ما هو حقيقته
وما يفرغ جهه ويشغل اخرى لتشمل ما استعمل من مكان الى مكان ومن فراغ الى فراغ فهو اولى مما قاله الشيخ الامام انه يفرغ مكانا ويشغل
مكانا قوله والا لم يصح اجتماع الاعراض الكثيره في المحل الواحد يعني لا استحاله التداخل في المتحيزات فانا نعلم ضروره استحاله ان يكون
المتحيزات في جهه واحده او مكان واحد ومعلوم ان كثيرا من الاعراض يوجد في المحل الواحد كالاعراض التي في حبه الرمان من لون وكون
وطعم ورايحه وما الف واعتماد ورطوبه فان هذه حاصله في كل جزء منها قوله وكان يجب ان يكا ثف ويتعاظم ازدياد الاعراض وذلك
بان يمتنع هناك تكاثف كان الاجسام كذلك لما كانت متحيزه وما يبطل به تجويز الاجتماع وحده انه يلزم منه ان تكون مجتمعا ومفترقا
فيودي الى التسلسل قوله ولان حلول العرض في المحل معنى كيفيه في وجوده المتكلمون يذهبون الى ان كل معنى وجد في محل فانه لا يصح
ان يحل في غيره لا قبل وجوده ولا بعده وكذلك ما كان من الاجناس يصح حلوله ووجوده لا في محل كالاراده فما صح من افرادها
ان يوجد في محل استحال ان يوجد لا في محل مع استحاله ان يوجد في محل غيره لذلك المحل المعين وما صح ان يوجد لا في محل استحال ان يوجد
في محل والدليل له التي ذكرها المصنف من ان ما يحل محلا لو جاز حلوله في غيره الى اخرها قوله لما يتبين من انه لا يحل الذات كالصفه الى آخره
بمعنى ان ليس حلوله في المحل صفه له فكيف يكون كما تقدم والجواب انه لا فرق بين الصفه والوجه والمفارقه فلا يحل الذات كالصفه
او وجه او معارقه الا من يعتبر على تلك الذات والحلول وان لم يكن صفه للحال فانه وجه يقع عليه ومفارقه يفارق بها تلك الذات ما
لم يحل فيها والدليل على ذلك ما تقدم فانه يمكن طرده في جميع ما تقدم ذكره قوله ولانه ليس بان يوجد حلوله في محل اولى من غيره بهذا
الوجه لا يتصور الا في ابطال ان يحل في محل بعد ان كان حالا في غيره لمعنى وتخصيصه ان يقال هذا المعنى الذي قيل بانه يوجب حلوله في
محل غير محله الذي هو فيه لا يخلو اما ان يحل محله فليس بان يوجب انتقاله الى بعضها اولى من الاخر او يحل في المحل الذي يوجب انتقاله
اليه فليس بان يوجب انتقاله الى محله اولى من غيره من المعاني التي في المحال الا لاختصاص له به دونها قوله وعلى الجمله فاما ان يكون
الانتقال على سبيل الجواز او الوجوب وكلاهما باطل اما على سبيل الجواز فهو ما كان بالفاعل او العله وقد تقدم ابطال ذلك واما على سبيل
الوجوب فالذي يدل على بطلانه ان الذي يجب لا يكون الا للذات او لصفتها فكان يلزم منه ان يكون منتقلا مستمرا والا يلبث في محل واحد وقتين
فصاعدا المحصور ما يوجب انتقاله في سائر الاوقات وذلك محال ويلزم ان يكون منتقلا حاله العدم قوله وكلاهما باطل كما سابين يعني من ان
القدم لا يجوز ان يكون موجبا بالفاعل ولا العله قوله الوجه الثاني ان العدم بالباقي والكلام من هذا الوجه يقع في ثلث فوايد الفايده
الاولى في حقيقه الباقي وبان القديم باق اما حقيقته فالباقي ما استمر له في الوجود وقتان فصاعدا او ما يجري مجرى الوقتين وقلنا
ما يجري مجرى الوقتين لان القديم هو فيما لم يزل باق وان لم يكن ثم وقت المرجح به الى حركات الفلك لكنه يجري مجرى الوقت وبيان تحقق
الوقت في فصل الاجال ان شاء الله و اما الدليل على ان القديم باق فلان المرجح بالعدم الى حصول الوجود في الازل واستمراره وعدم
تجدده وذلك هو معنى البقا الفايده الثانيه ان الباقي لا يبقى الا بنفسه او ما يجري مجراه واعلم اولا ان الذي يجري مجرى الضد هو ما ينفي غيره لا
لتضاد بينهما وتعاكس في صفتيهما بل لمشابهه احتاج اليه كما نقوله في الا فتراق فانه يجري مجرى الضد لما احتاج الى الجاور وهو التاليف
لما كان ينفي التجاور ينفيه ينفي التاليف وكذلك فهو يجري مجرى الضد لما احتاج الى البنيه كالحيوه والعلم والقدره لنفيه ما احتاج اليه
وكذلك الفنا فانه يجري مجرى الضد لما احتاج الى المحل من المعاني لنفيه ما تحتاج اليه وانما سمي ما هذه صفته بالحارى مجرى الضد لانه
اشبه الضد من وجه ولم يشبهه من اخر فاشبهه من حيث انه ينفي كما ينفي الضد ولم يشبهه من حيث انه لم يتعاكس في الصفه فانه لولا نفيه لما يحتاج
اليه لصح اجتماعهما والدليل على ان الباقي لا ينتفي الا بضد او ما يجري مجراه ما ذكره المصنف قوله لانه اذا انتفى مع جواز انه ينفي خرج
بعوله مع جواز ان ينفي ما ينفي لكونه ما الا ينفي ما ينبه لا يحتاج في انتفائه الى امر لانه ينفي على جهه الوجوب ولا يصح يتخلل انتفائه
كالاشيا الى قوله لم يكن بان من امر يعني كما تقدم في اثبات الاعراض فاما الحال كالحال قوله ولا اختيار للفاعل في ذلك لعدم اختياره

مركز الحلول او لا غيره او صار الحلول الذي يقع
انتقاله اليها عليس لو انه ملا الكون بان يوجد انتقاله مع

ظاهر فان احدنا اذا وجد لو ثام اراد اسقاه ودعاه الداعي الى ذلك فانه لا يصح اسقاه ما لم يفعل ضده الفايدة الثالثة ان القدم
لا ضد له ولا ما جرى مجراه ودليله ما ذكره المصنف قوله وقد ثبت ان العدم صفة مقتضاه يعني ثبت قبله وسياتي في موضع وان
لم يكن ذكره قوله ان التضاد من احكام الصفة المقتضاه الدليل على انه من احكامها يجري الكلام فيه على قريب من الكلام في الدليل على ان الادراك
من احكامها فقس عليه قوله وان يكون هذا الضد معدوما لما هو عليه في ذاته وفي ذلك بطلان ما مر في نفي القدم فيه اسئلة منها الاول
ان العدم على راي ابي علي صفة ذاتية فلا يجب المعاكسة فيها اذ لا حال الا في الصفة المقتضاه والجواب انه بني ذلك على راي ابي هاشم والذي
صححه هو وغيره ولو سلم فان الضدين لا بد ان يتعاكسا في الصفة الذاتية كتعاكسهما في المقتضاه اذ لو تعاكسا فيها لم يتعاكسا في المقتضاه
السؤال الثاني سلمنا لزوم التعاكس في الذاتية والمقتضاه ووجوب التعاكس هنا في القدم فان العدم ليس بصفة اصلا فضلا عن ان
يكون ذاتية او مقتضاه لان المرجع به الى النفي وهو زوال صفة الوجود والجواب انه اذا سلم ذلك اتضح بطلان كلامكم لانه
يلزم ما ذكرنا وكونه صفة وليس بصفة وان يكون ذاتية او مقتضاه لانه في مقابلة الوجود الذي هو صفة ذاتية او مقتضاه
فمن حق ما يقابله من الاوصاف ويضاده ان يكون ذاتيا او مقتضى السؤال الثالث لا نسلم ان في ذلك بطلان ما نحن فيه في نفي العدم بل يثبت المضادة
وان كان معدوما لذاته والجواب ان ذلك لا يصح لعدم الطريق الى منا فانه في حالة عدمه بل الى ثبوته اذ لا طريق اليه فانه يلزم من
ذلك ان يعود العدم معدوما ما لم يبق هذه الصفة ويخرج ذلك الضد الى الوجود ولو ثبت وصح المنافاة والحال ما ذكرتم لكن احدهما ان
يفني الاخر او يحصل العكس فاذا لا يجوز ثباته لانه لو ثبت لزم منه احد باطلين اما المنافاة وذلك باطل لما يعدم انتفاؤه او عدم المنافاة وذلك
يبطل كونه ضدا اذ قد حصل العدم وهذا الضد المعدوم لذاته على ما هما عليه من الصفات التي يتعاكسان لاجلها واختص كل واحد بالاخر
غاية ما يمكن من الاختصاص ولزم من ذلك وقوع المنافاة قوله فلان العدم لا يحتاج في وجوده الى شي الدليل على ذلك ان هذا المحتاج اليه
ان كان محدثا ما بطل حاجة العدم في وجوده اليه لانه يقتضي الا يوجد الا بوجود ما يحتاج اليه وذلك المحتاج اليه محدث فيوجد حدوثه
وان كان المحتاج اليه قديما فليس احدهما بان يحتاج الى الاخر اولى من العكس من تمام الاستدلال بهذا الوجه ان يقال فاذا ثبت ان العدم لا شي ولا
معدوم وقد ثبت عدم الاكوان بطل ان يكون قديمه واذا لم يكن قديمه كان محدثه قوله الوجه الثالث ان القدم عدم لذاته فيه سؤال وهو ان يقال
ان مجرد العدم ليس بصفة وان سلمنا كونه صفة فليست ذاتية بل مقتضاه كما قدمنا انفا والجواب ان العدم قد صار معناه متضمنا لمعنى الصفة
لانه ثبوت الوجود للموجود فيما لم يزل اما الجواب عن الثاني فبان يقول اما على مذهب ابي علي فلا كلام لانه يقول العدم صفة من صفات الذات
واما على مذهب ابي هاشم ومن تبعه فهو وان لم يكن صفة ذاتية فهو مقتضى عنها وموجب عما يرجع الى الذات والمقصود هو ابطال ان يكون
لامر خارج عنها قوله ان يتقدم على فعله كان الاولى ان يقال يتقدم على ما يوثر فيه لان العدم لا يوصف بانه فعل ولو قدرناه بالفاعل
قوله الا اذا كان قادرا على تلك الذات يعني ذات العدم غير مقدور لان المعدوم المقدور الذي يصح وجوده ولو كان له حالة عدم
لم يكن قديما قوله وفي ذلك استغناؤه عنها الوجه فلا يتفق الى اثباتها طريق الوجه في استغنائه عنها ان حاجة المعلول الى العلة لا يكون
الا مع جوازه وثبوته بعد ان لم يثبت والحالة واحدة والشرط واحد فاذا حصلت الصفة في الازل فقد خرجت عن الحصول مع الجواز لان ما
ثبت في الازل فهو واجب الثبوت وكذلك فلا يدل عليها الا بما لا يدل الا مع جوازه يسقل الجواز والحالة واحدة والشرط واحد ومع عدم دلالتها عليها
لا يتفق الى ثبوتها طريق قوله وفي ذلك وجوب معلولها يعني في الازل ومع وجوبه في الازل يثبت استغناؤه عنها كما تقدم في العلة القديمة
قوله ولانها باسرها لا امر يخصها حال دون حال وقيل ان هذا ايراد الا دلالة على ان الذات لا يجوز خروجها عن صفتها الذاتية وتخرجه
ان الصفة الثابتة لا لامر وما ثبت لا لامر لا يصح اختصاص حصوله بوقت دون وقت لان التخصيص من غير مخصص محال فيجب ثبوته
واستمراره في سائر الاوقات قيل وما يرجع الى هذا الدليل فللمعترض فيه مجال قوله وكما لا يزايلها معلولها كذلك لا يزايل الذات صفتها
ما لوا والقياس في معلول العلة وصفة الذات يكون بطريق الاولى فيقال اذا كان معلول العلة الذي هو صفة جائزة موجبة لا يزول
ما دامت الذات التي هي علة فيه ثابتة فالاولى بذلك الصفة الواجبة عن الموجبة والجامع بينهما ما ذكره من عدم افتقارها الى غير الذات
والعلة وافتقار الصفة الذاتية الى الذات من حيث ان الصفة فيهما ما ذكره من حيث لا يجوز ان يثبت الا للذات ولا يجوز استقلالها بنفسها

الا مع حصولها

لا بحاجة المعلول الى العلة قوله ولتحقيق هذه الجملة اى القول بان القديم لا يجوز خروجه عن القدم الذى هو صفة ذاتية او ان
الذات على سبيل الجملة لا تخرج عن صفة ذاتها قوله لان فى ذلك خروجه عن صحة كونه معلوما الوجه فى ذلك ان صحة كون الشى معلوما
من احكام الصفة الذاتية فاذا زال ما توجبه زالت الا انه ان التزم خروج الذات عن صفتها الذاتية فهو يلتزم خروجها عن صحة كونها
معلومة وان كان خروجها عن صحة كونها معلومة اوضح فى البطلان لان فى ذلك خروجها عن حقيقة الذات قوله فيودى الى اجتماع صفتين
ذاتيتين يعنى اذا قيل ان هذه الصفة التى خرج اليها استحقها قبل خروجه عن تلك او يستحقها على حد استحقاق تلك وفى حال استحقاقها
ولكن يقال وما المانع من ذلك والجواب ان تلك الصفة الذاتية ان كانت مماثلة لتلك الصفة الاخرى التى فرضنا الكلام فى خروجه عنها لزم ان يكون
مماثلا لنفسه لحصوله على ما لو حصل عليه غيره لماثله وان كانت مخالفة لها لزم ان يكون مخالفا لنفسه لحصوله على ما لو حصل عليه غيره
لخالفه وكون الشى مماثلا لنفسه او مخالفا لها محال وسياتى تحقيق ذلك فى مسئلة الصفة لا خفى قوله وذلك يبطل كونها ذاتية يعنى
تجددها لان تجدد الصفة الذاتية لا يجوز لان الصفة الذاتية لو تجددت لكانت اما ان تتجدد لا لامر او لامر وباطل ان يكون تجددها لا
لامر لانها لو تجددت لا لامر لم يكن بان تتجدد اولى من ان لا تتجدد ولا بان تتجدد فى وقت اولى من غيره وباطل ان يكون تجددها لامر لانه اما
ان يكون الذات او غيرها وباطل ان تجددها للذات لانه كان يجب ان تكون ثابتة لها لا لاجل اختصاصها بهذه الصفة وباطل ان يكون لامر خارج
لان ذلك يبطل كونها ذاتية اذ معنى كونها ذاتية انها لا تحتاج فى ثبوتها الى امر خارج عن الذات قوله اذا ثبت هذا يعنى ان العدم صفة ذاتية
وكذلك اذا كان صفة مقتضاة كصفة تجردها عن الذاتية فانه لا فرق قوله فيلزم اذا طرى عليها الضد يعنى لو قدرنا ان لها ضدا فانه
وان لم يثبت ذلك فان التقدير ههنا يقوم مقام التحقيق قوله ان يبقيها من حيث هى متماثلة ولا ينفيها من حيث هى مختلفة وقد تقدم ان الضد
لا ينفى المختلف واما اللزوم نفيها من حيث هى متماثلة فلانا نعلم ان السواد اذا طرى على محل فيه اجزاء كثيرة من البياض فانه ينفيها لما كانت
متماثلة اذا ثبت هذا فمعنى منافاته لها انه يخرجها من الوجود الى العدم ومعنى عدم منافاته لها انه لا يوثر فى وجودها فلا ينفيه فكان يلزم
ما ذكره من كونها معدومة موجودة دفعة واحدة وكون الشى موجودا معدوما فى حالة واحدة محال **تنبيه** اذا تقرر لك ما
تقدم من الادلة ان الاكوان بل الاعراض الطارئة فى الكل واحدة غير قديمة وجب ان يكون محدثة لانها قسمة دائرة بين نفى واثبات
فلا يجوز دخول متوسط بينها وبيانه انك تقول الاعراض اما ان يكون لوجودها اول او لا ان لم يكن لوجودها اول فهى القديمة وان
كان لوجودها اول فهى المحدثة وهذه قسمة صحيحة ولا يجوز فى الصحيح قسمة الاقل والاكثر والمساوى لجواز ان تقول هذا العدد لا يخلو
اما ان يكون اقل من هذا العدد او اكثر منه او مساويا له وكذلك قولك هذه الذات اما ان يكون موجودة قبل هذه او بعدها او معها فاما
القسمة الدائرة بين اثباتين كقولك زيد اما فى المسجد او فى الدار فانه يمكن دخول متوسط فهى غير صحيحة لجواز ان يكون فى السوق وغيره فانه
يمكن دخول متوسط **تنبيه** اخر ما تقدم من حكاية قول المطرفية يدل على بطلانه وجوه احدها انهم اذا اسلموا حصولها بعد ان
لم يكن فذلك معنى كونها محدثة فقولهم ليست محدثة مناقضة وكذلك وصفهم لها بانها حادثة غير محدثة لان معناهما واحد ومنها
انهم اذا اسندوه على انها صفات وليست بذوات على ما حكاه عنهم بعض اصحابنا فذلك اصل قد تقدم بطلانه فى الدعوى الاولى ومنها
انهم بنوه على ما لا يعقل من القول بالفطرة وهو كالقول بالطبع

فصل واما الدعوى الثالثة وهى ان الجسم

لم يخل من الاعراض المحدثة الى اخره قوله ضرب غير باق فيجوز خلو الجسم عنه بعد حال يعنى قبل وجوده فيه وبعد وجوده وقد
ذهب من خالف فى الدعوى الثالثة الى انه لا يجوز خلو الجسم من الاعراض كلها بل هى موجودة فيه فما ظهر اوجبه وما لم يظهر اوجب
وذهب ابو على وابو القسم والاشعرية الى انه لا يخلو الجوهر مما يحتمله او من ضده فان لم يكن له ضد لم يخل منه اصلا واما من خالف فى هذه الدعوى
فقد ذهبوا الى جواز خلو الجسم من جميع الاعراض والمراد بالذى لا يبقى كالاعتماد والصوت والالم ونحوها فاما كلام اهل الكمون والظهور فقد
تقدم بطلانه وهو مبنى على قدمها واما قول ابى على ومن تابعه فهو ابين واوضح البطلان لانا نعلم خلو كثير من المحال من الصوت
مع ان مذهبهم بعضهم انه لا يخلو المحل عنه وقتا واحدا وكذلك نعلم خلو المحال عن كثير من المتضادات قوله وضرب باق فيجوز
خلو الجسم عنه الى اخره مثاله اللون فانه يجوز ان لا يوجد الله تعالى فى الجسم الذى خلقه لونا فقد جاز خلو ذلك الجسم عن اللون

مطلقا واذا وجد فيه سواد مثلا لم يخل ذلك الجسم عن جنس من اجناس اللون وان جاز خلوه من السواد وذلك لان اللون الذي
وجد فيه باق والباقي لا ينتفي الا بضد او ما يجري مجراه على ما تقدم وضده من نوعه فان الذي ينفي السواد اما بياض او حمرة او
نحوهما وهما وغيرهما ما ينفيه من جنس اللون فان قيل هلا خلا عن الباقي بعد وجوده فيه وعن جنسه بان ينفى بما يجري مجرى
الضد فقد اجيز انتفا الباقي بذلك قلنا اما الباقيات التي لا يوجد في الاحاد كالتاليف والحيوة والقدرة فتنتفي انتفاها بما يجري
مجرى الضد وخروج الجسم عنها لا الى ما هو من جنسها فانه لا ضد لها لا من جنسها ولا من غير جنسها واما التي يوجد في الاحاد
ولا يحتاج الى اكثر من حيز في وجودها كاللون والطعم ونحوهما فليس الذي يجري مجرى الضد لها الا الفنا لنفسها لحاج اليه من الحكا
وهو لا ينفيها الا مع نفيه للجسم وكلامنا هو في حال بقا الجسم فقد ثبت انه لا يخلو عنها بعد وجودها فيه اذا عرفت هذا فالاولى
ان يقال الاعراض ينقسم الى ثلثة اقسام قسم يجوز خلو الجسم عنه مطلقا وهو ما لا ينفى او ينفى ولا ضد له قبل وجوده وقسم لا
يجوز خلوه عنه مطلقا وهو الاكوان وقسم يجوز خلوه عنه قبل وجوده فيه ولا يجوز بعد وجوده فيه ان يخلو عنه الا الى
جنسه وهو ما ينفى ولا ينفى الا بضد كالالوان قوله لا لامر يرجع الى الجسم يعني فلا يكون كاستحالة خلوه عن الاكوان فانه
لامر يرجع اليه وهو كونه متحيزا بالكون قوله وان امكن ان يسند لانه غير خال وقت الجسم المصمت عما يدل على ما عدا الكون المطلق
من الاكوان وذلك هو الكون الواقع في الوقت الثاني وهو اما حركة بان ينتقل الجوهر في الوقت التالي من وجوده او سكون بان يبقى
في تلك الجهة وهو ينقسم للكون المطلق الا انه في الثاني يسمى كونا قوله لانه لم يسبقه الا بوقت واحد يعني ولو كان الجسم قد يا لوجب
ان يتقدم على هذا الكون المحدث الحاصل في ثاني حال وجوده بالاوقات هناك اوقات لكانت بلا نهاية ولانه اذا لم يسبقه الا بوقت
فقد صار يمكن الاشارة الى وقت وجوده وحدث فذلك يبطل قدمه قوله لان الجسم لا يحصل الا في محاذاة اعلم ان الجهة والمحاذاة
والحيز في اصطلاح المتكلمين بمعنى واحد والمرجع بها الى الفراغ قوله ولجامع التحيز فهما عبارتان يعني مقول اما وجب حصول
هذا الجسم الحاصل في جهة لتحيزه والتحيز عبارة عن صحة حصوله في الجهة وانطار ان يكون لغير التحيز لا قسام على نحو ما
مضى في نظائره قوله وسوا حصل الحدوث او حال البقا يعني الكون المطلق بالنسبة الى الاجتماع والافتراق فانه مطلق فيما لم يوجد غير
ذلك الجوهر فاذا قدرنا ان الله لو خلق جوهرا واحدا فقط وبقي ذلك الجوهر او فنا الا شي معه من الجواهر فان الذي يوجد فيه من الاكوان
سوا انتقل في الجهات او بقي في جهة واحدة مطلق بالنسبة الى الاجتماع والافتراق بمعنى انه لا يسمى اجتماعا ولا افتراقا حتى يوجد
غيره فان ضامه ذلك الغير فالكون الذي فيه حينئذ اجتماع وان باينه فافتراق وخلاف المطلق بالنسبة الى الحركة والسكون فانه
لا يسمى مطلقا الا حال الحدوث وفي الوقت الثاني ان بقي في جهته تلك فسكون وان انتقل عنها فحركة قوله لو جاز خلوه عن الاكوان فيما مضى
من الزمان لجاز الان اعلم انه يحتاج الى ان يزاد بعد ذلك بان يبقى على ما كان عليه من الخلو ليتم ذلك بدلالة ان الجسم واللون يجوز عندكم
خلوه عن اللون فيما مضى ولا يجوز خلوه عنه الان ومع تلك الزيادة يسقط الاعتراض فان اللون وان لم يجز خلو الجسم عنه الان فهو
يجوز بان يبقى على ما كان عليه من الخلو فكان يلزم جواز وجود جسم لا كون فيه بان يبقى على ما كان عليه من الخلو عن الكون ومعلوم خلافه
قوله لم يتقدم عليه الا بمقدور الزمان يعني انه لم يعتبر المكان كما هو مذكور في بعض كتب هذا الفن والجواب ان مقدور الزمان عليه يتفق
واما خلاف في المكان فانه غير متفق واذا قال لم يتقدم عليه الا بمقدور الزمان والمكان فقد قطع بالخلاف في المكان عليه من اعلام باثر
المكان في تغير احوال الجسم الظاهر من عدم ثابت الزمان ولهذا وقع الخلاف في الزمان دون المكان واعلم ان هذا الدليل لا يتم الا مع
العلم بان الجسم لا يوجد الا متحيزا وان تحيزه غير متجدد كما ذكره المصنف واما مع تقدير وجوده غير متحيز كما ذهب اليه المخالفون في
كلامه عليه وله ان يقول بل يتقدم عليه بغير الزمان وهو التحيز فانه قد كان غير متحيز فلم يصح حلول الاكوان فيه وبعد تحيزه
خلقه كما هو مذهبهم لكن سيأتي بطلان وجود الجسم غير متحيز قوله وما يجب للجسم او يجوز او يستحيل بيان ما يحل له اللون في جهة فانه
لما كان لا يوجد الا متحيزا او لا يكون متحيزا الا وهو كاين في جهة ولا يكون كاينا في جهة الا يكون كاينا واحاله في كلام فقد ومثال ما
يجوز عليه التنقل فانه يجوز عليه في وقت ان ينتقل من الجهة التي هو فيها اذ ليس كونه فيها لما هو عليه في ذاته ولا حاجة له الى

غيرها اذ ليس لاحد ترجع الى ذاته وما لا يستحيل عليه كونه كائنا في جهتين في وقت واحد فهذه الامثلة المذكورة لا يعتبر وجوبها ولا جوازها ولا استحالتها لاحد من الازمنة ولا الاحوال والامكنة فان قيل لم لم ينقل المصنف ما يكون وجوبه وجوازه واستحالته لا حقا الى الذات على ما ذكره غيره ولم اختار دون ذلك مما يكون وجوبه وجوازه واستحالته مما لا ترجع الى الذات كوجوب كوننا مدركين عند كوننا احيا وجواز كوننا عالمين عند ذلك واستحالة كوننا عالمين وجاهلين دفعة واحدة فان المرور الزمان واختلاف المكان اثرا فيه لما لم يكن وجوبه وجوازه واستحالته للذات بل لكونه حيا فلولا كونه حيا مع الشرائط لم يجب كونه مدركا ولولا كونه حيا لم يجز كونه عالما ولا يستحيل كونه عالما جاهلا في وقت واحد الا لمعنى لا لغيره قلنا ترك ذلك لوجهين احدهما ان كونه كائنا وجواز سكونه واستحالة كونه في جهتين ليس براجع الى الذات اما استحالة كونه في الجهتين فهي راجعة الى استحالة اجتماع الضدين واما وجوب كونه كائنا فهو راجع الى وجود الكون وان كان ذلك بطريقة التضمين واما جواز السكون فهو وان كان لاجل التحيز فانه لا يطلق عليه انه راجع الى الذات وان كان ذلك الوجوب والجواز والاستحالة لما لم يكن راجعة الى الذات ولا حاجة الى هذا الاحتراز لانه لم يؤثر في زوال ذلك الوجوب والجواز والاستحالة مرور الزمان فانه لا تاثير له في شيء من ذلك واما الذي اثر في زوالها زوال كونه حيا فان بزواله يزول الاحكام المذكورة لا مرور الزمان فعرفت حينئذ عدم الحاجة الى هذا الاختراز قوله وكيف يتحرك ما لم يكن ساكنا كان الاولى ان يقال وكيف يتحرك ما لم يكن كائنا من قبل في جهة لان الحركة هي الانتقال من جهة الى جهة فان احترز به ما لم يكن ساكنا جاز فانه لو خلق جوهر ثم نقله في الوقت الثاني الى جهة ثانية فانه قد صار متحركا بعد ان لم يكن ساكنا وكذلك لو نقل احدنا جوهرا الى جهة ثم نقله في الوقت الثاني الى اخرى فقد صار في هذا الوقت متحركا بعد ان لم يكن ساكنا بل بعد ان كان متحركا وكذلك فقد يكون ساكنا بعد ان لم يكن متحركا بان يخلق الله جوهرا ويبقى في جهته بلكنات لا ينقله فانه يصير في الوقت الثاني ساكنا بعد ان لم يكن متحركا ولكنه يبنا على العبارة قوله واعلم ان هذا الدليل مبني على ان التحيز ليس بمحدد وسيضح الماكان مبنيا على ذلك لانه لو صح وجوده غير متحيز لكان للخصم ان يقول قد كان الجسم فيما لم يزل غير متحيز ثم لما تحيز وجد فيه الكون وذلك الكون الذي وجد فيه اول اوقات تحيزه عندي هو الكون المطلق الذي يوجد فيه عند حدوثه عندكم فلو ثبت انه غير متحيز بطل ذلك ولا كلام فيه لكن في مقدرات الجسم لا يوجد الا متحيزا لانه مع وجوده يكون قد حصل مقتضى التحيز وهي الجوهرية وشرط اقتضائها له وهو الوجود فلا بد من حصوله وسياتي ايضاحه في فصل الصفات والحاصل ان هذه الدعوى مبنية على ان الاجسام لا توجد غير متحيزة والا فلو سلمنا لهم انها توجد غير متحيزة لسلمنا لهم انفكاكها من الاكوان ولو سلموا انها لا توجد غير متحيزة لسلموا انها لا تنفك عنها ولم يحد وابدا من تسليم ذلك فيعود الخلاف الى [illegible] قوله وانهما حاصلان في جهتين [illegible] مع عدم القول بتحيزهما فالخصم لا يسلم ذلك والجواز باحد وجهين اما ان يكون الخصم عدو من مذهبهم انهما في جهتين قبل تحيزهما فالزمهم على ذلك ملازمة الكون لهما اذ لا يكون الشي في جهة على وجه الاستقلال الا اذا كان بايا فيها ولا يكون كائنا فيها الا بكون واما ان يكون مواخذا لهم بتسميتهم حقيقي وان لم يكونا عندهم متحيزين لان الجسم لا يكون الا في جهة اذ الجهة من خواصه قوله وان من اصولهم ان الجزء يتجزا اعلم ان مذهب الفلاسفة والنظام ان الجزء يتجزا بمعنى انه لا ينتهي فيه الحال الى ان يصح تجزئه فيها الى ما لا يتناهى وان كان من اصحابنا من يظن بعض الفلاسفة انهم لا يقولون بتجزئه لخرجان مقالاتهم دون ان يصرح بذلك والمصرحون بتجزئه منهم من قال يتجزا بالفعل بمعنى انه في ذاته غير متناه في العدد ومنهم من قال يتجزا بالقوة بمعنى انه كان شيئا واحدا فانه يصح من الفاعل ان يجعله اشيا كثيرة قال الشيخ ابن متويه وتعدى قائل هذا القول الا ان يكون معتقدا انه ان اجزاء لا نهاية فيصح قوله والقول الاول سواء وجه ما قاله رحمه الله انه اذا اجاز وافق الفاعل ان يجعله اشيا كثيرة فانه لا يصح ذلك الا اذا كانت الجزئية له في ذاته ومما يطلق اصحابنا كلام اهل الهيولى والصورة ان الحلول كيفية في الوجود وكيفية الوجود تلازمه كما ان كيفية كل صفة ملازمة لها وكيف يصح وجودها في الازل عندهم وتاخر الحلول عنه فان حلول احداهما في الاخرى اما ان يكون على سبيل الوجوب فيلزمهم ملازمته للوجود لانه اما ان يكون للذات او لصفتها ومع كونه كذلك لتحسن الصورة ما حل الهيولى اولى من العكس لاشتراكهما في الذاتية والمقتضاة واستوائهما فيهما او على سبيل الجواز فهو اما بالفاعل

كان

وهو

وهو باطل اذ لا تأثير له في الحلول ويلزم منه ان يكون قادرًا على ذاتيهما اذ لا يقدر على حكم لذات مجرد من معنى الا من قدر عليها
فلزم كون وجود الصورة بالفاعل وهي عندهم اما علة او معلولة فلا تختص او موجودة فلا اختصاص لها بالمو
جب حلولها دون الهيولى اذ لا تختص بها الا اذا حلتها ولا تحلها الا مع تجردها ولا تتجرد الا بعد ان تحل الهيولى فيؤدي الى
التوقف ايضًا بالنسبة الى الصورة والهيولى على سواء فلم يكن بان يوجب حلول احداهما في الاخرى اولى من العكس فصل واما

الدعوى الرابعة

وهي ان ما لم يخل من الحادث فهو محدث والخلاف فيها من ثلاث جهات قوله قال ابو رشيد العلم
بالرابعة ضروري مطلقًا يعني سواء قيل فيها ما لم يخل عن حادث معين ولم يتقدمه فهو محدث مثله او قيل ما لم يخل من الحادث فهو
محدث على شمول الجملة من غير اشارة الى الاكوان ولا الصفات القادرة عنها وان كانت حاصلة في ذلك لان الاجسام لم تخل عنهما وقد
حكى قوله هذا عن الحاكم صاحب الجلاد والفقيه حميد وابن الملاحمي وصاحب الاكليل قوله وقال القاضي الى اخره اعلم ان مذهب القاضي انه لا مرية
انه اذا كانت صورة هذه الدعوى ما لم يخل من حادث معين ولم يتقدمه فهو محدث مثله فهي ضرورية قطعًا وسواء يكون وفاقه وفي
المحيط ما يقضي بانها استدلالية في هذه الصورة الا انه اعلم ثبوت ذلك المعين وحدوثه وعدم الخلو منه ضرورة فهي حينئذ ضرورية كما
اشار اليه المصنف اخرًا في هذه الجملة قال القاضي وبلا مرية وان كانت الصورة ان الجسم اذا لم يخل من المحدث ولم يتقدمه وجب ان يكون محدثًا
فهي استدلالية اذ لو كانت ضرورية لم يخالف فيها ابن الراوندي وهو بالغ واحتجاب ابن الراوندي ومن معه لا بد ان يعتقدوا في واجد
منها انه قديم والا لم يتصور خلافهم وههنا صورة اخرى لهذه الدعوى وهو ان يقال الاجسام لم تخل من هذه الاكوان ولم تتقدمها
فيجب ان يكون محدثة قيل فهذه يكون استدلالية اتفاقًا لتوقفها على ثبوت الاكوان وحدوثها وان الجسم لم يخل منها وكلها استدلالية
وما يوقف على الاستدلالي فهو مثله وقد اشار اليه المصنف ايضًا قوله زعم ابن الراوندي وبعض الفلاسفة الى اخره تحقيق مقالتهم
انهم قالوا ان الاجسام لم تخل من حادث وقبل الحادث حادث الى ما لا اول له والجسم وان قارن جملة هذه الحوادث فلا اول لها فكذلك لا اول
له فكان قديمًا مسئلة اعلم ان الفلاسفة لما نفوا الصانع المختار وقالوا بقدم العالم وكان هذا الدليل المبني على هذه
الدعاوي ابلغ دلالة اهل الاسلام على حدوث العالم وثبوت الصانع المختار حمل الفلاسفة الحال في ابطاله بكل حيلة وتدخلوا له
من كل مدخل وافترقوا في المخالفة في هذه الدعاوي الاربع وتقسموه لانه متى بطل بين اقسامه احداها بطل الدليل لابتنائه على كل
واحد منها فخالف بعضهم في الاولى واستغنى بعض عن خلافهم في الثانية واستغنى بعض منهم جملة وافقه في الاولى
في الثالثة واستغنى بعض عن الجمع في الرابعة فخرج منهم والحاد في الدين وبالجملة انهم توره ولو كره
المشركون وما احدهم بقوله قل هل ننبئكم بالاخسرين اعمالا الذين ضل سعيهم في الحيوة الدنيا وهم يحسبون انهم يحسنون صنعًا قوله فن
فرضنا وجوده معها او بعدها بان احللت بقسم بالنسبة فهو ان يكون وجوده قبلها والجواب لا اخلال مع بنائه على ان الجسم لم يخل من
المحدثات ولو كان وجوده قبلها لكان خاليًا عنها وكلامه مبني على عدم الخلو الثابت بالدلالة قوله لانه اذا كانت كل واحد من هذه
الحوادث له ما قبل يعني لما تقرر من ان الحادث لا بد له من محدث على ما سيأتي قوله ونعد هذه الحوادث فيم حصرها الوجود الى ان يخصه
ان يقال مع دخول هذه الحوادث في الوجود لا بد ان يحصرها ومع حصره لها لا يكون غير متناهية فانه يصح ان يخلي الوجود ما لا
نهاية له اذ ما دخل فيه جاز دخول الزيادة والنقص فيه وما كان كذلك فهو متناه لانه يكون مع تلك الزيادة اكثر منه مع عدمها
ولا كلام في تناهي ما يكون اكثر مع تقدير زيادة عليه فان ما لا يتناهى لا يكون شيء اكثر منه ولا يكون هو مع تقدير اكثر منه من دون
ذلك التقدير ولا يمكنهم المنع من جواز دخول الزيادة في هذه الحوادث بل هم يحكمون بتزايدها في كل وقت قوله ظاهر التناقض لكونه
مناقضة في المعنى وفي اللفظ اما من جهة المعنى فلانهم وصفوا كل فرد من الاكوان بانها محدثة لها اول اولها وهذا هو معنى العدم
واما من جهة اللفظ فلقولهم احادها محدثة وجملتها قديمة وجملتها مجموع احادها هكذا ذكره بعض المتاخرين قوله لان الحدوث
ثبت لاحادها من غير شرط الى اخره ملخص هذا الوجه ان يقال الحكم باعتبار الاحاد والجملة على ان بعد اخص واحدها
ما ثبت للاحاد من غير شرط فيجب ثبوته للجملة كثبوت السواد للزنج فانه ثبت لكل واحد منهم من غير شرط معقود في جملتهم فيجب ثبوته

بجملتهم وهذا وزان سلمنا فان الحدوث لكل واحد من الاكوان لم يثبت شرطا لم يوجد في جملة الاكوان فلا يصح ان يحكم به على الاحاد دون

الجملة وبابها ما يثبت للاحاد منفردة وشرطا لم يثبت في الجملة كثبوت جواز الخطا على كل واحد من الامة فانه يثبت لهم بشرط عدم الاتفاق

ولم يوجد في جملتهم ونظيرها ما يثبت للجملة من غير شرط كسواد جملة الزنج فانه يثبت لاحادهم لعدم اشتراط ثبوته للجملة بشرط

مفقود في الاحاد ورابعها ما يثبت للجملة بشرط مفقود في الاحاد كالعصمة للامة فانها ثبتت لهم بشرط الاجتماع وهو مفقود

في احادهم **قوله** على ان ابا الهذيل قد كان التزم الى اخره تروي هذا المذهب عن النظام وجهم بن صفوان وجعل هو القول بتناهي حركات

اهل الجنة واهل النار ايضا قالوا ويصيرون الى سكون دائم يلتذ به اهل الجنة ويتألم به اهل النار وقد روي عن ابي الهذيل انه رجع عن

ذلك واعلم ان مما يجاب به عن هذه الشبهة انا لم نرد بقولنا حوادث اهل الاخرة لا تتناهى وجود ما لا يتناهى وذلك مما لا يجوز ولنا

اردنا ان محدثها لا يزالون يحدثون منها شيئا بعد شي **قوله** ولا يكون حادثا الان يعني الان الحدوث يختص باول اوقات الوجود

قوله لانه لا يلزم من جوازه قدم الجسم اي من جواز ان يقارن الجسم لا في اول حادث ولا يكون الجسم حادثا في تلك الحال **قوله**

على انا نلتزم ان يكون محدثا الان حقيقة المحدث يعني وهو انه موجود لوجوده اول وقد اجيب عن هذه الشبهة بجواب اخر فقيل انا

لم نقض في دليلنا على القول بان الجسم لا يخلو من الاعراض بل قلنا ولم يتقدمها والحوادث الموجودة قد الان وقد تقدمها فلا يلزم ان يكون

حادثا مثلها **قوله** وان كان المعدوم مستحيلا يعني في الوجهين وهو سبوق ثان مما يع للقدم وتقدم القدم للمحدث وقال لا نهاية

لها **قوله** تنبيه اعلم انه كما يصح الاستدلال بطريقة المعاني يصح ايضا بطريقة الاحوال يعني فيقال الجسم لم يخل من الكائنية الحاصلة

بعد ان لم تكن ولم يتقدمها وما لم يخل من الحاصل بعد ان لم يكن ولم يتقدمه كان حاصلا مثله بعد ان لم يكن واذا كان كذلك كان محدثا

وقد منع الشيخ ابو هاشم من ذلك وقال لا يصح العلم بحدوث الاجسام الا على تقدير اثبات الاكوان قال ابن متويه والاقرب خلافه

قوله وانما هي الطريق الى المعاني يعني فان الاستدلال بالطريق اوضح من الاستدلال بالمطلق قال وفيه نظر **قوله** وان النظر في الحقيقة

انما هو في الاحوال هذا انما هو على ما قدمه في باب الادلة والذي ذكره هنا كان النظر في الحقيقة انما يقع في الحدوث لكن لا نعرف لكن مرجحا

لطريقة الاحوال فان النظر في الحدوث انما يتاتى في الذوات فاما الصفات فانها لا توصف بالحدوث **قوله** حاكيا عن ابي الحسين ولكن

يمكن اثبات المعاني الى اخره يعني وله تعالى قد دل الدلالة على ان ذلك الامر الذي لاجله احوج الجسم ليس الا المعنى فاذا نفاه نا وكان

عنده منحركا الا امن فاسلامكن ذلك الا بعد ابطال ان يكون بالفاعل **قوله** حاكيا عن القاضي ينبني على صحة خروج الموصوف عنها

الى غيرها يعني فانه لا يعرف بيوتها بعد اسم يكن ثابتة الا بذلك كانه لا يعرف حدوث الاكوان الا بجواز العدم عليها **قوله** والعكس يعني

ثبوت المعاني مع عدم ثبوت خروجها واعلم ان هذا الترجيح الاخير الذي اورده القاضي انما هو ترجيح لطريقة المعاني على طريقة

الاحوال اذا قيل انها بالفاعل انها اذا جعلت بالفاعل فان كان بالفاعل لم يستحيل بقاؤه مع عدم الفاعل ولا وجب ثبوته ثبوته

مثل ما كان من الصفات بالفاعل فانه لا يتجدد حال البقا كالوجود واما اذا جعلت الكائنية صفة معنوية فحكمها جواز خروج الموصوف

عنها الى غيرها ويستقيم الاستدلال بها كما في المعاني **قوله** في حكايته كلام ابن الملاحمي الا انه جعل العلم باستحالة ان تكون هذه الصفة

ذاتية متوقفا على العلم باثبات المعاني واذا كان كذلك فصحة خروج الموصوف عنها هو معنى استحالة كونها ذاتية مع انه لا يمكن

اثبات المعاني الا بعد العلم بانه يجوز خروج الموصوف عنها الى غيرها فانا ما لم نعلم ذلك لم نعلم انها ليست بذاتية ومع عدم العلم

بانها ليست بذاتية لا نعلم انها معنوية

فصل في شبه القائلين بقدم الاجسام

قوله ضرب يقدح بان يرد على

اركان الدليل قال ابن متويه وجملة القول في الشبه انها تنقسم الى قادحة وغير قادحة وهي في الحقيقة لا تقدح واما الغرض

ان معها لا يسلم علم المرتبك المدلول ومال ما يرد على اركان الدليل في مسلما وهي العلم بحدوث الاجسام ان يرد شبهه على

الدعوى الاولى او الثانية او الثالثة او الرابعة فان هذه تقدح في الدليل بالمعنى الذي ذكره ابن متويه لترتب صحته على صحة مقدماته ومع

قدحها فيه يقع القدح في العلم بالمدلول لا يتعلق العلم به هو الدليل واذا حصل اللبس والشك فيه انتفى العلم بمدلوله **قوله** فيكون

العلم بخلقه من فروض الاعيان لا كلام في ذلك فاما ان نفس حله من فروض الاعيان فليس كذلك بل من فروض الكفاية وهذا مع حصول الشك

ارادحصة ما الفاصي ولنا معهم ... عن حدوث الموصوف عنها المعاني

في الدليل ما ما لو قدرنا شبهه وردت على تركيب من اركان الدليل ولم يقع الانحلال وروده اشك في الدليل لانه قد حصل العلم به لحدث
سعى وعن حجود العلم بالمدلول لانحلال وروده لم يكن العلم حلها فرض عين وانما يكون فرض كفاية وقد قيل ان معارضة الدليل بما
يقدح في العلم فنزل منزلة ما يرد على ان كانه مثاله قولهم قد ثبت انه قادر عالم والقادر العالم لا يكون الا حيا معارضة لقولنا قد
ثبت انه قادر عالم والقادر العالم لا يكون الا حيا فيكون العلم بحل هذه المعارضة ونحوها من فروض الاعيان لحصول الشك معها
قوله فيكون العلم بحلها فرض على الكفاية الوجه في ذلك ان الدليل باق على صحته وافادته للعلم ويكون وجوب ذلك كفاية تحرزا
عن ان يدعوا الى اختيار الجهل اذ لا يؤمن ذلك فيكون حلها ضارا فاعتماد يدعوا اليه قوله لو كان العالم محدثا الى اخره مراده بالعالم
السموات والارضون وما بينهما والحديث المروي عنه صلى ان الله ثمانية عشر الف عالم الدنيا وما فيها عالم واحد يدل على انه اسم
لجميع المخلوقات وقد قيل ان العالم اسم لمن يعلم لانه مشتق من العلم فيكون اسما للملائكة والثقلين فقط وقوله صلى لفاطمة عند ذكر
مريم عليها السلم تلك سيدة نساء عالمها وانت سيدة نساء العالمين يدل على ان البعض يسمى عالما قوله في حكاية الشبهة وذلك الامر محدث
يعني لانه لو كان ذلك الامر قديما لكان العالم حاصلا في الازل ولم يكن فاعله فاعلا بعد ان لم يكن قوله والحوادث اليومية كيفية
المعارضة لهم بهذه ان يقال ان المؤثر الذي اثر في هذه الحوادث اليومية كالامطار والثمار وما شاكلها سواء كان موجبا او مختارا قد حصل
مؤثرا بعد ان لم يكن فلا بد من امر وذلك الامر محدث والكلام فيه كالكلام فيها وان شئت حكيت كيفية المعارضة ان يقال قد ثبت
هذه الحوادث اليومية محدثة بالاتفاق ففاعلها قد حصل فاعلا بعد ان لم يكن فلا بد من امر كما ذكروه في الشبهة قوله على انا نقول الامر ذلك
هو كونه قادرا والداعي يقال انكونه قادرا والداعي قد حصلا في الازل وحصوله فاعلا بعد ان لم يكن يقتضي تجدد امر له اذ لو لم يكن
الا ما هو حاصل في الازل لوجب حصل التأثير في الازل والحوادث الان وان كان كذلك فالمؤثر غير موجب لاجلهما وهما غير موجبين
بل مؤثران على طريق الصحة ولا يلزم ذلك فان قيل فقد حصل مؤثرا لاجلهما بعد ان لم يكن مؤثرا لاجلهما فلا بد من امر قلنا المشترك كونه
مؤثرا بما يعقل اذ ليس له بكونه مؤثرا حال قوله وكلاهما غير محدث في حق صانع العالم يعني بل هما صفتان ثابتان في الازل اما القادرية
فذلك ظاهر فيها واما الداعي فلانه من قبيل العلم نفيه قوله قلنا يجوز ان يكون هذا الحكم مما لا يعلل اراد بالحكم الاستحالة واما لم يجب
تعليلها لما ذكره من كونها نفيا والتعليل بالمؤثرات وما جرى مجراها لا يكون الا للامور الثابتة واما كانت تنال المرجح بها الى عدم الصحة
قوله اولغيره ذكر من الوجوه التي تعلم التعليل كالحلول وغيره يعني حلول الحال في المحل المعين فان تعليله ممنوع مع انه امر اثباتي قال
اصحابنا لانا ان جعلناه حالا في هذا المحل بالفاعل لزم اذا وقف ذلك على اختياره صح ان يجعله حالا في محلين وان يوجده غير حال
ان من حق ما كان بالفاعل ان يقف على اختياره وان جعلناه لمعنى فهذا المعنى يحتاج في حلوله الى معنى فيؤدي الى التسلسل ثم انه يلزم
اذا وجدت امثال للمعنى الموجب للحلول في محال كثيرة ان يوجد كل واحد منها كون ذلك المعنى الذي فرضنا الكلام في حلوله حالا في محله
فيؤدي الى حلوله في المحال الكثيرة وهو محال وان جعلناه لصفة الذاتية او المقتضاة لزم فيما شاركه فيها ان يحل ذلك المحل بعينه فكان
يلزم وجود السوادات كلها في محل واحد وكذلك البياضات ونحوها فوجب الا يعلل هذا الحكم وقرر هذا الشيخ الحسن الى ان يعلل الحلول
بالفاعل حتى انه لما لعمه في ذلك امتنان يكتب على ما يبلغ في جزء فقير ومعلق ذلك واحتج له بان الحلول كيفية في الوجود والوجود بالفاعل
فكذلك كيفيته والاقرب صحة ما قاله واما قولهم يلزم ان يوجد غير حال فجوابه انكم قد فرضتم ان كونه مما يحل على شكل الجملة
واجب لصفة المقتضاة والذي جعلناه بالفاعل حلوله في المحل المعين فقط فكيف يصح منه ايجاده مع ذلك غير حال والزامكم ان يوجده في
محلين لا يتأتى فان العلم باستحالة ذلك لا يتوقف على العلم بان الحلول ليس بالفاعل وكان لا يلزم ان يصح من الفاعل جعل الجوهر في جهتين
مع ان الكون والجاذبة معلق باختياره فكذلك هاهنا واشار المصنف بقوله وغيره الى عدم بقاء غير الباقي في الوقت الثاني فانه لا يعلل
ايضا قال اصحابنا لانا ان جعلنا عدمه في الوقت الثاني لذاته او لما هو عليه في ذاته لزم في مثله الا يوجد في ذلك الوقت ايضا للمشاركة
في الصفة الذاتية او المقتضاة المقتضية او حتما او احدها عدم وجوده في ذلك الوقت وان جعلناه باختيار الفاعل لزم انه اذا لم
يختر عدمه ان يبقى وان جعلناه لمعنى فالمعنى لا يختص بالمعنى فان جعل اختصاصه به حلوله في محله لزم ان يوجد لجميع ما في ذلك

المحل العدم في الوقت الثاني لعدم اختصاصه به دون سائر ما فيه وان جعلناه لوجوده احد وثانيه لزم ذلك في كل موجود او يحدث ويجب حسبما لا تعلل فاما البقا فهو مما تعلل بالجنس ولكن لا تعلل استمرار البقا قدر المقدرة او مما لا تعلل ثبوت الصفات الذاتية واختصاص كل ذات بذاتيتها **فائدة** قد يستوي في عدم التعليل ثبوت الشي وانتفاؤه كمسئلة الحلول فان الحال لا تعلل حلوله في هذا المحل ولا عدم حلوله في غيره وقد تعلل الا مرات يكون ما يقتضي تعلل بالفاعل وانتفاؤه تعلل بطريان ضد او ما يجري مجراه وتعلق المتعلق فانه لما هو عليه في ذاته وزوال تعلقه لعدمه وقد تعلل الاثبات دون النفي كما في حدوث ما لا يبقى وانتفاؤه وقد يكون بالعكس كما يستحيله كون السواد سوادا فان ذلك لما هو عليه في ذاته ولا تعلل كونه سوادا لان الصفة الذاتية لا تعلل والله اعلم قوله في الشبهة الخامسة الباري جواد لم يزل اراد او اذا كان جوادا لم يزل لزم فعله للجود بما لم يزل وهو الاكثار من فعل الاحسان والتفضل من جاد باله يجود جودا وذلك يستلزم مفعولا من جوده في الازل قوله لا نسلم كونه جوادا في الازل بهذا المعنى بل بمعنى انه قادر على فعل الجود وانه سيفعله وان كان اصحابنا قد نصوا على انه لا يسمى جوادا في الازل لما كان صفة فعل فلا يثبت الا بعد فعل الجود واما البصرية فقد ذهبت الى جواز وصفه بذلك في الازل بمعنى نفي البخل قالوا ولو لم يكن جوادا في الازل لكان بخيلا وهو محال وهذه المقالة اختارها حسين النجار وشيخ قوله بهذا ورد هذه الشبهة وكلامهم باطل لان الجواد دافع الجود اذ لو كان الجواد الذي لا يبخل للزم ان يوصف الجماد بذلك لحصول المعنى في حقها ذكره اصحابنا ولهم ان يقولوا ان معناه الذي لا يبخل مع تمكنه من الفعل الذي يجود به قوله اخلال مخصوص يعني اخص بانه اخلال بواجب قد يكون الاخلال احلالا لا يبدو وينافي قوله بواجب مخصوص يعني ما يتعلق بالحقوق كالعبد قال والد ووساير الحقوق الواجبة ولهذا فان الامام لا يسمى بخيلا الا اذا منع الحقوق ومستحقيها فاما الاخلال بغير ذلك كالصلاة والحج فلا يسمى بخيلا الا تجوزا قوله فالواجب ان وجد العالم في وقت صح ان يتوهم وجوده قبل ذلك الى اخره هذه الشبهة حررها حرر ذكرها في التذكرة قال ابن متويه قال ابن الراوندي اصح العلوم ما تقرر في الوهم وقد ثبت تقرر عدم الجسم في الوهم لانه يجوز ان نعتقد انه لا حال ثبات الها في الاجسام الا وقد كانت موجودة قبل هذه كذلك الى اول فيجب كونه قديما قال ابن متويه وهي ذكرها ضعيفة جدا وقال الشيخ ابو علي ابن الراوندي اخطا في قوله اصح العلوم فان العلم لا يكون اصح من علم اخر لاستراك الكل في اقتضا سكون النفس وفي التعلق بالشي على ما هو به وعلى ان الوهم ظن مخصوص فكانه قال اصح العلوم ما نظن ولا يحس حتى يصح ظن الظانين لقدم الاجسام ان يكون قديمة قوله حال ادراكنا دارنا مسبه وسيحا قاعدا على سرير الى اخره هذا ماخوذ من كلام الشيخ ابي الهذيل عارضه من اورد عليه هذه الشبهة فقال له اذا رانا سخصا قاعدا على كرسي ولا حال ثبات الها الا وتعلم ان نعتقد انه كان على هذه الصورة فيها مضى لاجل هذا انه يعتقد انه كان كذلك لم يزل قوله علينا ان تدون سبحل وجود شي لامر فاعل الى اخره سوا احب جوابا اخر هو اقطع للحاجة وهو ان يعكس كلامهم ويقال بل يجيزه العقل بان حدوث شي من شي من غير معقول لان معنى ذلك ان نصير بعض الشي شيا اخر وذلك لا يعقل لان ذلك الشي ان بقي على حاله فلم نصير بعضه شيا اخر وان لم يبق على حاله فقد عدم هو وحدث شي اخر قوله لكن فيه حدوث الهيولى يعني لانها شي لست بفاعل مختار وهو حصر وكل شي محال ليس بفاعل مختار عن فاعل مختار مع صدورها عن فاعل مختار يثبت حدوثها قوله وقدم الباري نقال من ان في ذلك ما يوجب قدم الباري فكان الاولى ان نقول وثبوت الباري قوله فاحتياج وجه الحاجة ثلاثة وفي يعني انا لو قلنا لو احد وجه الحاجة كان يحتاج شي الى شي في وجوده وكذلك الشي يحتاج اليه ايضا في وجوده وكذلك لو احتاج كل واحد منهما الى الاخر في العلم به قوله احتاج كل واحد من العلة والمعلول الى صاحبه يعني ان العلة يحتاج الى المعلول في العلم بها اذا لا يمكن معرفتها الا به والمحتاج هو اليها في ثبوته وحصوله فلم يلزم التوقف لما اختلف وجه الحاجة فكذلك في مسئلتنا قوله واحتاج كل واحد من الحيوانين الى الاخر اعلم انه قد تقرر ان الحي لا يجوز ان يكون جزا واحدا ولا بد من ان يكون منها بنية مخصوصة فاذا قدرنا مثلا انه بني من جزئين فهو محتاج في كونه حيا الى جزئين عند اصحابنا ولا يجوز وجود حياة واحدة فيه لانها ان وجدت في كلا الجزئين لزم ان يكون بمثابة التاليف وهو محال وان وجدت في احد المحلين بطل ذلك لان الحياة لا توجب الا لمحلها فيلزم صحة وجود الحيوة في محل واحد واختصاصها به فيخرج عن كونها محتاجة للجملة ولا يمكن ان يقال انه يوجد في احدهما و يوجب لهما لانها لا يجوز ان توجب للجزء الذي لم يحلها الا بعد ان يدخل في جملة الحي وهو لا يدخل في جملة الحي الا بحيوة توجد فيه اذ لو

مطلب الجواد

يدخل في

دخل في جملة الحي بغير حيوة موجودة فيه وصح ان الجملة له كونه حيا ولا حيوة فيه لكان يلزم ان يوجب ما فينا من اجزا الحيوة
لما كان متصلا بنا من شعر وظفر ونحوهما ويلزم من وجود حيوة واحدة في احد الجزين ان لا يصح الادراك بالجز الذي لم يوجد فيه
لان الادراك لا يكون الا بمحل فيه حيوة ولهذا فانا ما علمنا انه يدرك به علمنا ان فيه حيوة وما لم يقع الادراك به علمنا ان لا حيوة فيه
وانه غير حي وقد بان انه لا يجوز ان يوجد في احد الجزين حيوة من دون ان يوجد في الاخر حيوة اخرى وبهذا يعلم حاجة احدى الحيوتين
الى الاخرى مع انه لا يودي ذلك الى توقف كل واحدة منهما على الاخرى توقفا يقتضي الدور والتعذر وقد ورد على ما ذكر انه يلزم
حاجة كل واحدة من الحياتين الى الاخرى في وجه واحد وهو الوجود فيلزم حاجة الشي الى نفسه ويلزم الدور لان هذه لا توجد
حتى توجد تلك وتلك لا توجد حتى توجد هذه واجيب بان وجه الحاجة مختلف فان كل واحدة منهما تحتاج الى الاخرى في وجودها والمحتاج اليها
في الوجود يحتاج الى تلك في ان يدخل محلها في جملة الحي ليوجب له اذ لا يوجد موجب لحي واحد فاذا اختلف وجه الحاجة لم يلزم الدور
قال الشيخ ابن متويه الا انه بقي للسايل ان يقول وليست هذه بان تحتاج في وجودها الى تلك اولى من ان تحتاج اليها تلك ولا هذه بان تحتاج
الى تلك في ان يدخل محلها في جملة الحي اولى من خلافه قال فاذا اخترنا فذلك يقتضي رجوع الحاجة الى الحي فيقول احتاج في كونه حيا الى
هذه الاجزا من الحيوة اجمع لان يرجع الحاجة الى الحيوة بعضها مع بعض واعترض بان قيل ما اردت بقولك ان الحي يحتاج في كونه
حيا الى هذه الاخرى ان اردت انه يحتاج في حصول صفة واحدة له اليها فغير مسلم لان الحي في مجموع الصفات الى مجموع هذه الاجزا من
الحيوة فمسلم ولكن ما انكرت ان يحصل له صفة واحدة لحصول حيوة واحدة فالاولى ان يقال قد علمنا ان الحيوة الواحدة لا توجب الصفة
لغير الجز التي هي فيه الا اذا كان فيه حيوة والا لزم ان توجب للشعر كونه حيا وهذا الحكم لا نعقل لانه باي شي علل فقد اذا عرفت
هذا فكلام المصنف ليس بسديد لانه جعل حاجة كل واحدة من الحيوتين الى الاخرى بنظير المسلمنا ولا يصح ذلك الا لو كان احدهما
يحتاج الى الاخرى في وجودها والاخرى تحتاج اليها في دلالتها عليها وليس كذلك الا ان يكون مراده انه نظير لمسلمنا في مجرد الحاجة
وعدم التوقف في سبيل الجملة فهو متمشي قوله قلنا الداعي انما يدعو الى ما يصح وجود العالم في الازل مستحيل الخ اعلم ان جواب
المصنف عن هذه الشبهة جواب جيد ولم يذكره اصحابنا وفيه ما لا يخفى في كلامهم من اشتراط الامكان في الداعي بل قد صرح ابن متويه بان احدنا
قد يدعوه الداعي الى امر مستحيل وهو الذي يقتضيه حقيقة الداعي وقد اجاب الشيخ ابو القسم عن اصل الشبهة بانه تعالى خلق الخلق في
اول اوقات امكان خلقهم ولا يلزم للداعي حصول المستحيل واجاب ابو الحسين بان له تعالى داعيا الى الاحسان متى فات وقت خلق الاحياء فقد
فعل ما دعاه الداعي اليه واجاب ابن الملاحمي بانه لا تعالى ضار فيما ان يتاخر خلق العالم وهو عالم باستحالة وجوده في الازل والذي اعتمده الجمهور
في الجواب انه تعالى وان كان له داعي حكمة الى خلق الاحيا وهو الاحسان اليهم الا انه لا يجب حصول ما دعا اليه داعي الحكمة عند حصوله فان
احدنا يتصدق على فقير بدرهم لداعي حكمة ولا يتصدق على الاخر بمثله مع حصول الداعي فكذلك ههنا قوله لان هذا سبيل داعي الحكمة الا
ترى ان احدنا الى اخره هذا كالقياس لافعاله تعالى التي يدعو اليها داعي الحكمة على افعالنا في صحة التقدم والتاخر وفيه نظر والاجود منه
انه تعالى اذا حصلت الحالة التي يمكن خلق العالم فيها ولم يخلقه فيها او لم يخلقه دفعة واحدة علمنا انه تعالى علم ان الصلاح في ذلك لا ايجاده
دفعة واجبا لفعله وهذا مغن عن القياس فان احدنا وان تصدق على فقير دون فقير وفي وقت دون وقت فانه ليس من اجل كونه علم
ان الصلاح في ذلك خلاف ما وان تقدمه وتاخره لعلمه بالصلاح

فصل واما الركن الثاني وهو ان العالم لا بد له من محدث

قوله وقد اتفق العقلاء على انه لا بد من امر هذا ما ذكره قاضي القضاة كما يعم واختاره المصنف والكثير من اصحابنا
يحكمون بعدم الاتفاق ووقوع الاختلاف قوله فمن العلم بالمحدث ضروري هذا القول للشيخ ابي القسم فانه ذهب الى ان العلم بان العالم
لا بد له من محدث ضروري على سبيل الجملة لا يحتاج الى نظر واستدل لاربابه ولهذا فان كل من راى بنا فانه يعلم انه لا بد له من بان وصانع
حتى انه لو جوز انه لا محدث له لعد عابثا قيل وذهب الجمهور الى انه استدلالي جملة وتفصيلا ولو كان ضروريا لكان يدفعها لان
الضروري الحاصل عن طريق ليس الا عن المشاهدة او الاخبار المتواترة او عن الخبرة والتجربة على قول ولا شي من هذه الطرق
لما حصل ههنا ومع كونه بديهيا حيث اشتراك العقلاء فيه وهذا انما يقول لا يحدث المتولدات مع اعترافه بحدوثها وعوام المجبرة

يعرفون بحدوث الحاجة والسقف ولا يشكون لهما محدثا وكذلك شاهدنا الحوادث اليومية وادعى المقدمات نقول أليس العلم بان زيدا هو الذي كنا
شاهدناه ضروريا حاصلا لا عن طريق مع انه لم يحصل اكثر العقلاء فيه وقيل ينبغي التفصيل فان يعلم بالضرورة ان المحدث حدث مع الجواز
فالعلم بان له محدثا ضروري وان كان العلم بان حدوثه مع الجواز استدلاليا كالعلم بحدوث العالم فالعلم بان له محدثا استدلالي وحاله في
تمامه في المنتسبا لما كان العلم بحدوثها استدلاليا ونظريا ما تقدم الخلاف في العلم بقادرية المؤثر في العالم بعد العلم به فان اراد القسم ذهب الى
ان العلم بالقادرية لذلك المؤثر بعد العلم به ضروري وقال الجمهور بل استدلالي اذ من العلوم صحة دخول التشكيك فيه بمقالة اهل الطبع
والنجوم وغير ذلك فعلى قول القسم يكون العلم بان للعالم محدثا وانه قادر ضروريا قوله وفي كليهما اي القولين انه حدث مع الوجوب او مع
الجواز من غير مؤثر قوله لصح ان يجتمع الواح في البحر وتتركب منها سفينة الى اخره يقال على سبيل المعارضة لو كان ذلك لا يتاتى الا من محدث
للزم ان يصح ضعيفه ايجاد الواح في البحر وجمعها وتركيب سفينة منها فان التزمتم فالخصم يلتزم حصول ذلك لا عن محدث فكان الاولى ان
يقال لو وجب ان يجتمع الواح في البحر الى اخره فيبقى لا ينافي المعارضة لان ما كان من تأثير الفاعل فهو غير واجب قوله اما الاول ولان يتقدم في الدعوى
الاولى ليس يعني وهو ان لنا افعالا وانها محدثة وفيه سؤال وهو ان يقال الذي تقدم في الدعوى الاولى ان في الجسم اكوانا هي غيره واما انها
افعال لنا فلم يتعرض له فيها والجواب انه قد تقدم في الدعوى الاولى ثبوت بعض الافعال والا يستدل عليها وان لم يتقدم التصريح بانها افعال
لنا وانا نحن المحدثون لها لكن ذلك ثابت موصفه بدليله وقد اشار اليه المصنف حيث قال وبعد فاذا حرك احدنا الجسم بعد سكونه علمنا
ضرورة انه قد حصل ابتداء لكن وجود ذلك بما اوردنا كلامه في تلك الدعوى مما يدل على ان الاكوان المتباينة ويكون افعالا لنا قوله من كوننا
قادرين ومريدين ونحوهما اما تأثير كوننا قادرين ففي حدوث الفعل واما تأثير كوننا مريدين ففي وقوع الافعال على الوجوه المختلفة واما
نحوهما من الصفات المؤثرة ككوننا كارهين فانها تؤثر في كون الفعل قبيحا او نحوه وكوننا عالمين فانها تؤثر في الاحكام اذا كان المعلوم مقدورا
لنا نحو احكامه واعلم ان اضافة التأثير الى هذه الاحوال انما هو على سبيل التوسع والمجاز والا فالمؤثر في الحقيقة هو الفاعل لكنه لما كان
لا يؤثر الا بحصول هذه الصفات سميت مؤثرة على سبيل التجوز وقد اختلف في كيفية تأثير هذه الصفات فقيل كونه قادرا هو المؤثر في
الاحداث في الاحكام والوقوع على الوجوه المختلفة ولكن تأثيرها في الاحكام بشرط العالمية وفي الوقوع على الوجوه المختلفة بشرط المريدية
وقال ابن متويه يمكن الفرق بين كونه مريدا وكونه عالما لحصول التأثير في وقوع الافعال على الوجوه المختلفة لكونه مريدا والقادرية شرط
واما العالمية فشرط في تأثير القادرية في الاحكام وعند بعضهم ان التأثير للعالمية في الاحكام كالمريدية ولعل وجه فصل ابن متويه بينهما
ان تأثير كونه مريدا على سبيل الايجاب وكونه عالما على سبيل التصحيح ومع الحال المريدية لا يصح كونها شرطا اذ الشرط غير موجب وان كان
مصححا قوله تحقيقا او تقديرا التحقيق في فعل العالم المميز لفعله فانه لا يصدر منه الفعل مع علمه به وسلامة الاحوال الا بقصده
وداعيه وكذلك لا ينتفي الا حيث صارفه وكراهته والمراد بالانتفاء هاهنا عدم الايجاد لها وان كان لا يكاد يستعمل الا في عدم الباقي
بعد وجوده والتقدير في فعل الساهي والنائم فانا لو قدرنا ان لهما قصدا وداعيا لما وجد فعلهما الا حيث قصدهما وداعيهما وان كان مذهب
ابي الحسين ونحوه ان لهما داعيا محققا بناء على ان الفعل لا يوجد من دون داع وان الداعي شرط في وجوده قوله مع سلامة الحال هي
سلامة الداعي من صارف يقابله او يزيد عليه ومن حصول مانع او ملجئ يجري مجراه وسلامة الصارف من حصول داع يقابله او يزيد عليه
ومن الجاء ملجئ قوله حدوثها او حدوثها على وجه يعني يحدث بها تبعا لكوننا قادرين وحدوثها على وجوه مختلفة او على وجه الاحكام تبعا
على كوننا مريدين وعالمين قوله وانه كان يلزم اذا مات الكاتب والباني ان يزول الكتابة والبناية فيه سؤال وهو ان يقال ان موتهما لا يقتضي
عدمهما بل هما باقيان فلا يلزم عدم ما يحتاج اليهما في وجوده اذ لم يزل وجودهما والجواب ان حاجة الباقي لو ثبتت وكذلك الحاجة في الحدوث
بقوله اما ليس المحتاج اليه على تلك الاحوال اذ لو كان يحتاج اليها احتاج شيء من افعالنا اليه وخال المحتاج اليه وقد خرج عما يحتاج الباقي فالله
لا جملة لو كان محتاجا وهو كونه قادرا وغيره من صفاته فلزم عدمه قوله او لا حال حدوثها وهو المطلوب يقال ليس ابطال ان يحتاج الينا
لعدمها ولبقائها مع ثبوت احتياجها الينا في حدوثها يكفي في الدلالة على ان العلة في الحاجة هي الحدوث فينبغي ان يقال فاذا بطل احتياجها
الينا في حدوثها الا في غيره فلا علة للحاجة الا الحدوث لدوران الاحتياج معه ثبوتا وانتفاء قوله قلنا انها علة كما يشفعه الى اخره قد

اجيب عن هذا السؤال بجواب آخر وهو ان العلة في الحقيقة كون هذا الشيء مما اذا وجد كان محدثا وذلك ثابت في الحدوث ومفارق لحالة
احتياجه الى المحدث فلا يلزم كون العلة في الاحتياج متأخرة عنه قوله فان قال هلا كانت العلة في الاحتياج هو الحدوث مع الجواز
والجواب عنه بانه وان كان وجد وثبت مع الجواز هو العلة في الحاجة ولولا حاجته الجواز لما كان الحدوث علة في الاحتياج لكن لا يجعل الجواز
جزءا من العلة وان كان معتبرا على وجه الشرط كما انا عند العلم بالمتحركية نعلم الحركة وان لم نعلم حصول المتحركية على تبديل الجوارح
انه هو الدليل الموصل الى العلم بالحركة والفرق بين هذا الجواب وجواب المصنف ان في هذا تسليم ان كل ذلك تمام وجه الحاجة والمصنف
انكر ذلك قوله لمشابهتها العلة الحقيقية اعلم اولا ان العلة في اللغة تطلق على امور علة بمعنى السقم والمرض ومنه فلان عليل وقوله
به علة وعلة بمعنى العذر ومنه ما علة فلان في كذا وما يعتل اي ما عذره وما يعتذر وعلة بمعنى الحالة وعليه قول زهير شعر
ان البخيل ملوم حيث كان ولكن الجواد على علاته هرم اي في سائر حالاته من شدة ورخاء واما في الاصطلاح فالعلة الحقيقية حقيقتها
كل ذات اوجبت لغيرها صفة او حكما زائدا على الوجود وهي تنقسم فمنها ما يوجب صفة وحكما وهو العلم ومنها ما يوجب صفة فقط وهو
سائر المعاني الراجعة الى الجملة والاكوان مما يرجع الى المحل ومنها ما يوجب حكما فقط وهي الرطوبة واليبوسة والتأليف والاعتماد واما
العلة المقصودة هنا المشبهة بالعلة الحقيقية فحقيقتها التي يتعلق بها امر اخر اثباتا او نفيا مع كونها السبب بمعنى موجب المعلول به
ومما يجوز ويطلق لفظ العلة عليه السبب كقولهم الاجر او علة في الالم والمقتضي يقال الجوهرية علة في التحيز والداعي يقال فعل
فلان كذا لعلة اي لغرض وداع والشرط يقال ان الاستواء عن المحل لعلة ويعنون بها البياض وطرو شيء في نفسه لا علة والحلول
يقال حلول السواد علة في تسمية المحل اسود واعلم ان الفرق بين العلة الحقيقية والعلة الكاشفة في نفسه كالعلة المشبهة يقال من وجوه
الاول ان العلة الحقيقية مؤثرة في معلولها بخلاف الكاشفة والثاني ان المؤثرة من حقها ان يكون امرا ثابتا مؤثرا في امر ثابت بخلاف الكاشفة
فقد يكون كذلك كما في مسئلتنا وقد يكون نفيا في نفي كعدم الارادة فانه علة في زوال تعلقها وقد يكون اثباتا في نفي كحصول العلم بقبح القبيح والعلم
بالاستغناء عنه علة في انه لا يفعله وقد يكون نفيا في اثبات كتعليل كون الضرر ظلما بكونه لا نفع فيه ولا دفع ضرر ولا استحقاق والثالث ان
المؤثرة لا تكون الا ذاتا واحدة يتعلق بها حكم او صفة بخلاف الكاشفة وقد يكون امور كثيرة يتعلق بها امر واحد وقد يكون امرا واحدا يتعلق
به امور كثيرة والرابع ان المؤثرة يجب مقارنتها بخلاف الكاشفة فلا يجب ذلك بل يجوز تقدمها وتأخرها واما شبهها بالمؤثرة فلما ذكر المصنف من
حصول الحكم عندها لا محالة وهذا من خصائص المؤثرة قوله وان حصل الشبه المتقدم يعني من حصول الحكم عندها لا محالة قوله فلما اوهمت
صحة الفعل هي المؤثرة في كونه قادرا يقال فقد حصل الايهام في الاولى فهلا منعت من تسميتها علة والجواب ان الايهام وان حصل فيها فهي
على ما [illegible] وجوب الحاجة الى المحدث هو لاجل الحدوث ووجب حصول الحاجة لاجله كما يجب عند العلة حصول المعلول فانه لولا الحدوث
لما احتاجت افعالنا الينا كما انه لولا العلة لما حصل المعلول بخلاف طريقة الحكم فلم يحصل فيها خاصة العلة لانها غير موجبة لكون القادر
قادرا بل الامر بالعكس كما اشار اليه المصنف وحصل فيها خاصة الطريق لانها يتوصل الى كونه قادرا ويدل عليه فتسمت طريقة
الحكم وكونه قادرا وان كان صفة فهو حكم بالمعنى الاعم قوله والا لم تسم علة لمثل ما تقدم يعني من عدم حصول خاصة العلة فيها بل الامر فان
الامر بالعكس قوله ولا تسمى طريقة الى اخره انما كان ذلك مانعا من تسميتها طريقة لانه يعرف عدم حصول خاصة الطريق فيها من الاستنار
الى المستطرق اليه في كل حال قوله لعارض من العوارض يعني من اكراه او توصل الى نفع او دفع ضرر او نحو ذلك فمع عدم الحكم لا يؤمن
ذلك ومع حصولها يقع الامان لانها يمنع من التلبيس والتغرير فان قيل اذا لم تشبه العلة ولا الطريق فلم سميت بما جرى مجرى العلة
ولم تسم بما جرى مجرى الطريقة قلنا انما سميناها بما جرى مجرى العلة لحصول شبه او حد ذلك وهو انه عند وقوع افعاله تعالى
على الوجوه المختلفة يجب ثبوت كونه تعالى مريدا وكذلك من ثبتت عصمته كما يجب عند حصول العلة حصول المعلول ويتوقف ثبوت كونه مريدا
عندنا على ذلك كما يتوقف ثبوت العلة على المعلول واما المانع من تسميتها بما جرى مجرى الطريقة فقد بين بعضهم ان المانع من ذلك ان الطريق
الى الامر قد يكون ثابتة ولا يتوصل بها احد الى المستطرق اليه لعدم الداعي الى ذلك في كل مستطرق اليه ولا كذلك وقوع الفعل على
احد الوجوه المختلفة فانه يثبت انه تعالى مريد وفي حق المعصوم انتهى بلفظه وليس بالواضح اذا عرفت هذا فاعلم ان هذه العلة

الاربع قد اشتركت في انها تخلل عن موجبه لما علق بها وانها كاشفه عما علق بها وقاضيه به ويجوز في الملث الاخر ما ذكرناه من تسميتها
بعله الحكم وقد شملها جميعا الحقيقه التي ذكرناها للعله الكاشفه **تنبيه** اعلم ان الادله على صحه هذا الركن الثاني وهو ان المحدث
لابد له من محدث كثيره ان لم يكن معلومه ضروره على ما قاله الشيخ ابو القسم ومن اقوى الادله ما ذكره بعض مشايخ المعتزله وبعض الاشاعره
وتحريره ان يقال قد ثبت ان العالم حدث مع الجواز فلابد من موثر فيه اذ لو لم يكن ثم موثر لم يكن بان يحدث اولى من ان لا يحدث لطرو بقاء اثبات
الاعراض اما انه حدث مع الجواز فلانه لو حدث مع الوجوب لم يكن بان يحدث في وقت اولى من وقت اذ لا مخصص فيلزم من ذلك قدمه وقد
تقرر حدوثه ولانه لو حدث مع الوجوب لزم ان يكون من جنس واحد فلا يكون مختلف الاجناس والصفات ومعلوم اختلافه فان بعضه
جماد وبعضه حيوان والجماد بعضه ارض وبعضه سما وبعضه جبال والحيوان بعضه فرس وبعضه انسان ونحو ذلك من الاختلاف واذا ثبت انه
حدث مع الجواز ومع حدوثه مع الجواز نعلم انه لابد من موثر بالضروره اذ ليس بان يكون الوجود احق منه باستمرار العدم ثم لا يجوز في الموثر
فيه ان يكون موجبا لقدمه او بعده وبالاستلزام قدمه ولا محدثا اذ الكلام فيه كالكلام في العالم فلم يبق الا ان الموثر فيه فاعل مختار على
ما سياتي تحقيقه **فصل واما الركن الثالث وهو ان محدثها ليس الا الفاعل المختار جل وعز** قوله
لاستحاله تاخر المعلول عن العله فان قيل ليس هذا من قبيل العله والمعلول لان العله ذات موجبه لصفه او حكم والموثر فيه ههنا ذوات وهذه
بالتسميه اشبه والسبب يجوز تراخي اثره وتخلفه عنه وقد اشار الفقيه قاسم الى ان ذلك بالعلل اشبه اذ الاشيا ليس لها تاثير حقيقي انما
التاثير فيها للفاعل قوله لانه ليس بعضها بان يوجب كون الباقي اولى من العكس يعني ليس بعض الموجبات وهو سوال وجوابه انا فرضنا
الكلام في موجب واحد فلم عدلت الى الكلام على موجبات كثيره والجواب ان هذا منه رحمه الله انتقال الى مذاهب القائلين بان المؤثر الموجب لانهم جعلوها
موجبات كثيره فالطبايعيه والمطرفيه يجعلون التاثير للاصول الاربعه والفلاسفه للعقول والافلاك الباطنيه للسابق والتالي ونحو ذلك
وفرضناه موجبا واحدا يكون الكلام اظهر فانه ليس بان يوجب كون بعض هذه الاشيا على صفه اولى من العكس قوله وكذلك الكلام في فقد الشرط
يعني ان الكلام فيه كالكلام في ثبوت المانع لكن ما قيل هناك في ثبوت المانع قيل هنا في فقد الشرط ويحمل فقد الشرط مكانه ويحمل الجواز في
فقد الشرط بدل الحدوث في المانع قوله فهما العلم اي في العقول والنفوس اعلم ان الفلاسفه يقسمون جايز الوجود الى جوهر وعرض
ويجعلون الجوهر اربعه انواع فنوع لا يكون الا حالا وهو الصوره وهو يشمل الصورتين وهما نوع واحد عندهم ونوع لا يكون الا محلا وهو
الهيولى وذلك ان كل جسم عندهم مركب من ثلثه جواهر حالين منها في الثالث يسمى احد الحالين صوره جسميه وهي التي صار الجسم بها متحيزا
والاخرى صوره نوعيه وهي التي بها صار الجسم مختصا بجهه دون جهه ويسمون المحل هيولى وهو ماده الجسم واصله وهو قابل للاتصال
والانفصال والحلول الصورتين فيه فالصورتان عندهم نوع والهيولى نوع والنوعان الثالث والرابع لا يكونان حالين ولا محلين واحدهما
له اشتغال بالتدبير والتصرف وهو النفس والاخر ليس كذلك وهو العقل ويريدون بالنفس النفس الناطقه التي هي ثابته عندهم للافلاك
وللانسان والنفس والعقل يكونان عندهم الا بسيطين دايما والاجسام انما تركب من الهيولى والصوره واما العرض عندهم فهو تسعه اجناس
ويسمونها مقولات وهي الكم والكيف والاين ومتى والاضافه والملك والوضع والفعل والانفعال فقد بان بذكر هذه الخرافات
مرادهم بالنفس والعقل قوله ويعرف من هذا ابطال قول الباطنيه يعني ان مذاهبهم نظاير مذاهب الفلاسفه لانهم عللوا قدمه
صدر عنها السابق وعن السابق تالي وعن التالي نفس كليه كما ان الفلاسفه استدلوا على قدمه وصدور عقل عنها فالكلام مقارب وان
اختلفت العبارات قوله واما الطبايعيه فسنبطل قولهم ان الطبع غير معقول الظاهر ان هذا الوجه يشمل ابطال قول كل قايل بالطبع
على اختلاف كلامهم وظاهر كلام اصحابنا ان الطبايعيه فرقه واحده ويحكون عنهم القول بالطبع جمله وقال الامام يحيى ان غموض
الاجسام وزينتها وانها متحركه تابع لامتزاج العناصر الاربعه النار والهوى والارض والما وذكر بعض اصحابنا ان الطبايعيه ليست فرقه
واحده بل هم فرق كثيره فكل من اثبت الطبع فهو طبايعي فمنهم من جعل العالم صادرا بالطبع عن العله القديمه وهم بعض الفلاسفه والباطنيه
والعالم عندهم قديم ويسمونه صادرا بالوجود وهم جمهورهم ومنهم من جعله صادرا بالطبع عن الافلاك وهم المنجمه ومنهم من جعل الحوادث اليوميه
كالانسان والمولودات والحيوان والموت والارض حادثه بالطبايع الحاصله في الاجسام ولا تاثير للقديم فيها اصلا وهم المطرفيه والفرق

[illegible]

منهم وبين من تقدم ذكره انهم يقرون بحدوث العالم وثبوت الصانع المختار لانهم اعترفوا بالصانع بخلاف من ذكرنا اولا من الطبايعيه ولهذا
قيل المطرفيه اسوا حالا من الطبايعيه الجاحدين للصانع المختار لانهم اعترفوا بالصانع ثم اضافوا التاثير الى غيره والطبايعيه لما
نفوا الصانع لم يكن لهم بد الى من اضافه ذلك الى امر ما ومن الوجوه الفارقه بينهم ان المطرفيه يقولون ان الاجسام والاعراض حدثت
بالفطره والتركيب وان الله هو الذي فطرها وركبها على ان يكون طبعها وعادتها الكون على ما كانت عليه والطبايعيه يضيفون
الامور جميعها الى الطبع وقد قيل للمطرفيه ان الطبع اذا كان موجبا عندكم والموجب لا يتراخى عن موجبه فالمخلوقات مترتبه في الوجود
شي بعد شي فكيف يكون حادثه بالطبع ثم ان الطبع ان كان عدما فهو باطل لانه تابع لوجود الاجسام وقد ثبت حدوثها وما تفرع على
على المحدث فهو اولى بالحدوث وان كان محدثا فاما ان يكون محدثه طبعا فيلزم التسلسل او فاعلا مختارا فيجب ان يقضى بانه المؤثر في
الاجسام والعالم كله فلا يثبت طريق الى اثبات واسطه واعلم ان من المعتزله من اثبت الطبع فقال به وهم الذين زعموا ان
المتولدات حادثه بطبع المحل كثمامه والقائلون بان تركيب الاشيا وغيره من المراكب الحادثه حاصل من تركيب الطبايع الاربع مع ان
الله قادر على ان يبدي الخلقه من غير تركيب وهذا قول الشيخ ابي القسم البلخي وقد قيل ان الاصل في مقاله المطرفيه لان مطرف بن شهاب
قال به اولا ثم لم يزل مقالته ومقاله متابعيه من بعده يزداد حتى افضت الى الامور الشنيعه في اكثر المسايل فان قيل قولكم الطبع غير
معقول بعيد لانه لفظ لا معنى له ومعلوم انه موجود في كلام العرب فيقولون طبع الما البروده وطبع النار الحراره ونحو ذلك
كقولهم طبع فلان كذا وطبع فلان كذا وذلك يقضي بان له معنى قلنا ان الطبع الذي جعلناه غير معقول ولا معنى له هو الذي يثبت
الله التاثير فان من حق ما يثبت اله التاثير ان يكون امرا متميزا موجودا فاما الطبع الذي اثبته اهل اللغه فهو وان كان معقولا
فليس بامر وجودي بل امر اعتباري ومعناه العاده والسجيه فمراده بقولهم طبع فلان كذا اي عادته وسجيته وكذلك مرادهم بقولهم
طبع النار الحراره اي عادتها انها تكون حاره فان الاجسام وان كانت متماثله فقد اجرى الله العاده بان يخلق في بعضها الحراره
وفي بعضها البروده ونحو ذلك وقد تاول كلام ابي القسم على ان هذا مراده حيث قال ان تركيب الحوادث السويه من طبايع الاجسام وكذلك
كلام الجاحظ ومن معه حيث قالوا ان المتولدات حادثه بطبع المحل كما سياتي قوله القسم الاول يقتضيهما يعني في اول الفصل حيث قال لان
ذلك الموجب ان كان مجردا الى اخره قوله واما اصحاب النجوم اعلم ان اصحاب النجوم القايلين بتاثيرها فرقه من الفلاسفه وغيرهم كما تقدم
والذي ذهب اليه المسلمون انها جمادات يسخرها الله بامره ويديم حركاتها خلقها لحكمه منه لمنافع عبيده ولما فيها من الالطاف لهم فمن
منافعها ما ذكره في القران من كونها زينه للسماء ورجوما للشياطين المسترقين للسمع وعلامات يهتدى بها قوله فبطل قولهم انها عن حيه
اي قول من جعلها فاعله مختاره لان الفاعل المختار لابد ان يكون حيا قادرا فاما قول من جعلها موجبه بالطبع فقد تقدم ابطاله بانه غير
معقول وكفى بالمذهب فسادا ان لا يعقل واعلم ان كلام المصنف موافق لكلام ابي علي فانه ذهب الى انا نعلم انها غير حيه بالعقل فانا قد
علمنا ان الحيوه يحتاج الى رطوبه وهي غير حاصله فيها المحترزين انها كالا يحصل في النار وان معلوم ان الشمس اشد حرا من النار ولو
قرب اليها احد لا يترفه اكثر من ياس النار ولو بعد احدنا عن النار لما اثر فيه كتاثير الشمس فاذا استحال في الشمس ان يكون حيه فاولى
في سايرها واما ابو هاشم فقال لا نعلم انها غير حيه الا بالسمع فانا نعلم ضروره من الدين انها مسخره مدبره غير حيه ولا قادره
وان حركاتها غير اختياريه قوله ولاستمرار حركاتها على وتيره واحده يعني مع انا قد علمنا ان كل حي يتصرف فيختلف بحسب اختلاف
اغراضه ولا يوجد تصرفه على وتيره واحده في اليوم الواحد والليله الواحده واذا كان كذلك علمنا ان استمرار حركات هذه النجوم على
وصفه واحده على مر الدهور وتوالي الاعوام والشهور هو لانها مسخره مدبره لا متصرفه مختاره واما احوالها في مطالعها ومغاربها
في الصيف والشتاء فلا يقدح فيما ذكره المصنف من استمرار حركاتها على وتيره واحده فان ذلك عاده لها مطرده قوله وانها لا تدرك
والفعل لا يصح الا من حي يعني ولو كانت حيه لادركت فاذا لم تدرك عرفنا انها غير حيه والفعل لا يصح الا من حي لكنهم لا يسلمون انها
لا تدرك وبطلان ادراكها ليس بمعلوم ضروره صح من بطلان كونها حيه قوله وانها ان كانت قديمه لزم قدم العالم هذا انما يلزم من قال بانها
موجبه منهم فاما من قال بانها فاعله مختاره فلا يلزمه

الكلام في الصفات والاحكام

قوله الصفه

وفي اللغة هي قول الواصف ولا فرق عند اهل اللغة بين الوصف والصفة كما لا فرق بين الوعد والعدة هكذا اصل وقد نظر فان بين الوعد
والعدة فرقا يعرفه اهل العربية من حيث ان الوعد مصدر وعد فهو اسم لفعل الواعد واذا ذكر مع الفعل نحو وعد وعدا افاد التأكيد
فقط والعدة للنوع نحو عدة حسنة وعدة قبيحة قوله في العرف وهو الالزام قد قيل ان هذا حقيقته في الشرع قوله ويدخل في نحو ذلك
يعني اباحة وكراهة وصحة وفساد واعلم ان حقيقة الحكم على راي الاصوليين ما استفيد من جهة الشرع اما بنقله عن اصله في
العقل واما بتقريره على حكم العقل على وجه لو قدر منه نقله بدلا عن تقريره اباه لصح فقولهم ما استفيد من جهة الشرع يخرج
الاحكام العقلية كالمخالفة والمماثلة ونحو ذلك وقولهم من جهة الشرع ولم يقولوا من جهة السمع ليشمل الاحكام الشرعية التي تثبت بالشرع
من ادلة الشرع اولا بسمع كالقياس وقولهم اما بنقله عن اصله يعني كاباحة ذبح البهائم وقولهم او بتقريره على حكم العقل يعني كتحريم
ذبح ما لا يؤكل لحمه فان الشرع في ذلك طابق العقل وقولهم على وجه لو نقل لصح احترازا مما ورد به الشرع من تحريم الظلم ونحوه فان
هذه لا تكون احكاما شرعية لان الشرع لا يصح ان يرد بخلاف ذلك واما تحريم ذبح ما لا يؤكل لحمه فانه لو ورد بخلافه لصح قوله كالمماثلة
والمخالفة ونحو ذلك يعني كالمضادة الحقيقية وتعلق القدرة بالمقدور قوله يعلم بين ذات الفعل وصفة القادر فيه نظر والصحيح ان هذا
الحكم ما يعلم بين غير بين ذات الفعل وذات القادر وما في التمثيل بصحة ان يقدر ويعلم فانه معلوم بين الحي وبين كونه قادرا عالما

فصل والصفة ضربان قوله يستحيل خلوها عنه امكانها يعني بذلك انه يستحيل الا يحصل عند امكانها وانه يصح لنا تقدير وجوبها
ولا يجوز تراخي الصحة فيها عن الوجود فان الذاتية لما صحت حالة العدم وجبت تلك الحالة والمقتضاة ستتم فمنها ما يصح في الازل فيجب
حينئذ كصفاته تعالى المقتضاة عن صفته الذاتية فانها تصح وتجب في حالة واحدة وهي حالة الوجود قوله اي لا تجب كالمتحيز بجهة معينة يعني لا يجب
ان يكون الجوهر في جهة معينة وذلك لان تحيزه يصحح له كونه في جميع الجهات ولا يوجب له كونه في واحدة منها معينة الا الكون ولا يستحيل
خروجه عن الكائنات احتج الى تضمن التحيز الكون **تنبيه** يعلم انحصار الصفات في الواجبة والجائزة بان يقول الصفة اما
ان يستحيل خلوها عنه امكانها على المعنى او لا ان كانت كذلك فهي الواجبة وهي لا تخلو اما ان تجب للذات لاختصاصها بصفة اخرى او لا ان كانت
كذلك فهي المقتضاة وان لم تكن فهي الذاتية وان لم يستحل خلوها عند امكانها على المعنى فهي الجائزة وهي لا تخلو اما ان تثبت لمؤثر على جهة الايجاب
او لا ان كانت كذلك فهي المعنوية وان لم تكن كذلك فهي التي بالفاعل

فصل والاحكام ثلاثة قوله فالمقتضى كاحكام المتحيز او ورد
رحمه الله للمقتضى من الاحكام مثالين مثالا للمقتضى عن الصفات المقتضاة وهو احكام التحيز ومثلها صحة ان يقدر تعالى وصحة ان يعلم وصحة ان
يريد فان هذه احكام مقتضاة عن صفة له مقتضاة وهي كونه حيا ومثالا للمقتضى عن الصفات المعنوية وهو صحة الفعل منا فانه مقتضى
عن كوننا قادرين واما في حقه تعالى فمقتضاة عن صفة مقتضاة قوله وما شابه هذا من الاحكام يعني كصحة الاحكام والصحيح انها صادرة
عن كوننا احياء كصحة كوننا قادرين وصحة كوننا عالمين فهذه احكام مقتضاة عن صفات معنوية يستدل بها على مقتضياتها ولا احكام
المقتضاة مثالان اخران لم ينص عليهما فمثال المقتضاة عن الصفات الذاتية كالمخالفة والمماثلة والصحيح انها صادرة عن صفاته الذاتية
ومثال المقتضاة عن الاحكام التي بالفاعل نحو القبح في الكذب فانه حكم مقتضى عن حكم بالفاعل وهو كون الكلام كذبا ونحو ذلك قوله
والمعنوي كسكون النفس هذا حكم معنوي صادر عن معنى يوجب الجملة وهو العلم فاما الاحكام الصادرة عن المعاني التي في محل مختص
المحل فكالمدافعة في متعونه الفكك وانحياز المحل ونحوه وان كان يرد على شيء منها اشكالات ليس هذا موضع ذكرها واعلم ان حصر الاحكام
هو بان يقول الاحكام لا تخلو اما ان تكون واجبة او لا ان كانت واجبة فهي لا تخلو اما ان يكون وجوبها عقيب استحالة او لا ان كان وجوبها
عقيب استحالة فهي لا تخلو اما ان تكون واقفة على شرط متجدد او لا ان كانت واقفة على شرط متجدد فهي الاحكام المقتضاة عن صفات الحدثات
الذاتية بشرط الوجود كصحة التحيز مثلا ووجوبه وان لم تكن كذلك فهي الاحكام الواقفة على مقتضى متجدد وهي لا تخلو اما ان يكون
مقتضيها واجبا او لا ان كان مقتضيها واجبا فهي الاحكام المقتضاة عن صفات الحدثات المقتضاة كاحكام التحيز والاحكام الصادرة
عن صفات المعاني المقتضاة كالتعلقات والادراكات وان لم يكن مقتضيها واجبا فهي لا تخلو اما ان يكون مقتضاة عن مقتضى حاصل على سبيل
الجواز والحالة واحدة والشرط واحد او لا ان كان الاول فهي الاحكام المقتضاة عن الصفات المعنوية كصحة الفعل منا وصحة الاحكام

وسلما النص الى التصدد ... كحصا ملك لحدا الشبات القصاء عن صفات الذات ...

ولمقم

وان لم يكن كذلك فهي الاحكام الصادرة عن الاحكام التي بالفاعل وان لم يكن جوز الاحكام عقيب لاستحالة فهي لا تخلو اما ان يكون
مقتضاه عن صفة ذاتية من غير شرط او لا ان كان الاول فهي المماثلة والمخالفة وصحة كون الشيء معلوما وان لم يكن كذلك فهي الاحكام
المقتضاة عن صفته المقتضاة نحو صحة الفعل وصحة الاحكام وان لم يكن الاحكام واجبة فهي جائزة وهي لا تخلو اما ان يكون المؤثر فيها
مؤثرا على سبيل الصحة والاختيار او لا ان كان الاول فهي الاحكام التي بالفاعل ككون الكلام امرا وخبرا وان لم يكن كذلك فهي الاحكام
المعنوية ككون الشيء ساكنا وانحياز المحل ونحوها قوله اما ان يصح العلم باحدهما دون الاخر وهذا يبطل كون المصحح لكونه معلوما
حكما اما كان ذلك مبطلا لما ذكره لان الذات لا يعلم الا على المزية التي اوجبت صحة كونها معلومة فاذا علم احد الغيرين الذين اقتضى
الحكم كون كل واحد منهما معلوما دون الاخر فالعلم بذاته يستلزم العلم به على ذلك الحكم الا ترى انا اذا علمنا الجوهر علمنا كونه
جوهرا واذا علمنا السواد علمنا كونه سوادا لكون الجوهرية والسوادية هما الموجبين لصحة كون الجوهر والسواد معلومين فاذا
علم احد الذاتين اللتين يعلم الحكم الذاتي بينهما دون الاخرى نقض ذلك العلم بالحكم فيكون قد علم مرة دون غيره ولا ما جرى مجراه وذلك
يبطل كونه حكما كما ذكره المصنف قوله وما عدا ذلك من الثابتات يتبع له يعني فالحكم هو الاصل في ايجاب صحة كون الذاتين معلومتين واذا
كان للذاتين صفات ذاتية غير الحكم الذاتي فهي تبع للحكم في ايجاب صحة كونهما معلومتين فلا يقال ان الذاتين وان تلازم العلم بهما لان المصحح
لكونهما معلومتين حكم واحد فان ذلك يقتضي ان يكونا معلوما واحدا ولا يبطل غيريتهما لان لكل واحدة منهما صفة ذاتية هي الاصل في
تصحيح كونها معلومة وفي المخالفة والمماثلة كما ذكره المصنف من بعد الاعتراض قوله ولقائل ان يقول ان الحكم انما يكون ذاتيا
لذات واحدة لا لذاتين فيه نظر لان الحكم اذا لم يعلم الا بين ذاتين لم يصح جعله ذاتيا لاحدهما دون الاخرى فليس بان يجعل ذاتيا
لهذه اولى من هذه ولهذا ان هذا اذا كان معلوما بين غيرين وما جرى مجراه فانما ان يكون ذاتيا للذاتين او لا (وبالجملة) قوله فمنها ما لا يرجع الى ماهية
الحكم ودلالته اي من العلم بالذاتين اللذين بينهما الحكم لما يلازم لا من يرجع الى ان من حق الحكم الا يعلم الا بين غيرين او لا من يرجع الى ان
الحكم اذا علم ذلك علمهما قوله يوضح ان العلم بالمتحيز يلازم العلم بالكون على الجملة يعني ولو علمنا ضادا وقلنا بوجود متحيز فانا نعلم وجود
كون فيه ونعلم حصوله لذلك المتحيز على سبيل الجملة لانا نعلم حصول كون له متعين في جهة معينة الا ان للشيخ الحسن ان يقول قد يصح
العلم بالمتحيز من دون العلم بالكون ولهذا فان نفاة المعاني اذا علموا متحيزا لم يحصل لهم علم بالكون فلم يلزم من تلازم العلم بهما في موضع
كونهما ليس بغيرين خلاف الذاتين اللتين اوجب صحة كونهما معلومتين حكم واحد فانهما لا ينفكان الا معا ولا يحصل العلم باحدهما من دون العلم
بالاخرى اذ الحكم لا يعلم الا بينهما وذلك يخرجهما عن كونهما معلومتين وغيرين كما تقدم ونحو هذا الفرق يصح في المتضايفين بل هو اوضح فيهما
فانه يصح العلم بالاب وحده والعلم بالابن وحده وكذلك المالك والمملوك والوديعة والمودع قوله فلم يدل تلازم العلم بالذات والعلم بصفتها
على انهما معلوم واحد يقال ان ههنا وجها في تلازم هذين العلمين غير كونهما معلوما واحدا وهو ان الذات لا يعلم الا على الصفة التي صححت
معلوميتها والصفة لا يعلم الا على الذات خلاف الذاتين اذا لم يعلما الا معا فان ذلك يقتضي كونهما معلوما واحدا اذ لا يوجد غير ذلك لتلازم العلم
بهما قوله بل لكل احد من الغيرين ذاته في حكم المغايرة لذاته الاخرى صفة ذاته في حكم المغايرة لصفة الاخر الذاتية وانما جعلها في حكم
المغايرة لان المغايرة الحقيقية لا تثبت الا بين الذوات والمعاني والصفتين لو كانتا ذاتين لكانتا متغايرتين قوله ولهذا لو لم يخلق الله الا
ذاتا واحدة لصح العلم بها وان لم يوجد هذا الحكم المذكور يعني فقد ظهر بهذا ان الصفة هي الاصل من حيث انه لو خلق ذاتا واحدة فقط فالحكم
لا يثبت لها اذ لو ثبت لها لكان قد علم لا بين غيرين ومع ذلك فقد صح كون تلك الذات معلومة وايضا فانه لا يصح ان يحصل لها الحكم من دون صفة
فظهر انه ولا احتاج في العلم بها الى الصفة فكانت الصفة اقوى في ايجاب هذا الحكم الذي هو صحة كون الذات معلومة من الحكم الذاتي ويكون
الحكم تابعا للصفة لا انها تابعة له كما اشار اليه الشيخ الحسن قوله كان التحيز اخص من صحة كون الجوهر معلوما فاما الصفة والحكم
الذاتي على الصفة والحكم المقتضى والمعنى انا لو قدرنا ثبوت حكم ذاتي لكانت الصفة الذاتية اخص منه ومعنى اخصيتها انها الاصل
في تصحيح معلومية الذات وانها مقصورة على الذات والحكم معلوم بينها وبين غيرها من الذوات فهي اخص من الحكم كان التحيز
الذي هو صفة مقتضاه للجوهر عن الجوهرية اخص بالجوهر من صحة كونه معلوما مع انه ثابت له ومقتضى عن الجوهرية ودليل ان

التحيز اختص به لاستبان الجوهر وصحة المعلومية مشاركة فيها كل ذات قوله في الوجه الثاني لا يمر حوال اختلاف الا لتحقق اخرهما بما اختص به الا خرى ولا لما يماثله وكيفما قد اختص احدهما بما اختص به الاخر وهو هذا الحكم الذاتي الثابت لهما فلا يكونا مختلفين قوله خرجا عن كونهما مثلين او مختلفين وهو محال لما كان خروج الذاتين عن كونهما مثلين ومختلفين محالا لان كل ذات لابد ان يختص بصفة ذاتية فالذات اذا اختصت بصفة ذاتية فاما ان يكون مشاركة للاخرى في ذاتيها فهما متماثلتان او غير مشاركة فهما مختلفتان ولا قسم ثالث قوله فلا يقتضي هذا الحكم تماثلا ولا اختلافا فيه نظر لانه ما لم يقتض تماثلا او اختلافا فليس بذاتي اذ اقتضاء التماثل والاختلاف خاصية ما يثبت للذات فاي صفة او حكم لم يقتضهما فليس بذاتي قوله فلا يستقيم قوله ان الذي يثبت لاحدى الذاتين هو الذي يثبت للاخرى يعني فانه لم يثبت الا لذات واحدة فاما الاخرى فاما اعتبرت في العلم به لا انه ثابت لها على جهة سويه للاخرى قوله فالاشكال اظهر يعني لان الصفة لا يخلو على انفرادها ولا يثبت فيها مماثلة ولا مخالفة فلا يجاز حينئذ عدم اقتضاء الحكم للتماثل والاختلاف وقد اعترض الوجه الثاني بوجه اخر غير ما اورده المصنف وهو ان قيل انكم قد اشترطتم في المخالفة الا يثبت لاحدى الذاتين ما يثبت للاخرى ولا ما يماثله فهلا اعتبرتم في المماثلة ان يثبت لاحدى الذاتين ما يثبت للاخرى او ما يماثله لان المماثلة نقيض المخالفة واذا كان كذلك لم يلزم ما ذكرتموه من ان لا يكونا مثلين ولا مختلفين بل يكونان مثلين لانه قد يثبت لاحدهما ما يثبت للاخرى الا ان للشيخ الحسن ان يقول اني اعتبرت في المخالفة الا يثبت لاحدى الذاتين ما يثبت للاخرى لا من حيث ان سويه للاخرى يقتضي المماثلة او ان ذلك شرط في المخالفة بين الغيرين فيشترط في المماثلة عكسه بل لانه اذا ثبت لاحدهما ما يثبت للاخرى اقتضى كونهما معلوما واحدا واخرجهما عن كونهما معلومين ومع كونهما معلوما واحدا لا مخالفة فيه رجوع الى الوجه الاول **تنبيه** اعلم ان ابطال الشيخ الحسن للحكم الذاتي لمشروعه الى حكم معنى وانما هو كلام على انه لا يصح ان يكون في الاحكام ذاتي ومنع من صحة ذلك وان كان لا نزاع في حكم معنى ولا قائل بان شيئا من الاحكام ذاتي والمصنف يعتمد باعتراضه لاستدلال الشيخ بصحيح كون حكم معنى ذاتيا فانه لا شيء من الاحكام يشبه الحال في كونه ذاتيا الا ان يقال صحة الصفة الذاتية او وجوبها وقال الشيخ الحسن ما معناه ان صحة الصفة الذاتية ووجوبها كالكيفيتين لها اذ لا يعقلان ولا يثبتان منفردتين ويتماثلان بتماثلها ولا يكون لها سوى ولا حكم بانفرادهما فهما كالصفة مع الذات وكما ان الصفة لا حكم لها لما يحكم به للذات من الوجود وكيفيته فكذلك حكم الصفة معها الا يحكم له بما يحكم به لها ولا يلزم من سوى كيفية لها سوى كيفية له فلا يكون حكم الصفة ذاتيا اذا كانت ذاتية

فصل

قوله وقد عرفت بما سلف ان الصفات اربع يعني سلف في الفصل الذي قسم فيه الصفات الى واجبة وجائزة والواجبة الى ذاتية ومقتضاة والجائزة الى معنوية وبالفاعل فاستعرف منه ان الصفات اربع ذاتية ومقتضاة ومعنوية وبالفاعل قوله وان الذات ثلثة هذا عرف بما سلف مقدما في تقسيم الذوات قوله كالهيئة مثلا هذا مثل للصفة المقتضاة التابعة للاعراض على سبيل الجملة والهيئة صفة للون المقتضاة التي بها تتضاد الالوان فيما بينها ولاجلها يصح التابعة للاعراض على ادراكها ولم يقصد بها التمثيل للتي يثبت لاجلها التعلق والايجاب فان الالوان لا موجب ولا متعلق واما التي يوجب لها اختصت التعلق والايجاب والتضاد من صفات الاعراض صفة العلم المقتضاة ونحوه فلا صفة مقتضاة من صفات اجناس الاعراض يقتضي صحة الادراك والتضاد والتعلق والايجاب مثال ما اقتضى منها التعلق والايجاب لم يقتض صحة الادراك وما اقتضى صحة الادراك لم يقتض التعلق والايجاب **تنبيه** سائر ما ذكره المصنف في هذا الفصل واضح وصحيح على قول غيرهم ونحن نلحق به الكلام في فايدتين في ذكر خواص كل واحدة من هذه الصفات الاربع والثانية في ذكر الاحكام التي توجبها الذاتية والمقتضاة

اما الفايدة الاولى فاعلم ان خواص الصفة الذاتية خمس الاولى انها ثابتة للمحدثات في حالتي الوجود والعدم وستاتي بيان ذلك الثانية انها لا تفتقر في ثبوتها للذات الى موثر ولا ما يجري مجراه الثالثة انه لا يجوز استحقاق جنسها وقبيلها مع الجواز الرابعة انه لا يجوز استحقاق في الذات الواحدة لاكثر من صفة ذاتية واحدة الخامسة ان الموصوف بها يستحيل خروجه عنها على سبيل الاطلاق **وخواص الصفة المقتضاة** ايضا خمس الاولى انها ثابتة على سبيل الوجوب ومع ذلك يجوز استحقاق جنسها وقبيلها مع الجواز الثانية انها لا تحتاج في ثبوتها الى موثر خارج عن الذات فقط الثالثة انها تفتقر الى ما تستحيل

تجدده وزواله في حال بقاء الموصوف به وهو ما كان منها مقتضى عن صفة ذاتية كصفاته تعالى المقتضاة ما خلا كونه مدركا
والتحيز وصفات الاعراض المقتضاة والى ما يصح تجدده وزواله في حال بقاء الموصوف به وهو ما كان منها مقتضى عن صفة معنوية
كالمدركية في حقنا وحقه تعالى الرابعة ان قسمها ينقسم الى ما يجب عقيب استحالته والى ما لا يجب عقيب استحالته فالاول ما كان مشروطا
بشرط متجدد كالتحيز وصفات الاعراض المقتضاة والثاني ما لا يقف على شرط متجدد ولا مقتضى متجدد كصفات الباري تعالى الاربع
المقتضاة عن صفة ذاته الخامسة ان تجدد الذات غير كاف في ثبوتها ولا احتاج في ثبوتها الى مؤثر حقيقي **وخواص الصفة**
المعنوية خمس ايضا الاولى انها ثابتة على سبيل الجواز والحال واحدة والشرط واحد الثانية انه لا يستحقها الا ما يجوز عليه البقاء الثالثة
ان من حقها ان يكون المؤثر في صحتها امرا زائدا على المؤثر في وجوبها الرابعة انه لا يجوز ثبوتها الا للمتحيز الخامسة انه يجوز تجددها
للذات وزوالها عنها في حال بقائها هكذا ذكروا وفي الخاصة الرابعة نظر على قاعدتهم في ان كونه تعالى مريدا وكارها صفات معنويتان
وخواص الصفة التي بالفاعل خمس ايضا الاولى انها تستحق على سبيل الجواز من غير حال وشرط الثانية ان من حقها
ان يعدم على جوازها حصولها الثالثة انه يستحيل خروج الموصوف عن كل صفة منها مع بقائه اتصف بها ما دام باقيا الرابعة
انه يستحيل تجدد كل عرض من اعيانها حال البقاء الخامسة انها ليست الا صفة واحدة في حكم المتماثلة في سائر الذوات **واما**
الفائدة الثانية ففي الاحكام التي توجبها الصفة الذاتية المماثلة والمخالفة واعلم ان ايجابها للمماثلة يحتمل وجوها
احدها ان توجب المماثلة للذات المختصة بها ولما ماثلها ويكون الحكم الصادر عنها بين الذاتين كليهما وثانيها ان يكون صفة هذه الذات
موجبة للحكم الذي هو المماثلة للذات المختصة بها فقط بشرط ثبوت ذات اخرى وصفة تلك الذات توجب المماثلة لها فقط وثالثها ان يكون موجبة
للحكم الذي هو المماثلة للذات المختصة بها فقط بشرط ثبوت ذات اخرى واختصاصها بصفة في حكم المماثلة لها وصفة تلك الذات الاخرى كذلك
ايضا والكلام في ايجابها للمخالفة واحتمالها لهذه الوجوه كالكلام في ايجابها للمماثلة ذكر هذا التفصيل بعض اصحابنا ويوجب الصفة
الذاتية ايضا صحة كون الشيء معلوما وصحة وجوده في بعضه عند المتاخرين وذلك انهم يثبتون للمعدوم صحة صحة وجوده في نفسه وهي
مقتضاة عن صفة ذاته وصحة وجوده من جهة القادر عليه وهي مقتضاة عن كونه قادرا فاما المتقدمون فلا يثبتون الا صحة وجوده
من جهة القادر عليه ويوجب ايضا صحة الصفة المقتضاة ووجوبها بشرط الوجود والاحكام التي توجبها الصفة المقتضاة الايجاب فيما
يوجب التضاد في المتضادات وصحة الادراك في المدركات وصحة البقاء في الباقيات والتعلق في المتعلقات والحلول على سبيل الجملة فيما تحل
فصل والذي يدل على ان للجوهر بكونه جوهرا حالا وجوه ثلاثة قوله واعترضه اصحاب ابي الحسين بانهما اشتركا في امر حملي اعلم
ان اصحابنا جميعا يطلقون على صحة كون الشيء معلوما انه حكم حملي لعدم اختصاص ذات به دون اخرى ولهذا لا يقتضي تماثلا ولا اختلافا
ويشترك فيه الذوات المتماثلة والمختلفة قوله لا يصح لوجهين احدهما ان انفسهما يصح كونهما معلومة الى اخره ملخص هذا الوجه ان حكم لذلك
الافتراق افتراقا في انفسهما وليس بافتراق في امر زائد لانه يصح ان نفسيهما لذاتيهما اي نفسي الجوهر والسواد يصح كونهما معلومين على الانفراد
اذ المراد بالنفس ههنا الذات ونحن علمنا افتراقهما في امر لا يعلم على الانفراد وهو كون احدهما جوهرا والاخر سوادا وكون الشيء جوهرا او
سوادا مما لا يعلم على انفراده بل يعلم تبعا للذات فلا يعلم كون الشيء جوهرا الا بعد ان يعلم ذات الشيء وكذلك لا يعلم كون الشيء سوادا الا بعد
ان يعلم ذلك الشيء فكيف يرجع بافتراقهما فيما لا يعلم على انفراده الى افتراقهما فيما يعلم على انفراده قوله الثاني انه قد تعقل ذات الجوهر
والسواد من لا يعقل كونه جوهرا وسوادا ملخص هذا الوجه ان القول بكون التفرقة الحاصلة بكون احدى الذاتين جوهرا والاخرى سوادا
راجعة الى نفس الجوهر والسواد غير صحيح بل راجعة الى كون احدهما جوهرا والاخر سوادا وحكم بهما مزيتين اذ لو كانت تلك التفرقة راجعة
الى نفس الجوهر والسواد للزم فيمن عقل ذات الجوهر حين شاهده ان يعلم كونها جوهرا اذ المرجع بكونه جوهرا الى نفس الجوهر وقد يعقل نفس
الجوهر وعلمه ونحو هذا في السواد ومعلوم انه يدرك الجوهر ويعقله من لا يعقل معنى كونه جوهرا ولا يميزه وهذا حال اكثر الناس وكذلك
كون الذات سوادا فعلمنا حينئذ ان كون الجوهر جوهرا مزية زائدة على الذات فقد يعقلها من يعقل الجوهر وقد لا يعقلها وكذلك كون السواد
سوادا قوله لان كون الصفة صفة هو من توابع تجددها يعني فلا جرم ذكرنا اخر العلم بكونها صفة عن العلم بتجددها بخلاف علمنا بان الجوهر

ذات فهو متقدم فانه متقدم على العلم بكونه جوهرا اذ كونه جوهرا من توابع الذات لان الذات من توابع كونه جوهرا فكان لا افتراق ههنا
بعد الاشتراك والاشتراك هناك بعد الافتراق واذا كان الافتراق قبل الاشتراك لم يجب تعليله فانهم لم يوجبوا الا تعليل الافتراق بعد
الاشتراك لا عكسه على ما سياتي كاشتراك الجملتين في كونهما حيتين وافتراقهما في ان احدهما يصح منها الفعل والاخرى ليست كذلك قوله
والمراد قبليه الذهن لا قبليه الزمان يعني فان الذهن يقضي بان الافتراق بين الصفتين في كون احداهما جوهرية والاخرى سوادية متقدم على
اشتراكهما في كونهما صفتين لا ان ههنا تقدم في الزمان فان ثبوت كونهما صفتين وكون احداهما جوهرية والاخرى سوادية حاصل في حالة واحدة
وهي فيما لم يزل على راي الجمهور وكذلك كون الجوهر ذاتا متقدم في الذهن على كونه جوهرا الا انه ثم تقدما في الزمان قوله لانا قد نعلمه ذاتا
ولا نعلمه جوهرا يعني فلو كان العلم بكونه جوهرا علما بذات الجوهر لكان العلم بذات الجوهر علما بكونه جوهرا ولو كان كذلك لزم ممن علم ذاته
ان يعلم كونه جوهرا وقد يتقدم قرنياته وقد شاهده ونعلمه ثم لا نعلم كونه جوهرا بل لو اخبرنا صادق ان الله يوجد وجد ذاتا وتلك الذات
جوهر في نفس الامر فانا قد علمنا ذات الجوهر وتعلق علمنا بها ولم نعلم كونه جوهرا ولا تعلق علمنا بذلك قوله لان كونه جوهرا واجب
يعني فكيف يكون معنى كونه جوهرا ثبوت معنى له يتعلق به علمنا بكونه جوهرا مع ان كونه جوهرا واجب له بكل حال فلا يصح الا يكون جوهرا
وثبوت المعنى له غير واجب بل جائز واقف على اختيار الفاعل ومثل هذا الوجه ما في ابطال كونه جوهرا صفة معنوية فقال ان كونه جوهرا
واجب ولو كانت صفة معنوية لكانت جائزة قوله لانه لا بذلك المعنى لا يختص به الا بان يحله ولا يحله الا بعد ان يتحيز ولا يتحيز الا بعد
كونه جوهرا يعني فكيف يكون كون الجوهر جوهرا نفس المعنى الحاصل للجوهر مع انه لا يحصل له ولا يحله الا بعد كونه جوهرا قوله لانا نعلم
المفارقة بين الجوهر وغيره من دون اعتبار غير ولا امر اخر يجري هذا مناقضة لما ذكر قلت نعلم المفارقة بين الجوهر وغيره من دون
اعتبار غير والجواب ان مراده بالمفارقة هي كون الجوهر جوهرا لا العدم من انه شارك اللون في كونه ذاتا وفارقه بكونه جوهرا فكونه جوهرا
هو الذي به فارق اللون في نفس الامر وليس حكما يعلم منه ومن اللون ولو كان يلزم عند العلم به العلم بغير معنى كما في المماثلة فانا
لا نعلم ان هذه الذات مماثلة الا مع علمنا بغير معنى بين متعددها فهي تكشف عن الصفة الذاتية على التفصيل قوله لان كيفية الصفة تابعة للصفة
يعني فلا يجوز ان يكون كونه جوهرا كيفية صفة من دون صفة ثبتت لها تلك الكيفية لان الكيفيات تتبع الصفات فمتى اعتبر الخصم ثبوت كيفية
لزمه الاعتراف بصفة من دون صفة ثبتت لها تلك الكيفية لان الكيفيات تتبع الصفات ثبتت الكيفية لها وهو الغرض المقصود قوله كالحدوث والقدم
يعني فانهما لما كانا من كيفيات الوجود كانا تابعين له فانما ثبت القدم او الحدوث اذا كان الوجود ثابتا فلا يثبت القدم ولا الحدوث للمعدوم لانتفاء
الصفة التي هما تابعتان لها عنه قوله اوكونه سوادا يعني حيث يكون الخبر الثاني او تلك الذات سوادا قوله لان كونها ذاتا موجودة ليس هو صحة العلم
بها على انفرادها مع ان صحة العلم بها على انفرادها ليس هو كونها ذاتا موجودة بل هو حكم يكشف عن كون المحكوم به ذاتا لا صفة فان الصفة
لا يصح العلم بها على انفرادها واذا كان صحة العلم بها على انفرادها حكما تابعا لكونها ذاتا الا انه كونها ذاتا فكيف يكون العلم بكونها ذاتا علما
به الا ان لهم ان يقولوا انا عند علمنا بالمسموع نعلم السامع وعند ان اخبرنا بوجود ذات علمنا انه يصح العلم بها على انفرادها لما كان من حكم
ذات ان يصح العلم بها على انفرادها قوله وكونها موجودة ليس هو كونها ذاتا يعني فكيف يعد الاخبار بوجود ذات العلم بكونها ذاتا
مع ان كونها ذاتا ليس هو كونها موجودة قوله وانا نعلم ذاتا اخرى تخالفها الجوهر يعني انه يقال اذا قلتم ان يتعلق هذا العلم انه ذات
تخالف السواد وغيره من الذوات مع يقيننا انا نعلم ذاتا غير الجوهر اما بان نذهب الى ان هذه الذوات صفات او انها لا ذوات ولا صفات
او لا يخطر لنا ذكرها في تلك الحال على انه لزمكم الا يكون علمنا ثانيا قد تعلق بغير ما تعلق به علمنا اولا قوله لان صحة ادراكه بحاستين
يعتبر فيه الادراك والحاستين الى اخره ملخصه ان حقيقة المخالفة بين الجوهر والسواد راجعة الى ان الجوهر يدرك بحاستين والسواد
هيئة جمع الشعاع غير صحيح لانه لو كان كذلك للزم الا يصح العلم بان الجوهر مخالف للسواد الا مع العلم بانه يدرك بحاستين ومع العلم
بما هيئة الادراك والحاستين لتوقف العلم بانه يدرك بحاستين عليه والا يصح ايضا الا مع العلم بان السواد هيئة جمع الشعاع ومعلوم
ان العلم بهذه الامور غير معتبر في العلم بان الجوهر مخالف السواد وقد علم انه ليس معنى المخالفة راجعا الى ذلك وكان يلزم ايضا على
قولهم الا يصح العلم بان الجوهر يدرك بحاستين الا مع العلم بالسواد لان معنى كونه مدركا بحاستين انه مخالف للسواد والعلم بان هذه

يعني والذي علمناه اولا هو ان هنا ذاتا موجودة فقط
ثم علمنا ثانيا انه يصح العلم بها على انفرادها

الذات

الذات مخالفة لتلك لا يثبت الا مع العلم بتلك الذات الاخرى فكان يلزم على هذا ان يخبر في العلم بان الجوهر يدرك حاسّتين العلم بالسواد
ومعلوم انه غير معتبر فانه لو خلق جوهرا ولم يخلق سوادا لعلمنا صحة ادراكه بحاسّتين ولم نعلم انه مخالف للسواد اذ لا شعور
لنا بالسواد والمعلوم انا لا نعلم في جوهر انه مخالف للسواد الا مع علمنا بالسواد ونحو هذا يجري الكلام في ان معنى مخالفة السواد
للجوهر انه هيئة تجمع الشعاع قوله اذ المرجع به الى انه لا يشتد مثيره عندنا والمرجع به الى انه ليس كالسواد عندهم تعالى وما الفرق
بين الكلامين والجواب الفرق بعيد ومن ثمه كلام الجمهور التي تذكرها المصنف وهو انه لا يسد مسده فما يكشف عن الصفة الذاتية
على التفصيل وهم لا يثبتون صفة ذاتية ولا كاشفا عنها قوله فليست اذا هي كونه جوهرا لمثل ما تقدم يعني فيبطل قولهم ان علمنا بكونه
جوهرا علم بانه مما يصح ادراكه بحاسّتين وقوله لمثل ما تقدم يعني من ان العلم بكونه جوهرا لا يتغير فيه الادراك بحاستين بل نعلم
جوهرا وان لم يخطر على بال العالم بكونه جوهرا انه يدرك بحاستين وصحة ادراكه بحاستين يتغير فيه ذلك قوله ومعلوم ان صحة
ادراكه بحاستين ومخالفته لغيره ونحو ذلك مزايا يعني فكيف فسرتم ما هو عندكم نفس الذات بمزاياها واشار بنحو ذلك الى مخالفته
للبياض ومماثلته لجوهر اخر والمزية تعم الصفة والحكم وان ارادوا بها مزايا انها احكام فصحة الادراك بحاستين من احكام التحيز
والمخالفة من احكام الصفة الذاتية قوله بل يصح انهم فسروا كونه جوهرا بهذه الاشياء ولم يفسروه بكونه ذاتا وهذا كلام فيه التباس
وركة واذا حمل راجعا الى ما يتصل به من الكلام لم يستقم فان ظاهره ان المراد توضيح ما ذكرناه من ان المراد عندهم ان كونه جوهرا
من نفس ذاته وليس كذلك فان ما ذكره يوضح انه ليس عندهم نفس ذاته حيث فسروه بمزايا والذي يقوم به الكلام ان يكون مراده
يوضح ما نقوله من ان كونه جوهرا امر زائد على الذات ومزية ثابتة لها وان علمنا بما به يكون جوهرا قد يتعلق بغير ما تعلق به علمنا
اولا بنفس الذات انهم فسروا كونه جوهرا بصحة ادراكه بحاستين وهو مزية ولم يفسروه بنفس الذات على ما ذهب هو المستدل على
انه امر زائد على الذات ولكن رد الضمير في يوضح الى ما ذكر فيه تعقيد ورجوع الى كلام قد مضى وتقضى وتعقبه كلام طويل ثم ما معنى
قوله ولا يكون جوهرا فانه يكون المعنى يوضح انهم لم يفسروا كونه جوهرا بكونه جوهرا وكيف يفسر الشيء بنفسه فالكلام مختل
ولعل فيه سهوا وان اصله ولا فسروا كونه ذاتا بكونه جوهرا قوله واسد ما اوردوه في ابطال هذه المسئلة ونظائرها اي واقوى
ما دلوا به في ابطال هذه المسئلة التي هي اثبات الجوهرية وكذلك سائر ذاتيات الذوات ونظائرها من اثبات التحيز صفة مقتضاة وسائر
المقتضيات وكذلك الوجود والكائنية على ما شاء في قوله لم يحرز ان نعلم وجودها وكونها ذاتا الا بعد العلم بحدودها يعني وحين قد علمنا كونها
ذاتا ووجودها بالخبر الاول فيكون علمنا بحدودها قد حصل في الخبر الاول فلهم ان يقولوا ان العلم الذي حصل بالخبر الثاني هو العلم بحدها
كما قاله في الصفة قوله عن بعض لوازمها وتوابعها المضافة الى الذات يعني من كونها ثابتة للذات ومزية لها ولازمة لها فان كونها
صفة ثابتة من لوازم حدودها اي بحدود الصفة المضافة الى الذات لا بنفسها بل يلزم ذلك من حدودها سواء كانت ذاتية او مقتضاة او
معنوية او بالفاعل وقوله المضافة الى الذات احتراز من لوازمها المتعلقة بها من كونها واجبة او جائزة او ذاتية او مقتضاة او غير
ذلك فانا لا نعلمها عند الاخبار بان ههنا صفة قوله وجاز ان نعلم بعض لوازم الصفة وان لم نعلم بحدودها يعني بحالها والدار فانه لا يجوز
ان نعلم لوازمها ومزاياها قبلها اذ هي لا تستقل بالمعلومية ولا يعلم الا تبعا لها فاما لوازم الصفة فيعلم قبلها ويكون العلم بها تبعا للعلم
بالذات لا العلم بحدود الصفة قوله كالوجود فانه ليس بصفة مشتملة على جنس وفصل خلاف الكائنية فانها جنس لها انواع كالحركة
والسكونية ونحوها قوله ولا بد ان يحصل بالخبر الثاني في هذه الصورة غير ما حصل اولا من التوابع واللوازم يعني فاذا قال اولا
هنا صفة فالعلم يحصل بلوازمها المضافة الى الذات فاذا قال هي كائنية حصل علم اخر بتوابع ولوازم للصفة التي هذه سبيلها
وان لم يكن بتلك اللوازم مضافة الى الذات وهي ان ههنا صفة مركبة من جنس وفصل وتشتمل على انواع وتنقسم الى اقسام كثيرة ولا
يكون العلم بحدودها حاصلا الا بالخبر الثالث اما بانها متحركة او ساكنة واما الوجود فيحصل بالخبر الثاني فيه العلم بحدود الصفة
وبشيء من لوازمها وهو انها حقيقة مفردة لا تتركب من جنس وفصل ولا تتنوع الى انواع وصنوف قوله ولكن بعلمها بالاول جملة وبالثاني
تفصيلا تكلم بالخبر الاول انها ذات وهذا علم جملي اذ لا يعلم الا انها من جملة الذوات وبالثاني انها جوهر مثلا وهذا تفصيلي اذ قد علمها

مفصله وميزها عن غيرها من الاجناس وان كان علمنا جمليا ايضا من وجه وهو بالنظر الى انه لم نعلم به ذلك الجوهر بعينه بل علمنا به
انه من جملة الجواهر وعلى نحو هذا يجري الكلام في الصفة قوله على انه قد مر فيما قررناه آنفا فما جعلتموه دليلا على ثبوت الجزئية فاصله
ان الذي جعلتموه دليلا على ثبوت المثنية في حق الذات وهو ان علمنا بانا قد نعلق بغير ما نعلق به علمنا اولا حاصل في الصفة فان علمنا
بانا قد نعلق بغير ما نعلق به علمنا اولا فيجب ثبوت المدلول فيهما اولا كما ثبت في الذات وقد علم بان العلم الاول في الصفة متعلق بلوازمها فافترق
في وجه آخر غير ما وقع الاتفاق فيه بين الذات والصفة من تعلق العلم بانا نعلم ما نعلق به اولا لكنه يقال لو صح ذلك الفرق ووضح لقدح
فيما ذكره المصنف من كونه قد قام من قررنا آنفا فيحتمل ان يكون قد قاثانيا يستقيم به الدليل وينتفي به المعارضة قوله وقولكم بتسلسل اللوازم
في الحقائق المركبة يعني حيث جعل الشيخ الحسن الخبر الاول مفيدا للعلم بلوازم الصفة المركبة المضافة الى الذات والخبر الثاني مفيد للعلم بلوازمها
التي تعم اليها من كونها مركبة مشتملة على جنس وفصل ومنوعة الى انواع كثيرة قوله حاصل في الحقائق المفردة يعني فانه يمكن ان يقال
فيها والخبر الثاني يتعلق بلوازم اخر غير اللوازم التي افادها الخبر الاول من كونها حقيقة مفردة غير مركبة من جنس وفصل ولا منوعة
وبالجملة فقد افاد الخبر الثاني فيها غير ما افاده الاول كما في الذات والصفات المركبة قوله الا ويمكن تركيبه من جنس وفصل يعني فالوجود
وان كان من الحقائق المجردة فتركيبه من جنس وفصل ممكن فيما في حده الصفة التي يظهر عندها الصفات والاحكام المقتضاة عن الصفة
الذاتية فقولنا الصفة جنس وبقية الحد فصل قوله وبعضها باعتبار نوعها وقبيلها اعلم ان كثيرا ما يجري في كتب المتكلمين ذكر الجنس
والنوع والقبيل في المعاني والصفات وذكرها في الصفات تبع لذكرها في الذوات ولنبينها واحدا واحدا ليكون ذلك قاعدة يبنى عليها فهم ما
يجري ذكره منها اما الجنس فلهم فيه اصطلاحات الاول انهم يطلقونه على المتماثل والمختلف والمتضاد وعلى المماثل والمتضاد وعلى المماثل
والمختلف فالاول كالاعتقادات والثاني كالالوان والثالث كالاعم اذ ان الاصطلاح الثاني انه يستعملونه فيما اشتمل على المماثل فقط فيقولون
الحيوة جنس والتاليف جنس والالم جنس وهذا الاصطلاح الثاني اكثر في الاستعمال واما النوع فيستعملونه في المختلف فقط فيقولون القدرة
نوع لما كانت جميع القدر مختلفة وقد يستعملونه في البعض مما اشتمل عليه جنس مخصوص فيقولون الحركة نوع من جنس الاكوان واما القبيل
فيستعملونه في كل ما عد قسما على حدة من الاعراض وان اشتمل على المماثل والمتضاد كالالوان والاكوان او على المختلف والمماثل كالاعتقاد
او على المتماثل فقط كالحيوة او على المختلف فقط كالقدر والصفات تجري على هذا العبارة هذا ما فهمناه من اصطلاحهم بعد استقراء ما ذكروه
وما يجري في اثناء كلامهم وقد صرح الشيخ الحسن في الكيفية بان النوع من الصفات ما كان مختلفا كالقادرية وان الجنس منها ما كان متماثلا
كالجنسية قوله وهلم جرا هذه كلمة تستعمل في معنى الاستمرار وعدم الانقطاع وهلم اسم فعل بمعنى اقبل وقال الله هلم الينا وجرا مصدر
منصوب على انه مفعول مطلق وفي بعض حواشي الصحاح ان جرا اسم مقصور لا ينون فيه ولا يدرى واصل معنى جرا ان يترك الابل والغنم ترعى وهي
تسير مرودون فيصلها قال بعض اهل اللغة معنى هلم جرا سيروا على هينتكم فلا تشقوا على انفسكم وركابكم ثم استعملت في هذا المعنى وهو
عدم الانقطاع على عادته ومنع الجمهور الجوهري قولك كان ذلك عام كذا وهلم جرا الى اليوم قوله على هذا المنوال يقال للقوم اذا استووا
اخلاقا هم على منوال واحد والمنوال الخشبة التي يلف الحائك ثوبه الذي ينسجه عليها قليلا قليلا ليتمكن من نسج البقية
قوله في ان كل خبر خاص في الجوهرية وفي الاخبار عن الصفة انها ذاتية وانها لا تثبت للجوهر يفيد لازما من لوازم ما افاده العام الخبر
العام كالاخبار بان ههنا ذاتا والخبر الخاص بحوان تلك الذات جوهر وفي الصفة الخبر العام ان ههنا صفة والخاص بحو هي جوهرية والذي
بعده الخاص في الاخبار عن الذات ان لها صفة هي الجوهرية وفي الاخبار عن الصفة انها ذاتية وانها لا تثبت الا للجوهر وانها تقتضي التحيز ونحو ذلك
فصل وقد ثبت مما تقدم بل استدل الاعلان للجوهر بكونه متحيزا حالا بكونه موجودا فيقول فيه لو اخبرنا مخبر بان ههنا ذاتا
ثم اخبرنا انها متحيزة او موجودة فقد يتعلق علمنا ثانيا بغير ما تعلق به اولا الى اخر الدلالة قوله وان كان الكلام في هذا الفصل ابد
من حيث قد ثبت المعدوم شيئا يعني فاذا كان في حال العدم شيئا وذاتا وعرفنا حصول التحيز والوجود من بعد ذلك وحدوثهما عليه لم
يمكن ان يقال هما نفس الذات لان نفس الذات ثابتة حال العدم والتحيز والوجود حدثا من بعد ولانه لا بد من امر يتعلق به قادرية القادر
الموجد له خلاف الجوهرية ولعله لو سلم الخصم ان المعدوم ذات لسلم ان التحيز صفة خلاف الجوهرية فانه لو اعترف بثبوت المعدوم

شيا امكنه ان يبقى على منازعته في كونها صفة قوله لبنا ان التحيز واجب والوجود جائز اعلم انا اذا استحق مع جعله لها صفة واحدة لا
بد له من القول بانها جائزة باسم الفاعل وان ينازع في كون التحيز واجبا فاسد الا ان المصنف فيه نظر فانه انما اثبت انه واجب اذا الله عز
الوجود ... يقول قد ثبت استحالة الا يكون الجسم متحيزا مع وجوده فدل على كون التحيز له قوله والجوهر يضاد الفنا بشرط الوجود
اي وجود ... والفنا ود ليل اشتراطه الوجود ان الجوهر في حال عدمه لا ينفيه الفنا ولا يضاده ولا ينفي الفنا ولا يضاده //
والتضاد يقتضي عن التحيز الدليل على ذلك ان الفنا قد ثبتت مضادته للجوهر على ما سياتي فلا يخلو اما ان يضاده لمجرد الذات
او لوجوده او لحدوثه او لحدوثه على وجه او لمعنى او لذاته او للتحيز على ما يقوله والاول باطل والا لزم مضادة الفنا لكل ذات
وفي حالة العدم والثاني باطل للزوم مضادته لكل موجود وهو محال والثالث باطل للزوم مضادته لكل محدث والا يضاده حال البقا
ومعلوم ان نفيه للجوهر يكون حال البقا والرابع باطل لانه لا وجه معقول ويقتضي انه يضاده حال البقا والخامس باطل لان مضادته
له واجبة وما كان لمعنى فهو جائز ويلزم اذا لم يوجد ذلك المعنى الا ينافيه والسادس باطل للزوم المضادة حال العدم ومضادته له
حال العدم فالم يبق الا انه يضاده للتحيز الحاصل حال الوجود قوله لكان الشي شرطا في نفسه كان الاولى ان يقول لكان الشي شرطا
في اقتضايه نفيه لما يقتضيه قوله لما ثل الوجود اي لكونه في حكم المتماثل الا انه مع جعله لوجود الجوهر نفس التحيز لا يسلم تماثل
الوجود لكن الدليل قام على تماثل الوجود وهو اشتراك صفات الوجود في احص احكامها وهو ظهور الصفات المقتضاة عن صفة الذات
عندها **فصل** والذي يدل على ان له بكونه كاينا حالا انه يستحيل كونه في جهتين في حالة واحدة ولا وجه لهذه الاستحالة الا
حصوله على صفة ... واعلم انه قد اختلف كلام اصحابنا في هل يعلل هذه الاستحالة بالكاينية التي هي الصفة كما ذكره المصنف
او بالكون والاولى تعليلها بالكاينية كما ذكره رحمه الله ووجهه ان هذه الاستحالة معلومة ضرورة ولا يعلل بما يعلم دلالة جملة وتفصيلا
وهو الكون بل بالكاينية فانها معلومة على سبيل الجملة ضرورة فان قيل ما انكرتم ان العلة في الاستحالة هو التحيز قلنا لا يصح
ذلك لان التحيز مصحح لكونه في الجهات كلها فلو احال كونه في جهتين لكان محيلا الشي مصححا له وهو محال وقد كان الشيخ ابن متويه
احاز ان يضاف الى هذه العلة في الاستحالة علة اخرى وهو ان كونه في جهتين يودي الى ان يكون شاغلا لاكثر من قدره ثم ضعف هذه
العلة بما حاصله ان الطريق الى تضاد الاكوان هو استحالة حصول الجوهر في جهتين فاذا جوزنا ان العلة في ذلك كونه يودي الى ان يكون
شاغلا لاكثر من قدره لم يبق لنا طريق الى العلم بالتضاد وكلامه ضعيف لان القايل بعدم تضاد الاكوان وهو الشيخ ابو يعقوب الشحام
وان فيها المتماثل والمختلف فقط يقول بعدم وجدانه الطريق الى تضادها لا يلحق منه خلل واياه ازيد فالاولى في تضعيف تلك العلة
ان يقال ان المرجع بشغله لاكثر من قدره الى كونه في جهتين او اكثر فكيف يجعل ذلك هو العلة في استحالة كونه في جهتين او اكثر فانه تعليل
للشي بنفسه وقد ضعفت بانه لو لم تكن العلة الا استحالة كونه شاغلا لاكثر من قدره فان ذلك لا يستحيل على البدل وكذلك على الجمع
الا انه يمكن فيه المقارضة ... وكذلك لا يستحيل كونه كاينا في جهتين على البدل وكذلك على الجمع قوله ولا بد من امر تعلل به كما ساير معنى
في ساير ما يحتاج تعليله وما لا يحتاج مسلة اثبات القادرية قوله لان التفرقة ضرورية دون الكون معنى فكيف يرجع بما يعلم ضرورة الى ما لا
يعلم الا دلالة فالاولى ان يرجع به الى ما يعلم ضرورة على سبيل الجملة وهي الكاينية قوله ان عدم المعنى مع الجهتين على سوا فكان يلزم
حصوله فيهما دفعة واحدة هذا الوجه ليس هذا موضعه وانما موضعه لو قيل بان الجوهر يحصل في الجهة لعدم معنى فكان الاولى ان
يقال لان عدم المعنى مع الجهتين على سوا فكان يحال الا يفرق بين كونه في جهة وكونه في اخرى قوله ولان عدم المعنى يرتفع على سويه بمعنى
فلم يوجبه المعنى مع وجوده فاولى ان لا يتعلق به مع عدمه اذ هو مع الوجود اقوى حالا من العدم وايضا ذات ذلك المعنى اذا لم يكن قد
ثبت له وجود وعدم فلم يكن ان يعلل ما جرى فيه بعدمه وقوله على سويه اتا بدنه وجوده مثا هله والا فالسوية عنده بين الوجود والعدم
لانه هاهنا ثبتت الذات في حالة العدم قوله ولان الامور الثابتة لا تعلل بالنفي هنا نفي يعلل بالنفي فاما تعليل الكشف فجايز كما تقدم
قوله واما الى كيفية صفة هي الوجود اي تلك الصفة هي الوجود قوله لان كيفية الصفة تتبعها فكان يلزم الا يتجدد كونه كاينا في الجهة
الا اذا تجدد وجوده هذا اصلح دليل على ان الكاينية ليست بكيفية للوجود وفيه خروج عما كان بصدده لانه في اثبات نفس الكاينية على الجملة

وذكر انه لا يمكن الرجوع بتلك المعرفة الا اليها فكان الملائم لذلك ان يقول واما ان يرجع بتلك المعرفة الى كيفية صفة هي الوجود فكان يلزم الا نعلم المعرفة الا مع تجدد الوجود لان كيفية الصفة تتبع تجددها وانت اذا تأملت كلام المصنف في هذا الفصل وجدته متضربا ما حسن تأمله قوله على ان الوجود صفة متماثلة والكائنية تتضاد معنى تماثل صفة الوجود انها لا تختلف باختلاف الذوات الثابتة هي لها وذلك لتماثلها في اخص احكامها وهو ظهور الصفات المقتضاة عن صفة الذوات عندها ومعنى تضاد الكائنية انه لا يمكن اجتماع صفتين منها باعتبار جهتين فلا يمكن ان يكون كائنا في هذه الجهة وكائنا في هذه في حالة واحدة وكلام المصنف هذا يحتمل من وجوه احدها انه الان في الاستدلال على ثبوت الكائنية صفة وهذا انما يستقيم بعد ثبوت ذلك فاذا ثبت انها صفة وانها تتضاد وقيل بان المرجع بها الى صفة الوجود ولم يثبت مخالفة لها حسن مثل هذا واشباهه في ابطال ان يكون المعرفة بين كون الجوهر كائنا في هذه الجهة وكائنا في هذه الحالة واخرى كيفية للوجود كما بنى عليه وان لم يتسق كلامه من هذا الوجه هذا المساق فليس تضاد الكيفية يستلزم تضاد الصفة التي تلك الكيفية كيفية لها الا ترى ان الحدوث والقدم كيفيتان للوجود وهما متنافضان والوجود لا تناقض فيه ولو انه جعل الكلام من اصله مسوقا في انا نعلم ثبوت الكائنية جملة ضرورة فاما ان يرجع بها الى كذا او كذا بما ذكره لاستقام الكلام لكنه جعله مسوقا في المعرفة فلم يلتئم والله سبحانه اعلم ويلحق بما تقدم من الفصول فائدتان

الفائدة الاولى

في بيان ان الجوهر لا يجوز ان يستحق من الصفات غير ما ذكره المصنف من الذاتية والمقتضاة والمعنوية والتي بالفاعل وهي الجوهرية والتحيز والكائنية والوجود لا غير ودليله فقد الطريق الى صفة غيرها وبيانه انا نبنيها الى كل حالة فاما المعاني المدركة فلا يجوز ثبوت صفات للجوهر بها اذ المرجع بكونه اسود الى حلول السواد فيه فلا يعلم اسود الا من علم حلول السواد فيه ولو كان له بكونه اسود صفة لوجب حصول العلم بها اولا ثم يستدل بها على المعنى كما في الكائنية وغيرها وهكذا الكلام في سائر المدركات وقد حكى الامام يحيى في المهذب عن بعض الاشعرية القول بان كون الجوهر ابيض واسود وحلوا وحامضا صفات معللة بالمعاني واستدلوا بانا نعلم بالضرورة كون الجسم اسود حلوا طيب الرائحة مع ان علمنا بالاعراض استدلالي والمعلوم بالضرورة غير ما علم بالاستدلال فاذن حلوكون الجسم اسود حلوا طيب الرائحة احوال زائدة على السواد والحلاوة والرائحة وما يعدم سطلعونا يلزمهم مثل ذلك فيما سلموا انه ليس بحال مثل كونه اكلا او شاربا ولابسا ومتنقلا وان يكون احوالا لانا نعلمها بالضرورة وعلمنا بالاعراض استدلالي واما التالف والاعتماد والرطوبة واليبوسة فلا يوجب للجوهر الا احكاما على ما هو مبين في موضعه بل قد قيل ان حكم التالف الذي يوجبه راجع الى القادر بتعذره لا الى المحل اذ لو رجع الى المحل لزم تضعف التفكك على البارئ ولزم الا يقف على شرط اذ ما هو موجب عن علة لم يقف على شرط

الفائدة الثانية

في بيان ان للجوهر بكونه معدوما حكما لا صفة ودليله انه حالة العدم يصح من القادر عليه ايجاده فالفرق بينه وبين ما لا يصح ايجاده يرجع الى حكم ثابت له بكونه معدوما وما هذا ما ذكره ابن متويه واما دليل ان لا صفة له بكونه معدوما فهو انه يؤدي الى ان تكون مضادة لصفة الوجود فكان يلزم الا نعلم بالضرورة ان الشيء لا يخلو اما ان يكون موجودا او معدوما لان الضرورة لا تحتويها الى ان الذات لا تخلو من احدى صفتين ولا تخرج منهما الى غيرهما والمانع من ذلك متامل ونظر وقد اكتفى المصنف بما يعدم عن الاستدلال على صفة العرض الذاتية وصفته المقتضاة والتي بالفاعل الا بالاقتصار على ذلك الجزء على نحو ما تقدم

فصل

قوله ولا تثبت للذات في حالة العدم من هذه الصفات يعني الاربع التي هي الذاتية والمقتضاة والمعنوية والتي بالفاعل قوله الا الصفة الذاتية في ذلك خلاف الى استحق كما يقدم فانه ذهب الى ان الذات لا تستحق شيئا من الصفات حالة العدم لبطلان سائر وجوه التعليل يعني ولا يصح تعليلها بالمؤثرات ولا ما جرى مجراها ولا بعمل التعليل بذلك وبيانه بان يقول لو كان يستحقها لمعنى او بالفاعل لخرجت عن كيفيتها وهي وجوبها وعن اقتضائها للمماثلة والمخالفة لان المماثلة والمخالفة لا تستحقا الا بصفة ذاتية ولو استحقها مقتضاة عن صفة اخرى لبطل كونها ذاتية لان معنى الذاتية انها لا تفتقر في حصولها الى امر اخر سوى الذات ثم ان مقتضيها اما ان يكون مقتضى فيؤدي الى التسلسل او ذاتيا فيجب الاقتصار على المحقق المعلوم دون المقدر المفروض واذا بطل ان يكون مقتضاة وبالفاعل بطل ان يكون مشروطة وبطل اذا الشرط لا يستقل وانه ليس الا مع ثبوت موثر او مقتض قوله وهو محال الاشتراك الذوات كلها في ذلك يعني فكان يلزم ان ليس المماثلة والمخالفة في حق كل ذات فيكون كل ذات مماثلة للاخرى مخالفة لها وهو محال

وهذا الكلام الذي ذكره لا يلائم ما ذكرناه ثبته وبالها انا اذا قلنا الكلام في الكيفية لست كيفية للوجود

قوله وهذا اورده اصحابنا دليلا مستقلا يعني ما تقدم من ان الذوات لابد ان تتماثل او تختلف واذا ثبت ذلك فالمماثلة والمخالفة
امارات تثبت لمجرد الذات الى ان يقولوا فلم يبق الا ان تثبت المماثلة والمخالفة لصفة زائدة على الذات وليست الا الجوهرية فاما التحيز فانه
كاشف الا حالة الوجود والمماثلة والمخالفة ثابتان في الحالتين معا قوله لان المماثلة الحقيقية لا تثبت الا في الذوات يعني لانها هي ان تسد احد
الذاتين مسد الاخرى وذلك لا يتصور الا في الذوات قوله ولكنه يقال الصفات متماثلة ومختلفة على سبيل التجوز قوله ومعنى قول اصحابنا ان
الصفات تجري مجرى المماثلة الى اخره لقولهم انها تجري مجرى المماثلة معنيان احدهما ما ذكره والثاني ان بعضها يقوم مقام البعض فيما
يقتضيه من الصفات والاحكام وكذلك قولهم في الاحكام انها تجري مجرى المماثلة معنيان احدهما انها لو كانت ذواتا لكانت متماثلة بان تسد
بعضها مسد البعض فيما يكشف عن الصفة الذاتية على التفصيل الثاني انها مشتركة في الحد والحقيقة ومعنى قولهم في الصفات والاحكام
انها تجري مجرى المختلفة انها لو كانت ذواتا لما سد بعضها مسد البعض فيما يكشف عن الصفة الذاتية على التفصيل وان بعض الصفات لا يقوم
مقام البعض فيما يقتضيه من الصفات والاحكام وان بعض الاحكام لا يقوم مقام البعض في الحد والحقيقة ذكره الشيخ الحسن في الكيفية
قوله لان المعنى لا يختص بالمعدوم يعني لان اختصاص المعنى هو اما بطريقة الحلول فيه او حلوله بمحله او الوجود على حد وجوده وكل
ذلك لا يتصور الا مع وجود المختص والمختص به فكان يلزم الا تثبت المماثلة في حال العدم وليس كذلك فان الذاتين في حال العدم اما ان تسد
احدهما مسد الاخرى اولا والاول التماثل والثاني الاختلاف قوله ولانما اثر فيه المعنى فهو جائز يعني والمماثلة في حق المتماثلين واجبة
قوله ويعدم انه لا ذاتي في الاحكام يعلل بل يعدم لكونه عدم المنع من ان يكون فيها ذاتي في الجواز انه وان منع من عدم جوازه فلم يقل بثبوته هو
ولا بعدمه قوله حيث اثبت التحيز ونفى الجوهرية يعني وجعل التحيز هو الصفة الذاتية قوله الا ان الشيخ ابا عبد الله يقول انها هي التحيز الى اخره
مذهب ابي عبد الله وابي اسحق متفق من حيث نفيا كون الجوهر به صفة ولم يثبتا الا التحيز ومن حيث جعلا التحيز صفة ذاتية لكنهما
اختلفا من وجه اخر فقال ابو عبد الله هي ثابتة في العدم اي الصفة التي هي التحيز وقال ابو اسحق بل لا تثبت الا حال الوجود ويلزمه
من القول بحدوثها احتياجها الى مؤثر او ما يجري مجراه وبطلان كونها ذاتية ومن المذاهب ان الجوهرية هي التحيز وانها صفة
واحدة ابو يعقوب الشحام قوله ان هذه الاحكام التي هي شغل الجهة ونحوه يعني وصحة الادراك بحاستين واحتمال الاعراض
قوله حقيقة في التحيز يعني لان حقيقة التحيز الصفة التي يوجب لمن اختص به شغله للجهة واحتماله الاعراض وصحة ادراكه بحاستين
واذا ثبت انها حقيقة في التحيز لم يجز مفارقتها له لان الشيء لا يخلو عن ما يكون عليه حقيقته الا ترى انه [illegible] حقيقة القادر انه الذي يصح منه الفعل
ولا يثبت قادر لا يصح منه الفعل الا ان الشيخ ابا عبد الله يزيد في الحقيقة عند الوجود قوله وفي ذلك كونه غير الجوهرية يعني لانها
ثابتة حالة العدم لما تقدم فاذا كانت ثابتة في تلك الحال والتحيز غير ثابت ولا يثبت الا حال الوجود صح ما قاله **فايده** اعتبر ابو الفتح
في المثلين ان يتفقا في جميع الصفات والاحكام الذاتية والمقتضاة والتي بالفاعل والمعنوية حتى انه حكم باختلاف الحسن والقبيح وسطر
ما قاله وجوه احدها انه يؤدي الى ان لا يتماثل شيء من الذوات فان كل ذاتين لابد ان يكون لاحدهما من الحكم ما ليس للاخرى والا لم يكونا غيرين
وانهما ما ينتهيان بما يقع به الخلاف والوفاق لا يمكن ان يكون امرا لازما لا خروج عنه والا ادى الى ان يكون موافقا في وقت مخالفا في وقت وان
نخرج عن ذلك الامر والثالث ان التماثل انما يقع لما يقع العلم بالتماثل عليه اما جملة او تفصيلا وقد صح انه يعلم تماثل الذاتين وان
لم يعلم اشتراكهما في سائر الوجوه وحكي عن الناشئ ان المماثلة تقع بالاسماء وبلكم حاله منه والا لزم الا يعلم المماثلة الا بعد العلم
باللغات وكان يلزم في بعض الاجسام ان يخالف البعض بالافتراق في الاسماء ولعله يلتزم ذلك ولكن بطلان كلامه ظاهر

فصل

قوله ولا تتزايد هذه الصفات يعني الاربع الثابتة للجوهر وهي الجوهرية والتحيز والوجود والكائنية قوله الا المعنوية اعلم
ان معنى التزايد ان تثبت للذات اكثر من صفة واحدة من الجنس الواحد اما من الصفة الذاتية والصفة المقتضاة او الصفة التي بالفاعل
ولا يقع تزايدا الا مع تماثل الصفات قوله ولانها لو تزايدت للزم ان يكون الذات متماثلة لنفسها يعني اذا حصل للذات صفتان ذاتيتان لها
جوهريتان وسوادتان وسيأتي ما في هذا الوجه في مسألة اثبات الصفة الاخص قوله كالمعنوية يعني فانه يصح تزايدها التزايد
المؤثر فيها لان تزايده ممكن فاذا اوجد القادر في الجوهر كونين في جهة واحدة تزايدت صفته المعنوية وهي الكائنية قوله او بتزايد

المقتضي لها او شرط الاقتضا لكونه مدركا بمعنى فانها تتزايد لا حالة بزيادة ما تتزايد المقتضي لها وهي الحيه او تتزايد شرط اقتضا الحيه لها وهو وجود المدرك فاوجد من مدرك اخر تزايد صفه المدرك بكونه مدركا واعلم انه لا خلاف بينهم في تزايد كونه مدركا تتزايد شرط اقتضايها وهو وجود المدرك وان لم تتزايد المقتضي وهو كونه حيا واما الخلاف في تزايد كونه مدركا مع ان المدرك واحد بان تتزايد مقتضيها فذهب القاضي وهو الذي يحوا ابن متويه الى ان كونه مدركا يتزايد بتزايد كونه حيا وان لم تتزايد وجود المدرك واحتج بان الادراك بالعينين له مزيه على الادراك بعين واحده فدل على ان كونه مدركا تتزايد بتزايد كونه حيا والذي عليه الجمهور انه كونه مدركا لا يتزايد الا مع تزايد شرط الاقتضا وتردد الحاكم في ذلك قوله ولكلها تبطل تزايد الوجود اي لكل الوجوه التي ذكرت في منع تزايد الذاتيه وهي تتناهل فان الوجه الاول في ابطال تزايد الذاتيه لا تتاتى في الوجود ولا يقال انه اراد ولكل الوجوه المبطله لتزايد التحيز لانه لم يتقدم له ذكر فيعود الضمير اليه وان صح فالوجه الاخر الذي يخص التحيز لا يستقيم ههنا الا ان يقال يلزم من تزايد الشرط تزايد المشروط ولو تزايد الوجود لتزايد ما هو مشروط به وهو التحيز وهذا وجه اخر فلا يستقيم ذلك قوله ولانه كان يصح ان يثبت للسواد وجهان في الوجود بعاملان وجهي الساض وكان يصح حصوله على احدهما فلا ينفي الساض على الاطلاق اي فلا يكون نفي السواد للساض مطلقا بل على حال وهو متى حصل له وجهان في الوجود اي وجودان ومتى حصل على احدهما فقط لم ينفه مع علمنا بان السواد لا ينفي الساض مطلقا وهذا الوجه ذكره ابو هاشم ويمكن الاعتراض بان يقال اليس عندكم ان الجزء من السواد لو طرى على عشره اجزاء من الساض لنفاها الا ان للطارى حظ الطرو وكثرما فيه ان تقام هذا الوجود الزايد في الساض مقام جزء زايد منه فيثبت للسواد حظ الطرو وان المضاده لا تقع بالوجود وكثرته بل تثبت للصفه المقتضاه فاما الوجود فلا تاثير له الا في ظهور الصفه المقتضاه عن الصفه الذاتيه عنده وهي لا تتزايد بتزايده لحصولها مع وجود واحد ومع وجودين على سوا ولعل هذا هو السبب في ان حمل ابن متويه الوجه الثاني المذكور بعده وهو قوله ولانه لو صح في حال الحدوث لصح في حال البقا واوضح منه وان كان المصنف قد اعترض الوجه الثاني في مسله مقدور بين قادرين بان قال ما تعلق بالقادرين يمتنع حاله الحدوث ولا يصح تزايد الوجود حال البقا قوله لم يصح مثله في باب القله فكان يصح ان يمتنع احدنا سكنات كثيره بحركه واحده لها وجودات كثيره كان الحارى على القياس ان يقول فكان يلزم ان يصح احدنا من يسكن الجسم سكنات كثيره بحركه واحده يوجدها فيكونه محركا صفات كثيره بعدد الصفات التي اوجبها السكنات الكثيره واما قوله فكان يصح الى اخره فهو وجه مستقل يمنع من تزايد الوجود ولعل الاصل وكان يصح ويكون ابدال الواو فا من سهو القلم قوله الزايده مقتضيه اذا تزايد شرط الاقتضا ظاهر كلام المصنف هنا يقتضي بان كونه مدركا لا يزيد في زيادته من تزايد شرط الاقتضا كما هو مذهب الجمهور وهو خلاف ما تقدم له

فصل عند الجمهور ان التحيز صفه واحده مقتضاه عن الجوهريه قوله فكان يصح خلو المعاني فيه يعني في حال عدمها قوله ويثبت فيها التضاد يعني في حال عدمها لان تضادها على المحل وقد ثبت خالة حال العدم وهذا وجه ضعيف لانه يلزم من تحيز الجوهر في حال عدمه حلول المعاني فيه في حال عدمها وما وجه لزوم ذلك بل الذي يلزم صحه خلولها مع وجودها فاما ان يلزم حلولها مع عدمها فلا لان حلولها كيفيه في وجودها فلا يفارقه ولو لزم ذلك لم يلزم منه ما ذكره من كونه لا يصح عدم الضدين والا لما صح سعد بان يكون لكل واحد محل غير محل الاخر قوله وسعد ذلك فاه الجوهر لسنه اساله عند الوجود واعلم ان معرفه صحه هذا الالزام لا تقع الا بعد ذكر قاعده مبنى هو عليها وهي ان من مذهب اصحابنا ان الجوهر الذي هو جزء واحد لا يتجزا اذا اشتبه لشي من الاشكال فهو اقرب الى شكل المربع فيحصل من بين ساير الاشكال بان يتساوى جوانبه واطرافه فالواو لا يجوز ان يكون هيئه المثلث لانه كان يجب ان يكون من احد جوانبه اكثر من الاخر فيودي الى صحه تجزيه وقد فرضنا الكلام في الجزء الواحد ولو كان مثلثا لكان لا يصح تركيب الجواهر الا على جهه التضريس دون الاستقامه ذكره ابن متويه ولكنه لا يلزم ذلك الا اذا ضم وضع جوهر الى الاخر وعرضه الى عرضه فاما اذا عكس فلا يكون على حد التضريس فالواو لا يجوز ان يكون على شكل المدور لانه كان يجب الا يصح تالف الا جزا على حد الاكتناز لانكا اذا ضممت مدوره الى مثلها حصل بينهما فرجه ولو قلنا الا انه شكل المربع واذا كان كذلك صح ان يلاقيه سته امثاله من الجهات الست المعروفه وقد حكى عن عباد انه منع من صحه تاليف الاجزا ... وقال ان الجزء لا ... وقال ابو هاشم ان من ذهب الى ان الجسم

يكون ح

من مجموع احزائه لم يمكن ان يذهب الى ملاقيها وقد اجاز بعض الفلاسفه ملاقاه الجوهر لاكثر من سته امثاله فقال لهم اصحابنا لو
تصور جهه سادسه تصح ان يلقاه سابع منها اذ لا فرق فهذه القاعده عرف بوجه الزام المصنف لان الجوهر اذا كان متحيزا جاز عدمه
لزم الابطل صحه ملاقاته لسته امثاله من الجواهر الموجوده لجواز ان يلقاه من الجهات او من بعضها اجزا متحيزه متعدده فيمتنع
ملاقاته للاجزا الموجوده او بعضها لان تداخل المتحيزات لا يصح وقوله عند الوجود اى عند وجود الجوهر قوله لمثل ذلك اى لمثل ما قيل
فى ابطال ان يتحيز لوجوده فانه يأتى مثله فى تحيزه لحدوثه لان الحدوث وجود سوا جعلناه الوجود بعد ان لم يكن موجودا او الوجود فى الوقت
الاول فقط قوله وللزوم ان يتحير حال البقا يعنى لان الحدوث اذا كان الموثر فى تحيزه فتاثيره تاثير المقتضى لا غير ومعلوم ان المقتضى اذا
زال زال ما هو مقتضى عنه والحدوث يزول بزوال اول اوقات الوجود اذ هو عبارة عن الوجود فيه فقط قوله لانه لا وجه يشار اليه هذه حالة
لحال فى وجوه القبح انما يقوله هذه حاله كونه يوجب التحيز لحال فى حو ما اذا قلنا ان الظلم قبح لحدوثه على وجه فان الاشاره الى وجه هذه
حاله ممكنه قوله ولان المعنى انما يوجب لصفته المقتضاه وقد تقدم الدليل على ذلك قوله والكلام فيها كالكلام فى التحيز يعنى ان الكلام فى صفات
الذوات يجرى على طريقه واحده فى الذاتيه والمقتضاه اذ الدلاله تعمها واجروا اختلاف التعبير حسب ما يتكلم فيه منها فاذا لم يثبت التحيز
مقتضى عن الذاتيه لم يثبت للمعانى صفات مقتضاه واذا بطلت صفات المعانى المقتضاه بطل ايجابها اذ هو مقتضى عنها فان قيل اذا قلنا ان هذه
الصفات التى يذهبون الى انها مقتضاه معنويه فهلا يثبت لها ما يثبت للمقتضاه من الايجاب وغيره من الاحكام قلنا ان صح ذلك ففى حق الجواهر
فقط فاما المعانى فانه لا يجوز ان يستحق صفات معنويه لان المعنى لا يختص بالمعنى قوله ولا يجوز ان يتحيز لعدم معنى او لمعنى اولى الى ما كان اولى
لان المانع من ان يكون المعنى الموجود هو الموجب ثابت فى المعنى المعدوم ويختص بوجوه من المنع لا يثبت المنع من ايجاب المعنى الموجود وهو ان المعنى
الموجود القدم مقطعه لا يختص ولا يختص احدا ولو اختص لما كان بان يوجب التحيز للجواهر اولى من غيرها من الموجودات ولان
الايجاب صادر عن الصفه المقتضاه وهى مشروطه بالوجود وان كان هذا الوجه الاخير لا يجيئها ههنا للزوم الدور قوله وخالف فيه الشيخان
ابو على الحسين وابن الملاحمى ذهبا الى ان التحير وسائر صفات الاجناس المقتضاه بالفاعل وقد ذهب الى ذلك الامام يحيى بن حمزه وسائر
نفاه الاغراض وفرقه من الفلاسفه وبناه كون المعدوم شيا والخمسه واعلم ان خلافهم يحتمل احد وجهين ان يثبوا التحيز صفه فيجعلوه
بالفاعل وان يجعلوه نفس الذات ونفس الذات عندهم بالفاعل وقد صرح الامام يحيى فى المهيد بان التحيز نفس الذات وليس بامر زائد وبه
نقض كلام المصنف من بعد حيث قال واعترض الشيخ محمود هذا الدليل باعتراضات كلها مبنى على ان المعدوم ليس بذات وان وجود
الشى وتحيزه هو نفس ذاته فاما مجازاه اصحابنا لهم فيقضى بانهم يجعلون التحير صفه بالفاعل قوله كما صح ان يوجد الكلام ولا يجعله خبرا
يعنى لما كان كونه خبرا بالفاعل قوله بل يصح ان يجعله سوادا ولا من تحيزه وذلك لان كونه سوادا عندهم بالفاعل فاذا كان كونه
متحيزا وكونه سوادا بالفاعل صح منه ان يكسب الجوهر احدهما كما ان كون الكلام امرا وكونه نهيا لما كان بالفاعل صح منه ان يجعل
الكلام على احدهما وهذا الوجه لا يستقيم الا اذا جعلوا التحير والسواديه صفتين بالفاعل واما اذا قالوا انهما نفس الجوهر ونفس السواد
فلا يستقيم قوله بل كان يصح ان يجعله سوادا متحيزا انما لزم ذلك لان شروط صحه الجمع بين الصفتين قد حصلت ههنا وهى اربعه احدها
ان يكون الذات متعلقه بالفاعل ومقدوره له وهذا الشرط ثابت عند الجميع من الصفتين فان الجوهر مقدور له لو وثانيهما ان يكون الصفات متعلقتين
به مقدورتين له والا من كذلك عند المخالف وثالثها الا يقف الصفات على امر واحد ليس بتلك الذات عليه وهذا ما يسلمه المخالف وليس
يقف عنده التحير على امر واحب يعضده كما يذهب اليه الجمهور من انه يقف على الجوهريه الواجبه فعندهم انه لا جوهريه ولو اثبتوها لجعلوها
بالفاعل لا واجبه ورابعها ان لا يكون بين الصفتين تناف وانه لا تحيز مجراه فالتنافى كما بين هيئتى السواد والبياض والذى يجرى مجراه كما
بين كون الكلام امرا ونهيا فانه لا يكون امرا الا بالاراده ولا نهيا الا بالكراهه فجرى ذلك مجرى التنافى وهكذا كان هذه شروط فى صحه
الجمع بين الصفتين فهى شروط فى حق الصفه والحكم المتعلقين بالفاعل ووجه اشتراط الاول قد تقدم بانه فى انه لا يقدر على فعل صفه
لذات الا من كان قادرا على تلك الذات واما وجه اشتراط الثانى فلانا لما لم يتعلق بنا صفه السواد لم يصح منا جعل ما يتعلق بنا من الذوات
كالكون على تلك الصفه واما وجه اشتراط الثالث فلان الصفتين او الصفه الواحده لو وقفت على امر واحد ليست تلك الذات عليه

لم يصح جعل الذات عليها ولهذا لم يصح منا جعل الكون خبرا لما وقفت صحة الخبر على حصول صفتي الكلام الذاتية والمقتضاة وهكذا
الكلام في الحكم وأما وجه اشتراط الرابع فلأن الجمع بين المنافيات وما جرى مجراها لا يصح من كل قادر وفي كل حال فإذا عرفت
تكامل هذه الشروط في الجمع بين الصفتين عند المخالفين لزمهم صحة ذلك ويلزم عليه ما ذكره المصنف من بعد والذي يدل على أنه لا تنافي
بين صفتي الجوهر والسواد اللتين هما التحيز والهيئة ولا ما يجري مجراه ما ثبت من حلول السواد في المتحيز ولو كان تنافيا أو ما يجري
مجراه لم يصح ذلك قوله في كون الكلام أمرا ونهيا يعني فقال كونه أمرا ونهيا مقدور للفاعل مع قدرته على نفس الكلام ويلزم
صحة أن يفعله أمرا نهيا قوله لإسناد القبح إلى وجه والحسن إلى ... وذلك أن وجه الحسن هو حصول غرض في الفعل وتعريه
عن سائر وجوه القبح والجمع بين النقيضين محال حالا والجمع بين التحيز والسواد به قوله يشترط الآخر كونه عالما اعلم أن هذا الشرط
لا بد من اشتراطه في تصحيح كونه حيا لكونه جاهلا إذ لو لم يشترط لصح كونه تعالى جاهلا لحصول المصحح في حقه وهو كونه حيا فلما لم
يصح له تعالى كونه جاهلا عرفنا أن الشرط في تصحيح كونه حيا لذلك قد عدم وكذلك فالشرط في تصحيح كونه حيا لكونه مشتهيا جواز
الزيادة والنقصان ولكونه ظانا ومفكرا صحة التجويز فلهذا لم يصح له تعالى الحية هذه الصفات لعدم شرط تصحيحها وقد
استدل على أن العجز ليس بالفاعل بأنه لو كان كذلك مع أن الكاملية عند الخصم بالفاعل وهي مقدورة لنا لوجب أن نقدر على العجز
لما تقدم من أن القادر على صفة من صفات الذات يجب أن يكون قادرا على سائرها

فصل

قوله والصفات ضربان متعلقة وغير
متعلقة اعلم أن الصفات تنقسم إلى أربعة أقسام ذاتية وبالفاعل ومعنوية ومقتضاة أما الصفة الذاتية فلا تتعلق مطلقا وكذلك الصفات
التي بالفاعل وليست إلا صفة الوجود فهذان القسمان من الصفات لا تعلق لها قط وأما الصفات المعنوية فتنقسم إلى متعلقة وهي صفات
الجملة ما خلا كونه حيا وغير متعلقة وهي كونه حيا والصفات الراجعة إلى المحل وأما الصفات المقتضاة فتنقسم أيضا إلى ما يتعلق وهي
صفات المعاني المقتضاة الثابتة لما يوجب من المعاني صفة معنوية متعلقة ذكره الشيخ الحسن وكونه تعالى عالما [قادرا] ومدركا وكونا مدركين
وصفة التحيز وإلى ما لا يتعلق وهي صفات المعاني التي لا توجب صفات أو توجب صفات غير متعلقة وكونه تعالى حيا وموجودا **[illegible]**
عند المتكلمين أن كل صفة متعلقة بالذات المخصصة بما يتعلق على حد تعلقها وكذلك فكل معنى يوجب صفة متعلقة فهو متعلق
كتعلقها قالوا لأن تعلق الموجَب تبع لتعلق الموجِب إذ كان الموجب معنى وهذا هو الوجه في أن تعلق جعلوا صفات المعاني المقتضاة التي
لأجلها توجب صفات معنوية تتعلق متعلقة مثلها قوله عندهم لا تحتاج تستند في ذلك بمجردها تعالى أن الصحيح أنها تستند في ذلك بمجردها
لأن من أصول أهل علم الكلام المقررة أن الصفة تقتضي ما تقتضيه لمجردها على أي كيفية كانت كما في اقتضاء كونه حيا لكونه مدركا
فهو أولى من جعلها تستند في ذلك بكيفية ثبوتها وهو كونها ذاتية وإن كان الظاهر من كلام أصحابنا أنها تستند في ذلك بكيفيتها وأنها
لو ثبتت غير ذاتية لما اقتضت تماثلا ولا اختلافا قال اعلم حلا فافهم وإن كان المصنف قد أشار إليه وقد احتج عن هذا بوجهين أحدهما
أن أهل علم الكلام حتى قالوا إن الصفة تقتضي ما تقتضيه لمجردها لا لكيفيتها يعنون بذلك ما خلا ما كانت كيفيتها كونها ذاتية
الوجه الثاني أنهم إنما قالوا إن المقتضي يقتضي ما يقتضيه لمجرده لا لكيفيته حيث لا تكون الكيفية معتبرة في حقيقة الحكم الذي تقتضيه
الصفة فأما حيث تعتبر ذلك في حقيقته فإن المقتضي يقتضيه بكيفيته لا لمجرده والصفة الذاتية تعتبر كونها ذاتية في حد حكمها
الذي تقتضيه لأنا نقول في حد المماثلة هي أن تثبت لذات صفة ذاتية في حكم المماثلة للذاتية الثابتة لذات أخرى وكذلك في حد المخالفة

تنبيه الوجه في اصطلاح المتكلمين على أن الذاتية لا تسمى متعلقة مع اقتضائها واستدعائها الثبوت حكم بين ما حصل به وبين
ذات أخرى وهي المخالفة والمماثلة أن الحكم أركان المماثلة فهي إنما تقتضيها لمن اختصت به بينه وبين ذات أخرى بشرط أن تختص
تلك الذات بصفة ذاتية تقتضي لمن اختصت به مثل ما اقتضته هذه الصفة لهذه الذات فلو سمي هذا تعلقا لاقتضى أن يكون كل واحدة
من الذاتين متعلقة ومتعلقا بها ولا بد في المتعلق أن يتميز من المتعلق به كما حصله في السبب والمسبب والشرط والمشروط والعلة
والمعلول فإنه يجب تميز كل واحد منها عن الآخر وهكذا القول لو فرضنا الكلام في المخالفة قوله احترازا من كونه حيا إلى آخره
فإن قيل لم لم تجعلوها متعلقة بالمدرك قلنا لا يصح جعله متعلقا لها لأنه يصح حصولها ولا مدرك ثم حصوله بعد ذلك

والصفة المتعلقة لا يصح وجودها غير متعلقة ثم تتعلق بل المتعلق منها لا يثبت الا متعلقا فان قيل لم لا تجعلوا كون احدنا حيا
متعلقا مع انها توجب لمن اختصت به صحة وجود القدرة والعلم فقد استدعت بمجردها ثبوت حكم بين ما اختص بها وبين ذات اخرى
قلنا ذلك لا يوجب تعلقها لان من حق المتعلق ان يتعلق من غير شرط وكون احدنا حيا لا يوجب صحة وجود القدرة والعلم
الا بشرط البنية اما في العلم فظاهر واما في القدرة فعلى الصحيح وهو انها تحتاج الى بنية زائدة على بنية الحياة فيكون شرطا في صحة
كونه حيا لوجود القدرة فلهذا لم تجعل متعلقة قوله احترازا من كونه كائنا اعلم ان وجه اصطلاح المتكلمين على انها ليست متعلقة
حتى احترز عنها المصنف بالقيد المذكور مع استدعائها ثبوت حكم بين ما اختص بها وبين ذات اخرى وهو ما ذكرته فيما تقدم من وجه اصطلاحهم
على اخراج الذاتية غير متعلقة وهو ان هذه الكائنية التي في هذا الجوهر لا يقتضي له هذا الحكم وهي ان يكون بينه وبين غيره بون ومسافة
الا بشرط ان يكون هناك جوهر اخر مختص بكائنية توجب له مثل ما توجبه هذه الكائنية لهذا الجوهر فلو جعلناها متعلقة لكانت
تلك مثلها متعلقة فيلزم ان يكون كل واحد من الجوهرين متعلقا ومتعلقا به فلا ينفصل المتعلق من المتعلق وهذا بناء على ان اخص
الصفة المتعلقة متعلق مثلها قوله لكونه معتقدا وكونه مريدا ونحو ذلك مما لا يثبت ما لا يكون متعلقا من نوع كونه معتقدا ومريدا
ونحوهما لكونه كائنا قوله لكن المتعلق منها لا يثبت الا متعلقا يعني فلا يقال اذا كانت الكائنية غير متعلقة لجواز ان توجد غير متعلقة
في بعض المواضع فهلا كانت المريدية غير متعلقة لجواز ان يتعلق في بعض المواضع كالمريدية المتعلقة بالبقاء ونحوه لانا بينا
فرقا بالمحصة ان الكائنية نجوز الا يثبت ما يقتضيه لهذا الحكم لمن اختصت به وهو ان يكون بينه وبين غيره بون ومسافة اولا يكون بان
يخلق الله الا جوهرا واحدا ثم يقتضيه من بعد بان يخلق الله جوهرا اخر بحاله والمريدية فانها ان كانت متعلقة لم توجد الا كذلك
كما اذا اراد احدنا ما يصح حدوثه وما لم يكن منها متعلقا كان يريد احدنا البقاء يصح ان يتعلق من بعد ذلك بل هو على طريقة واحدة
في التعلق وعدمه ولا يتجدد تعلقها واعلم ان هذا الفرق لا يقتضي ان تجعل الكائنية غير متعلقة لكن وقع الاصطلاح على ذلك للزوم
الانفصال المتعلق من المتعلق اذا جعلت متعلقة والا فليس يبعد ان توجد جوهر واحد فقط فلا يتعلق الكائنية التي فيه مع ان ذلك
لا يتحقق وقوعه بان يخلق من شيء صغار كثيرة من كون المريد مريدا اوله متعلق بها وكذلك من كونه كائنا ومعتقدا قوله وهذا الاحتراز
احسن من قول اصحابنا وان كانت مخالفة الذي قال ذلك والده الشيخ الحسن وابنه العقيد قاسم قالوا قلنا وان كانت مخالفة احترازا
من الكائنية فانها تستدعي ثبوت حكم بين ما اختصت به وبين ذات اخرى مماثلة فقط ثم اعترضه بانه لا حاجة اليه لانه لا يقع لهم في الحد لمجرد
ثبوتها وذا فاد انه لا يجوز ثبوتها غير متعلقة فالكائنية يصح ثبوتها غير متعلقة بذلك القيد ثم اجاب عنه بان ذلك احتراز عما
يستدعي بكيفيته وليس المراد به ان مجرد الصفة يقتضي التعلق من دون شرط اخر فلا بد من الاحتراز والا انتقض وابدل ذلك
الاحتراز بعضهم بان قال بما يماثله كانت او مخالفة ثم اعترضه بانه لا حاجة اليه فان الكائنية لم تدخل فلا حاجة الى اخراجها بذلك القيد
من حيث انها قد تثبت ولا يثبت حكمها ومن حق الصفة المتعلقة الا تثبت الا كذلك لان التعلق اخص احكامها فلا تفارقها واعلم ان
هذا القيد وهو قولهم وان كانت مخالفة قصدوا به اخراج الكائنية وهو يدخلها لانه لم يقض بانها لا تكون متعلقة الا اذا اقتضت
الحكم بين ما اختص بها وبين ما يخالفه ولا انها لا تكون متعلقة الا اذا اقتضته بين ما اختص بها وبين ما يخالفه ويماثله بل فيه انه لا
بد ان يقتضيه بين ما اختص بها وبين ذات اخرى سواء كانت مخالفة او مماثلة وهذا حال الكائنية فهو احتراز ركيك ولما قصد واخراج
العالمية لانها قد يقتضي التعلق بين ما اختص بها وبين ما يماثله ولكنها قد يقتضيه بينه وبين ما يخالفه واخراج الكائنية لانها لا يقتضيه
الا بينه وبين ما يماثله فركبت العبارة فانعكس ما ارادوه ودخلت الكائنية قوله وقد حصل من هذا الى اخره هو كما ذكره لكن ينبغي ان يحقق
الكلام في بيان الوجوه التي منها يتعلق تلك الصفات المتعلقة ونحن نبينها فالصفات المعنوية اما كون احدنا قادرا
فتتعلق من وجه واحد وهو انها يؤثر في صحة وقوع مقدورها بحيث يقدم الصحة على الوقوع واما كونه معتقدا فاما ان يكون
موجبها واقعا على احد الوجوه المذكورة ام لا ان لم يكن واقعا على احد الوجوه المذكورة فهي لا تخلو اما ان لا يكون لها متعلق
كان يعتقد البقاء معنى والادراك معنى فهي غير متعلقة اذ لا يصح الاشارة الى شيء تجعل متعلقة به ومستدعية للحكم بين ما

اختص بها وبينه وان كان لها متعلق فهي تتعلق به من وجه وهو النسبة التي تجدها المختص بها بينه وبين ما يعتقده وتجد المفرد بينه
وبين غيره وهذا نسميه التعلق العام الحاصل في جميع الصفات المتعلقة وقد قيل ان كونه متمنيا لا يتعلق له اصلا ولا يشبع عن ثبوت
حكم بين ما اختص به وبين غيره ذكره في حواشي الكفاية والاقرب ان حكم كونه متمنيا حكم كونه معتقدا او لا فرق بينهما وان كان موجبها
واقعا على احد الوجوه المذكورة فهي صفة الواحد منا بكونه عالما وهي لا تخلو اما ان يكون لها متعلق او لا ان لم يكن لها متعلق ككون العالم
عالما بالله تعالى للقدم ولا انفا فهي لا تتعلق من اي الوجوه اذ لا يمكن الاشارة الى شيء تجعل متعلقا لها وان كان لها متعلق فلا تخلو اما
يكون متعلقها مقدورا للمختص بها او لا ان كان متعلقها مقدورا له فهو لا تخلو اما ان يصح ايقاعه مع غيره على وجه الاحكام
او لا ان كان مما يصح ايقاعه مع غيره على جهة الاحكام فتعلق العالمية به من ثلاثة وجوه احدها اختصاصها به حتى تصح الاشارة
اليه بكونه معلوما لها دون غيره وهي النسبة التي تجدها الواحد منا بينه وبين معلوم معين فانه يعلم ان له بهذا المعلوم من الاختصاص
ما ليس له بغيره وهو التعلق العام وثانيها كونها شرطا في تصحيح كونه قادرا الايقاع المعلوم مع غيره على جهة الاحكام وثالثها
اقتضاؤها لسكون النفس الذي هو حكم بين العالم والمعلوم وان كان معلومها مما لا يصح ايقاعه مع غيره على جهة الاحكام فانها
تتعلق به من الوجهين الاول والثالث وتتعلق به من الوجه الثاني على جهة التقدير وهو ان هذا المعلوم لو كان مما يصح احكامه لكانت
العالمية شرطا في التأثير كونه قادرا عليه في ايقاعه مع غيره على جهة الاحكام وان كان معلومها غير مقدور للمختص بها فلا تخلو
اما ان يكون مما يقبل الاحكام او لا ان كان مما يقبل الاحكام فهي تتعلق به من الوجهين الاول والثالث ومن الوجه الثاني على جهة التقدير
وهو انه لو كان مقدورا له لكان كونه عالما به شرطا في التأثير كونه قادرا عليه في ايقاعه مع غيره على جهة الاحكام وان كان مما لا يصح
احكامه تعلقت به من الوجهين الاول والثالث ايضا ومن الوجه الثاني على جهة التقدير وهو انه لو كان مقدورا للمختص بها وصح احكامه
لكانت شرطا في التأثير كونه قادرا عليه في ايقاعه مع غيره على جهة الاحكام هذا ما ذكره الشيخ الحسن في الكفاية واعترض جعله
لسكون النفس من تعلقات العالمية بانه فاسد من ثلاثة وجوه احدها انه مأخوذ عن المعنى الذي هو العلم لا عن الصفة فكيف يجعله تعلقا
للصفة التي هي كونه عالما وليس بمقتضى عنها وثانيها ان من حق التعلق ان يثبت للمتعلق وهو المعلوم على ما نقوله في صحة الفعل فانه
لما كان تعلقا لكونه قادرا ثبت للمتعلق وهو الفعل كونه للقادر وليس سكون النفس ثابتا للمتعلق الذي هو المعلوم بل للعالم فقط
وثالثها انه قد يصح ان الصفة غير متعلقة كالعلم بالله تعالى للقدم وان سكون النفس حاصل هناك ولا تعلق وقد ذكر الشيخ الحسن
في معترض كلام له ما يصلح ان يكون جوابا عن الاول وحاصله انا انما ادخلنا سكون النفس في جملة اقسام التعلق لانه حكم تابع
لكونه عالما وملازم له من حيث ان موجبه وموجب كونه عالما واحد فصار مشبها للاحكام المقتضاة عن كونه عالما في دورانه مع كونه
عالما نفيا واثباتا فهو كالحكم المقتضى عنها وان لم يكن كذلك على التحقيق قال رحمه الله فمتى مر في كلامنا في هذا الكتاب يعني الكفاية
او غيره ان سكون النفس من اقسام التعلق التي يقتضيها كونه عالما فمرادنا انه تابع لكونه عالما وملازم له في الثبوت لكونهما
معلولين عن علة واحدة في حق العباد ومقتضيين عن مقتض واحد في حق القديم جل وعز فكونه عالما يقتضيه اقتضاء النفس والدلالة
كاقتضاء شغل الجوهر للجهة لاحتماله للاعراض لا اقتضاء التأثير فاذا قلنا انها تقتضي سكون النفس فالمعنى انها تستتبعه وتدل
عليه بل لا نسمي بكونها عالمية ولا ثابتا كونه عالما الا متى قارنها سكون النفس وبعدها فهو داخل في معناها وحقيقتها اذ حقيقة
العلم المعتقد الذي تسكن نفسه الى ان معتقده او ما جرى مجراه على ما هو به ولهذا ادخلنا سكون النفس في التعلقات الصادرة عن
كونه عالما هذا حاصل ما ذكره ولكنه لا يقتضي ذلك ولا يصححه ولا يخلص عما ورد عليه واما الاعتراض الثاني فيجاب عنه بعدم التسليم
ولو سلم ذلك لخرج التعلقات عن كونها تعلقات واما الثالث فيجاب عنه بانا لا نقول انه تعلق الا مع حصول التعلق الاول واما مع عدم
حصولها فليس بتعلق واما كونه متمنيا فهي لا تخلو اما ان يكون لها متعلق او لا ان لم يكن لها متعلق لم تتعلق من اي الوجوه وان كان لها متعلق
فهي لا تخلو اما ان تتعلق به على صفة الحدوث او على الوجوه التابعة له فان تعلقت به على صفة الحدوث فلها تعلق من وجه واحد وهو
النسبة التي تجدها احدنا بين ما يريد حدوثه وما لا يريده والتفرقة بينه وبين غيره وهو التعلق العام وان تعلقت به على الوجوه

كانت ع

السابقة للحدوث فإن كانت الصفة ثابتة لنا والإرادة الموجبة لها من فعل الله تعالى فيتعلق به من الوجه العام وإن العلة الموجبة
لها من فعل المحدث بها تعلقت بمتعلقها من وجهين أحدهما التعلق العام الثابت في كل المتعلقات والثاني تعلق خاص وهو تأثيرها
في وقوعها على الوجوه المختلفة لحقيقة أو تقديرًا في المحقق إذا كانت الذات المختصة بذلك الوجه مقدورة للمريد والمقدر حيث يكون
مقدوره لغيره وجرى على هذا القياس كونه كارهًا وأما قولنا إن صفة الواحد منا بكونه مريدًا للوجه التابع للحدوث لا يتعلق إلا
من الوجه العام حيث كانت الإرادة الموجبة لها من فعل الله تعالى لأنها لو تعلقت من الوجه الخاص وأثرت في وجه الحدوث للزم أن يكون تأثيرها
غير واقف على اختيارنا مع أن التأثير في ذلك الوجه لا يكون إلا لنا وإنما لزم أن يكون هو المؤثر في ذلك الوجه لأن تأثير كونه مريدًا على
طريق الإيجاب فلا يقف على اختيارنا وقد بينا أنه لا يحصل الذات على وجه أو تفارقها وصفة الأمر قد يؤثر على تلك الذات فيثبت أنه لا تأثير
لكوننا مريدين إذا كانت الإرادة الموجبة لها من فعله تعالى في شيء من وجوه أفعالنا وقد خالف أبو هاشم في ذلك وذهب إلى تأثيرها وإن
كان الموجب لعلتها هو الله تعالى وقال في الصفة العالمية تؤثر في إحكام الفعل من حيث إن كان الفاعل للعلم فيكم هو الله تعالى بل يكون
حينئذ أشد تأثيرًا قلنا ولا سواء لأن العالمية تابعة للمعلوم وغير مؤثرة فيه وإنما هي شرط في تأثير كونه قادرًا في الحلاق والمريدية فإنها
مؤثرة على سبيل الإيجاب فافترقا وأما كونه مشتهيًا فتعلقها من الوجه العام ومن وجه خاص وهو أنها تؤثر في وقوع الالتذاذ
عند إدراك متعلقها وأما كونه نافرًا فتعلق من الوجه العام أيضًا ومن وجه خاص وهو أنها تؤثر في وقوع التألم عند إدراك
متعلقها وأما كونه ظانًا فيتعلق من الوجه العام فقط وأما كونه مفكرًا فتعلقها من الوجه العام ومن وجه خاص وهو أنها
تؤثر في وقوع الاعتقاد علمًا إذا كان تعلقها العام بالدليل على الوجه الذي يدل فهذه ثابت الوجوه التي يتعلق منها الصفات المعنوية
المتعلقة **وأما الصفات المقتضاة** فكونه تعالى قادرًا تعلقها كتعلق كوننا قادرين وكونه تعالى عالمًا تعلقها كتعلق كوننا
عالمين والتحيز وتعلقه من وجه واحد وهو اقتضاؤه لصحة حلول الأعراض فيما اختص به لا غير فأما اقتضاؤه لمنع الغير عن
يكون حيث ما اختص به فليس بتعلق لمثل ما ذكرناه في منع تعلق الثانية والكائنية وأما تعلق الصفات المقتضاة التابعة للمعاني
المتعلقة الموجبة لصفات فهو كتعلق الصفات الموجبة عن تلك المعاني ذكره الشيخ الحسن وليس بواضح فهذه الصفات المتعلقة
المقتضاة عن صفة ذاتية وأما الصفات المتعلقة المقتضاة عن الصفة المقتضاة أو عن الصفة المعنوية فليس إلا كونه مدركًا فإنها
تارة مقتضاة عن صفة مقتضاة وهي في حقه تعالى وتارة مقتضاة عن صفة معنوية وهو في حقنا فتعلقها من وجهين أحدهما التعلق
العام والثاني أنها شرط في صحة الالتذاذ الذي يؤثر فيه الشهوة وفي صحة التألم الذي يؤثر فيه النفرة إما لحقيقة كأن يكون
المدرك ممن يصح عليه الشهوة والنفار كالواحد منا أو تقديرًا إذا كان المدرك يستحيل عليه كونه مشتهيًا ونافرًا وليس إلا القديم تعالى
وقد اختلف كلام قاضي القضاة فتارة يقول كونه مدركًا هو المؤثر في الالتذاذ وكونه مشتهيًا شرط وتارة يقول إن المؤثر كونه مشتهيًا
وكونه مدركًا شرط وهو الذي صححه المتأخرون ودليله أن الالتذاذ يتزايد بتزايد كونه مشتهيًا ولا يتزايد بتزايد الإدراك فكان
بأن يكون حكمًا لها أولى وكذلك الكلام في الإدراك مع كونه نافرًا قوله فليست هذه القسمة تشتمل على تقسيم الصفات المتعلقة باعتبار
خلو بعضها عن التعلق وعدمه وباعتبار تعدد بها المتعلق الواحد وعدمه قوله فهذه لا توجد في نوعها شيء غير متعلق إنما
أن يوجد في نوعها شيء غير متعلق لأن القادرية مع زوال الموانع لا بد لها من إيجاب صحة الفعل فإن ذلك من أخص أحكامها وإذا
كان ذلك من حقها فما يحصل القادرية إلا وهناك ما يصح فعله من المقدورات وهذا معنى أنها لا توجد إلا متعلقة وأما المدركية
فقد علمت أن الحية لا تقتضيها إلا بشرط وجود المدرك فإذا لم تثبت إلا وهناك مدرك فهو معنى أنها لا تثبت إلا متعلقة فإن
المدرك هو متعلقها وأما كون الواحد منا مشتهيًا فمعلوم أنها لا تثبت إلا وهناك ما يصح الإشارة إلى أن عند إدراكه يحصل
الالتذاذ به وهو معنى كونها لا توجد إلا متعلقة وكذلك كونه نافرًا لا تثبت إلا وهناك ما إذا أدرك وقع التألم بإدراكه واعلم أن
هذه الصفات الأربع مع اختصاصها بأنها لا تثبت إلا متعلقة مختصة أيضًا بأنها لا تتعلق إلا بالذوات قوله ومنها ما يوجد
في نوعه ما لا يتعلق إلى آخره أما كونه معتقدًا فمثال ما يثبت من نوعها غير متعلق كونه معتقدًا أن المقامعي كما ذهب إليه

الالتذاذ

ابو القاسم والاشعرية وكونه معتقدا اللادراك معنى كما ذهب اليه ابو علي والاشعرية وكونه عالما بالآثار في المتقدم فان هذه
العالمية لا متعلق لها اذ لا ذات يشار اليها يقع التفصيل بينها وبين غيرها ويحكم عليها بانها متعلقها وان كان الامام حكى قد
ذكر في المهيدات في مواضع اصحابنا ان العلم بان لا ثاني لا متعلق له وفيه نظر لانهم ان ارادوا انه لا متعلق له ولا معلوم انه ليس بموجود
وليس بثابت معدوم فهذا مسلم وان ارادوا انه ليس بمتصور فغير مسلم لامرين اما اولا فلانه لو لم يكن متصورا لما امكن الحكم عليه بانه
غير ثابت لان الحكم بالثبوت وعدمه مسبوق بالعلم بتصور حقيقته واما ثانيا فلانا نميز بينه وبين غيره من الحقائق المتصورة ولو لم يكن
متصورا لم يمكن الحكم عليه بالتميز فيحصل متعلق العلم بان لا ثاني ذاته تعالى على حكم سلبي واما كونه مريدا فهو حكم غير متعلقه اما بحوادث
يعتقد المثبتا معنى وصحة حدوثه فيريده او يعتقد في شيء انه مما صح حدوثه فيريده وهو في نفس الامر قد وجد وكان يعتقد تجدد
الحشر وانه غير باق فيريد حدوثه في مستقبل الاوقات فان كان هكذا فلا متعلق له لانه لا متعلق الا بالحدوث وبواعثه وهكذا
الكلام في كونه كارها واما كونه ظانا فكان يظن المثبتا معنى او يظن ثبوت ثابت للعدم واما كونه ناظرا فكان ينظر في حدوث العالم الحدوث
الادراك ليتوصل الى امر اخر فان كونه ناظرا ههنا لا متعلق لها وكذلك في كونه ناظرا على الوجه الصحيح قد يكون غير متعلقة
كان ينظر في امر سلبي على الوجه الصحيح واعلم ان متعلقات هذه الخمس قد تكون ذوات وقد تكون صفات وقد تكون احكاما فاذا
حكي متعلقا بها ان تكون ذوات كالحدث الاولي بان قوله واعلم ان هذه الصفات الخمس يعني كونه معتقدا ومريدا وكارها وظانا
وناظرا قوله ليس كذلك انما تعلق على سبيل الجملة والتفصيل فانها تتعدى المتعلق الواحد على الجملة ولا تتعداه على التفصيل اما
كونه معتقدا فمثال تعلقها على سبيل الجملة ان يعتقد ان كل ظلم قبيح فاعتقاده هذا على سبيل الجملة اذ لم يخص بظلم معين وقد
يعتقد صفته بكونه معتقدا المتعلق الواحد ههنا فان ضرر الظلم وانواعه واعيانه متعددة بخلاف ما اذا اعتقد اعتقادا تفصيليا
فان كونه معتقدا لا يتعدى المتعلق الواحد كما اذا اعتقد ان هذا الظلم الذي هو قتل رجل معين قبيح فان كونه معتقدا لذلك لا يتعدى
الى المتعلق بان هذا الظلم الآخر الذي هو اخذ مال هذا الغير قبيح بل يكون له باعتقاده لذلك صفة اخرى وانما منع تعديها لانها
لو تعلقت بان قتل الغير قبيح وتعلقت مع ذلك بان اخذ ماله قبيح للزم ان تكون مخالفة لنفسها لان صفة غيرها لو كانت متعلقة
بان اخذ ماله قبيح لكانت مخالفة لها اذ المتعلقات تختلف باختلاف المتعلقات ووجوهها فتعلقها بما اذا تعلقت غيرها خالفتها يقتضي
مخالفتها نفسها اذ لم تخالفها بذلك الا لمعنى هذا التعلق بخلاف ما اذا تعددت في التعلق على سبيل الجملة فان ذلك لا يستويه واما
كونه مريدا فمثال تعلقها على سبيل الجملة ان يريد حدوث الاحسان عن زيد فانه يكونه مريدا لذلك صفة واحدة وهي متعلقة
بجملة افعال وهي حروف الخبر فقد تعددت لما تعلقت على سبيل الجملة من متعلق وهو احد حروف الخبر الى متعلق اخر وهو ثانيها
ولو تعلقت على سبيل التفصيل كان يريد حدوث حرف واحد لم يصح ان تتعلق بالحرف الاخر لما تقدم في كونه معتقدا وهكذا الكلام في
كونه كارها واما كونه ظانا فمثاله ان يظن قدوم زيد من جملة العشرة او حدوث العالم فانه قد يكون كسبه ولو ظن حدوث هذه الذات
على سبيل التفصيل لم يصح ان يتعلق بحدوث اخرى وكذلك كونه ناظرا مثال تعلقه على سبيل الجملة ان ينظر في حدوث العالم ومثال
تعلقه على سبيل التفصيل ان ينظر في حدوث هذا الجوهر الفرد المعين قوله واما الاربع الباقية يعني كونه قادرا ومدركا ومشتهيا
ونافرا قوله فتشترك في انها لا تتعلق الا على التفصيل يعني فلا يدخل في تعلقها طريقة الجملة اما كونه قادرا فلانه لا مقدور لها
الا ويصح ايجاده بها من غير توقف على جملة من المقدورات فلو تعلقت على سبيل الجملة بعدة مقدورات لوجب الا يصح بها ايجاد بعض تلك
المقدورات دون بعض بل كان يجب الا يصح ايجادها بها الا معا وكونه قادرا وان تعلق من المقدورات بما لا نهاية له فتعلقها بكل واحد
منها على التفصيل واما كونه مدركا فلو كان يصح تعلقها على سبيل الجملة لكان يصح مع وجود مدركين واحد الا يكون مدركا له
بان يكون تعلقها به وبغيره على سبيل الجملة ومعلوم خلافه واما كونه مشتهيا فهي وان تعلقت بالمتعلقات الكثيرة فهي متعلقة
بكل واحد منها على التفصيل فانه لا واحد من متعلقاتها الا ولو ادركه منفصلا عن غيره ومنفردا لالتذ به ولو صح تعلقها
على الجملة للزم اذا تعلقت بمجموع اجزاء على سبيل الجملة وقدرنا انه حصل له نفار عن كل واحد من مجموع تلك الاجزاء

على

على سبيل التفصيل ان يكون ملتذا بكل الاجزا عند ادراكها لتعلق الشهوة بها منا لما عنده لكونه نافرا عنها الا مع
اختلاف الطريقة في التعلق لا يصاد ولسنا ننكر وقوع هذا الاشكال كونه معتقدا وسائر الجنس ما يتعلق على سبيل الجملة
الا انا نجوز ذلك كان يعتقد هنا كون زيد في جملة العشرة ويعتقد فيه بعينه انه ليس بزيد كما مضى ويكون احد الاعتقادين علما والاخر
جهلا وكذلك فيصح اراده قدوم زيد من جملة العشرة وكراهة قدومه وحده ويصح ظن قدومه من جملتهم وظن انه ليس هذا المعين
وان كان اياه قوله بما يختلف يعني الاربع الباقية التي لا تتعلق الا على سبيل التفصيل قوله وهو كونه مدركا يعني فان كونه مدركا لا
يتعلق الا بمتعلق واحد اما جوهر واحد او جزء من اللون واحد او جزء من الطعم واحد او نحو ذلك فاذا ادرك احدنا مدركات كثيرة
اما جواهر كثيرة او غيرها فله بادراكه لكل واحد منها صفة والمام نحو بعد بها اللزوم ان يكون بصفة مخالفتها فان غيرها لو تعلق
بهذا المدرك الاخر لخالفتها لتعلقها بغيرها فلو تعلقت هذه مع تعلقها بمدرك اخر لصارت بصفة مخالفتها قوله وهو كونه مشتهيا
ونافرا اعلم ان كونه مشتهيا لا يتعلق الا متعلقه بما لا يتناهى من المتماثلات فاذا كان احدنا مشتهيا بشهوة واحدة للحلاوة فلا جزء من
اجزائها الموجودة والمعدومة الا وقد تعلقت صفته بذلك بدليل ان اي شي من اجزائها ادركه فهو يلتذ به ولا يجوز اقتصار تعلقها على
متعلق واحد اذ يلزم ان يلتذ بجزء من الحلاوة دون جزء ولا خلاف بين اصحابنا في ذلك لكن اختلف كلامهم في هل تعلقها بالجنس و
بالضرب فقوى ابن متويه ان يكون تعلقها بالضرب وقال لان احدنا اذا اشتهى ضربا من الحلاوة كالسكر لم يلزم تعلق شهوته بما عداه من
ضروب الحلاوة كالعسل ونحوه وقيل الاولى ان يكون تعلقها بالجنس فانها اذا تعلقت بالحلاوة التي هي جنس من الطعوم فقد
تعلقت بجميع ضروبها فاما من اشتهى السكر ولم يشته العسل فليس ذلك لانها لا تتعلق بالجنس بل لانها تعلقت بالحلاوة على وجه وجد
في السكر ولم يوجد في العسل ولا يجوز تعلق كونه مشتهيا بالمختلفات كالحلاوة والحموضة لانها لو تعلقت بها بالحلاوة وحدها فان ذلك
ممكن وتعلقت اخرى بالحموضة لكانت مخالفة لها لتعلقها بالحموضة اذ لم يشتركا في اخص صفة الالتذاذ بل بكلا وجه بصحة الالتذاذ بالحلاوة
وحدها وبذلك بالحموضة وحدها فكان يلزم ان يصير بصفة مخالفتها لا يعارف ويلزم من تعلقها بالكثير من جزء واحد من الحلاوة ان يكون بصفة
مخالفتها لانها لو تعلقت بذلك الجزء فقط وتعلقت صفة اخرى بجزء اخر وكلاهما من الحلاوة لكانتا مختلفتين لانا نقول تعلقها بذلك
الجزء وحده وبذلك الجزء وحده غير ممكن بل لا بد من تعلق كل واحدة منهما بكل جزء من اجزاء الحلاوة وبذلك تكون متماثلين واعلم
ان مقتضى كلام ابن متويه انها تكون الشهوة المتعلقة بضرب من ضروب الحلاوة مخالفة للمتعلقة بضرب اخر مطلقا ولا يكون مشتهيا
لضربين بشهوة واحدة وعلى القول الاخر يكون مشتهيا لجميع الضروب بشهوة واحدة فان تعلقت بالجنس على وجه فاشتهى تعلقها على
ضرب كانت مخالفة لما تعلق بذلك الجنس على وجه اخر فيكون تعلقها بضرب منه اخر وعلى هذا القياس يجري الكلام في كونه نافرا قوله
وهو كونه قادرا اعلم ان من قواعدهم ان كونه قادرا يتعدى المتعلق الواحد في المختلفات مطلقا سواء كان الوقت واحدا والمحل واحدا والوجه
واحدا ام لا فهي تتعلق في كل من المختلفات بما لا يتناهى بيانه ان الواحد منا في كل حال يصح ان يريد في الوقت الواحد جميع ما يصح ان يراد
على سبيل التفصيل وجميع ما يصح ان يراد لا يتناهى وكذلك الارادة لا يتناهى لانه يريد كل مراد بارادة منفردة فان تلك الارادة مختلفة
لاختلاف متعلقاتها ومعلوم انه يصح منه ان يفعلها في الوقت الواحد وانه لم يكن له الا صفة واحدة بكونه قادرا لا يقال انما يصح
منه ذلك بصفات كثيرة من كونه قادرا يتعلق كل واحدة من الصفات بواحدة واحدة من الارادات لانا نقول لو كان كذلك لكان يلزم ان
متى وجد الى حال يصح ان يريد فيه جميع ما يريد بان لا يكون له الا صفة واحدة ومعلوم خلافه فمتى قدرنا انه حال يصح ذلك منه
وله صفات كثيرة بكونه قادرا على الارادات فكل صفة منها متعلقة بكل ما لا يتناهى من الارادات المختلفة فلو لم يثبت الا واحدة لكفت ثم ولو سلمنا انه
لا يصح منه ذلك الا وله صفات كثيرة بكونه قادرا يتعلق كل واحدة منها بجانب من الارادات التي لا تتناهى فمعلوم انه
لا يصح ان يثبت له بكونه قادرا صفات لا تتناهى لتعذر حصول ما لا يتناهى واذا كانت متناهية فتعلقها جميعا بما لا يتناهى يقتضي كل واحدة
منها متعلقة بما لا يتناهى اذ لو كانت كل واحدة متعلقة بما يتناهى لكان مجموع متعلقاتها متناهيا وقد بينا ان تلك الارادات التي
يتعلق بها قادرية الواحد منا لا يتناهى لا يقال فكان يصح ايجاد ما لا يتناهى من الارادات وغيرها اذا تعلقت القادرية به لانا

نقول لا يلزم ذلك لانه لا يصح دخول ما لا يتناهى في الوجود وليس عدم صحة ذلك بقادح في صحة التعلق بما لا يتناهى واما المتماثلات
فلا يتعدى القادرية المتعلق الواحد منها الى اكثر منه مطلقا ولكن اذا اختلف الوقت او المحل او الوجه تعدت في التعلق وتعلقت من
المتماثلات بما لا يكون يتناهى فمتى اختلف الوقت ان يتعلق بان يوجد القادر في جوهر معين كونا في جهة معينة منفردة ولا ينتهي
الى وقت الا ويصح منه ذلك مع التماثل واتحاد المحل والوجه قالوا ولا يعقل ذلك الا في جنس واحد وهي الارادة فان احدنا اذا اراد قدوم
زيد فانه يصح منه تجديد الارادة في كل وقت الى ان يقدم زيد ولا يصح منه ان يريد قدومه بعد ذلك لانه لا يصح ارادة ما لا يصح حدوثه
فلو اعتقد مثلا انه لم يقدم فتعلق ارادة قدومه فليست هذه الارادة مماثلة للاولى لان الاولى لا متعلق لها والا متعلق وما لا متعلق له يخالف
ما له متعلق وقد علمت انه يصح تعلق القادرية بما لا يتناهى من المتماثلات على مرور الاوقات وكذلك فهي تتعلق بما لا يتناهى من المتماثلات
اذا اختلف المحل فلا محل من المحال مثلا الا ويصح من القادر في الوقت واحد ان يوجد فيه كونا في جهة معينة لما اختلف المحل
والاكوان في جميع المحال متماثلة اذا اتحدت الجهة قال اصحابنا فان تعذر عليه ذلك فهو اما لفقد بعض الجواهر مع اشتراط المماسة
او لثقل مانع عن النقل لكن المانع انما يمنع من وقوع الفعل لا من التعلق وكذلك فالقدرة تتعدى في التعلق في المتماثلات ان اختلف الوقت
والمحل اذا اختلف الوجه الى اكثر من مقدور واحد مثال ذلك ان يوجد احدنا بيده اعتمادا فيولد حركة في جهة ثم يفعل مع تلك الحركة
المتولدة في تلك الجهة حركة مبتداة بتلك القدرة التي فعل بها تلك المتولدة لما اختلف الوجه فالاولى على وجه التولد والثانية على وجه
الابتداء واعلم ان هذا الشرط والتفصيل في قادرية الواحد منا فاما قادريته تعالى فانها تتعلق بما لا يتناهى من المتماثلات ومن غيرها مطلقا
والدليل على انه لا تتعلق قادريتنا بما لا يتناهى من المتماثلات مع اتحاد الوجه والوقت والمحل انه كان يلزم ان يصح من الواحد منا مع القدرة
اذا فعل في المحل الواحد في الوقت الواحد مائة جزء مثلا من الحركة صح من احدنا ان يفعل فيه بقادرية واحدة مائة جزء من السكون
ومعلوم ان احدنا لا يمكنه ما ينفيه العدم وكان يلزم زوال التفاضل بين القادرين فكان يمكننا من الضعيف ان يحمل كل ما يحمل القوي
لان اقل ما في الضعيف قدرة واحدة توجب له صفة تتعلق بما لا يتناهى هنا والقوي وان ثبت له صفات كثيرة فاكثر ما فيه تعلقها بما لا يتناهى
وما لا يتناهى لا يزيد على ما لا يتناهى هذا ولا يستوفى الكلام في المتعلقات وكيفية تعلقاتها واستيفاء الادلة على ذلك مواضع احق بها من
هذا الموضع وانما وقعت الاشارة الى ذكر طرف مزيد لكيفية ما استدعاه المتن **فائدة** اعلم ان اوسع الصفة المتعلقة تعلقا كون
المعتقد معتقدا لانها تتعلق بالذوات والصفات والموجود والمعدوم والباقي في الماضي والقديم والمحدث والثابت والمنفي ويلحق بها كونه
ظانا وناظرا وما عداها من الصفات ليست كذلك اما القادرية فتتعلق بالذوات المعدومة فقط واما المدركية فتتعلق ببعض الذوات
الموجودة فقط واما كونه مشتهيا ونافرا فمتعلقا ببعض الذوات وهي المدركات منها وان كانت تتعلق بها سواء كانت موجودة او معدومة
وتعلقها بها حال عدمها على ان توجد واما كونه مريدا وكارها فمتعلقان بالحدوث وتوابعه فقط ولا يتعلقان بالماضي ولا المنفي ولا الباقي
وبالجملة فهي تنقسم الى ما يتعلق بالذوات وهي كونه قادرا ومشتهيا ونافرا ومدركا والى ما يتعلق بالذوات والصفات والاحكام
فقط وهي كونه مريدا او كارها والى ما يتعلق بالذوات والصفات والاحكام والامور المعينة وهي كونه معتقدا وظانا وناظرا
تنبيه اعلم ان كثيرا ما جرى في كتب اصحابنا المتاخرين كالغياصة وتعليق الشرح اذا ذكروا تعلق المعاني الموجبة للصفات
المتعلقة كالقدرة والارادة وتعدد الوجوه التي منها تتعلق جعل ايجاب الصفة من تعلقات تلك المعاني فيقولون ومن تعلق الارادة
ايجابها الصفة للمريد ونحو ذلك وفيه نظر من وجهين احدهما انه يلزم منه كون الحيوة متعلقة وان يعدوها من المعاني المتعلقة
فانها توجب الصفة للحي ويعدوا الايجاب من التعلقات وكذلك الكون ومعلوم ان المتكلمين لا يعدونها من المعاني المتعلقة الوجه الثاني
ان تعلق المعاني في التحقيق تبع لتعلق الصفات لان التعلق في الاصل للصفات ودليله ان ما وجدت فيه حقيقة الصفة المتعلقة من الصفات
جعلوا المعنى الموجب لها متعلقا وما لم يكن كذلك لم يجعلوا المعنى الموجب لها متعلقا ولكن لما كانت المعاني مؤثرة حقيقة في تلك الصفات
جعلت متعلقة لتعلقها خلاف المقتضيات فانها غير مؤثرة على الحقيقة فلم تجعل متعلقة وان تعلق مقتضياتها ولهذا فان
التحيز متعلق ولم يحكم بتعلق مقتضيه وكونه مدركا متعلقة ولم يقتض ذلك تعلق مقتضيها وصفاته تعالى التي هي كونه قادرا عالما

متعلقة ولا توجب ذلك تعلق مقتضيها لما لم يكن المقتضيات مؤثرة على التحقيق وانما المؤثر على التحقيق الذوات المختصة بها
فجعلت الذوات متعلقة على حسب تعلق تلك الصفات واذا كان كذلك فمن المعلوم انه ليس من تعلقات الصفات الجاري بها الصفة
لما هي عليه فان ذلك لا يتصور وكيف يوجب نفسها فلا تدخل ذلك من تعلقات الموجب لها فانما تعلقه تابع لتعلقها وقد جرى في
كلام ابن متويه وغيره ان تعلق الصفات تبع لتعلق المعاني لكنه يلزم عليه الا يتعلق من الصفات الا ما كانت موجبة عن معنى متعلق
فلا تعد التحرز من التعلقات على انه لو صح ذلك لم يقتض ان تكون الصفة من المتعلق لانه يجب اذا كان تعلق الصفات تبعا لتعلق المعاني ان
تكون تعلقات الصفات كتعلقات المعاني على سواء ومعلوم انه لا يتصور ان يكون من تعلقات الصفات الجاري الصفة وقدمنا الكلام بحمد الله
على الصفات والاحكام على سبيل الجملة وهو كالمقدمة للكلام في الصفات الالهية والتمهيد لذكرها واذ ذلك مما يشوق المصنف الى
الاتيان به في هذا الموضع واستيفا الكلام عليه ولم يسبقه اليه الا الاصحاب فيما صنفوه من كتب علم الكلام بل يعدونه فنا اخر
ويفردون الكلام عليه واكثرهم اعتنا بذلك الشيخ الحسن الرصاص فانه صنف فيه كتاب الكيفية واستوفى الكلام فيه على ضرب
من يعنيه علم اللطيف وتكلم عليه في اثنائه **وهذا حين الشروع في الكلام على صفاته والاستدلال على كل**
واحدة منها وهو المقصود المهم ولا بد من تقديم مقدمتين قبله المقدمة الاولى في ترتيبها واعلم ان لها ترتيبا في الثبوت وترتيبا
في العلم اما ترتيب الثبوت فمعناه ان نعرف بالعقل ان بعض هذه الصفات لا يثبت الا مع ثبوت البعض الاخر فما تقرر في العقل ان ثبوت
غيره تابع لثبوته فذلك هو معنى تقدمه عليه في الترتيب الثبوتي وان لم يكن سابقا له في الزمان وعقد ترتيب الثبوت ان تقول كل صفة كانت
مقتضية لصفة او مقتضية لما تقتضيها او مقتضية لما يؤثر فيما يؤثر فيها او مصححة لها او شرطا في صحتها او شرطا في صحة مصححها
او مصححة لما يؤثر فيما يؤثر فيها فانه يجب سبقها عليها في الثبوت رتبة لا زمانا اذ هنا فعلى هذا تكون صفته الاخص متقدمة على صفاته
الاربع لانها مقتضية لها وعلى كونه مدركا لانها مقتضية لما تقتضيها وعلى كونه مريدا وكارها لانها مقتضية لما يؤثر
فيما يؤثر فيهما وهو الارادة والكراهة ويكون كونه حيا متقدما على كونه مدركا لانها مقتضية لها ومتقدمة على كونه قادرا وعالما
ومريدا وكارها لانها مصححة لها ويكون كونه موجودا متقدما على كونه حيا لانها شرط في صحتها وعلى كونه قادرا وعالما لانها
شرط في صحة مصححها ويكون كونه حيا متقدما على كونه مريدا وكارها من وجه اخر وهو انها مصححة لما يؤثر فيهما والمراد بالتقدم
هاهنا التقدم الذهني لا الزماني لان جميع هذه الصفات ثابتة على سواء من غير تقدم ولا تأخر في الزمان الا كونه مدركا ومريدا وكارها فان
نفس الصفات متقدمة عليها تقدما زمانيا ولهذه الثلث فيما بينها ترتيب في الثبوت فكونه مدركا ومريدا يتقدمان على كونه كارها
تقدما زمانيا لان كونه كارها لا يتعلق الا بافعال المكلفين بعد التكليف وكذلك كونه قادرا يتقدم على كونه مدركا ومريدا وكارها
من وجه اخر وهو انه لا يريد ولا يكره ولا يدرك الا بعد فعله للارادة والكراهة والشيء المدرك وفعل ذلك موقوف على كونه قادرا
وكذلك فلكونه عالما يتقدم على كونه مريدا وكارها من وجه وهو انه لا يريد وقوع الشيء على وجه دون وجه او يكرهه على وجه دون وجه
الا بعد ان يعلم ذلك الشيء وصحته ووقوعه على ذلك الوجه واما ترتيبها في العلم والمراد الاستدلالي لا الضروري فعقده ان تقول
كل صفة دلت على صفة او دلت على ما يدل عليها او جرت مجرى الدليل عليها فانه يجب سبق لنا العلم بها فعلى هذا يجب تقدم كونه
قادرا [على كونه] عالما و[كونه] حيا وموجودا لانها تدل عليهما وعلى كونه مدركا لانها تدل على ما يدل عليهما ويجب تقدم العلم بكونه حيا على
كونه مدركا لانها تدل عليها ويجب تقدم العلم بكونه قادرا على كونه عالما ومريدا وكارها لان كونه قادرا جرى مجرى الدليل عليها
من حيث ان [حكم] كونه عالما الذي هو حقيقتها فرع على حكم كونه قادرا وكذلك حكم كونه مريدا وكارها بيانه ان حكم كونه عالما صحة
الفعل المحكم وحكم كونه مريدا صحة وقوع الفعل على الوجوه المختلفة وحكم كونه كارها صحة وقوع الفعل الذي هو الكلام
نهيا وتهديدا وذلك جميعه يحتاج الى العلم بصحة الفعل على الجملة في الاصل **المقدمة الثانية في قسمة صفاته**
ولها اقسام كثيرة فمنها انها تنقسم الى واجبة وجائزة فالجائزة كونه مريدا وكارها لا غير والواجبة تنقسم الى ذاتية ومقتضاة
فالذاتية هي الصفة الاخص لا غير والمقتضاة تنقسم الى مقتضاة عن الصفة الذاتية وهي كونه قادرا وعالما وحيا وموجودا

بلغ

وبعضها غير مقتضاه وهي كونه تعالى مدركا وقد حكي عن ابي علي وابي عبد الله القول بان كونه تعالى مدركا صفة ذاتية ومنها
انها تنقسم الى متعلقة وغير متعلقة فغير المتعلقة الصفة الاخص وكونه حيا وموجودا والمتعلقة سائرها وهي كونه
قادرا وعالما ومدركا ومريدا وكارها والمتعلقة تنقسم الى ما يصح الاشتراك في متعلقه والى ما لا يصح الاشتراك في متعلقه فالذي
لا يصح الاشتراك في متعلقه كونه قادرا والذي يصح الاشتراك في متعلقه سائرها ومنها ايضا انها تنقسم الى ما يختص به تعالى دون غيره
وهي الصفة الاخص والى ما يشاركه تعالى غيره في مجردها وكيفيتها وهي كونه مدركا ومريدا وكارها والى ما لا يشاركه غيره في
كيفية استحقاقها ويشاركه في مجردها وهي كونه تعالى قادرا وعالما وحيا وموجودا ومنها انها تنقسم الى ما يثبت له تعالى في كل حال ووقت
وهي الصفة الاخص وكونه قادرا وعالما وحيا وموجودا والى ما يثبت له تعالى في وقت دون وقت وهي كونه مدركا ومريدا وكارها ومنها
انها تنقسم الى ما يتعدد بتعدد متعلقاتها وموجباتها فيكون صفات كثيرة ككونه مدركا ومريدا وكارها فان كونه مدركا يتعدد
بتعدد المدركات التي هي متعلقاتها وكونه مريدا وكارها يتعدد ان تعدد موجبهما فكل ارادة يوجب له صفة بكونه مريدا وكل
كراهة يوجب له صفة بكونه كارها والى ما لا يتعدد بحال وهي سائر صفاته تعالى وان كان الشيخ ابو عبد الله يذهب الى تعدد العالمية
بتعدد متعلقاتها وسياتي الكلام في ذلك مستوفى ان شاء الله

القول في ان الله تعالى قادر

وقد عرفت وجه تقديمها
باعتبار الترتيب العقلي وهو المعتمد ههنا وقد رجح السيد الامام تقديم الكلام في هذه الصفة لان الذي يدل على اثبات الصانع يدل
عليها من دون واسطة بخلاف سائر الصفات وكلامه عليه السلام مبني على نفي فعل الاحكام واسطة وكذلك وقوع الفعل على الوجوه المختلفة
وفيه تسامح والمراد ان مجرد وجود العالم لا يدل على شيء من الصفات سوى القادرية وسائر الصفات لا بد في الاستدلال عليها من
زيادة ويمكن ان يوجه تقديمها بغير ذلك وهو انها هي المسألة العظمى والمحجة الكبرى وعليها مدار امر التوحيد ومدار النزاع بين
المسلمين الموحدين والفلاسفة والملحدين عليها وهي التي يتبين بها الفرق لانه لا يكاد يتعذر خلاف في ثبوت المؤثر وذلك ما اتفق
عليه المسلمون والكافرون وانما محط الفائدة وموضع الثمرة هو اثبات قادرية المؤثر واختياره ونفي ذلك قوله مع سلامة الحال
من حصول مانع او ما يجري مجراه فان القادر اذا منعه مانع من الفعل فذلك لا يخرجه عن القادرية مع انه لا يصح منه الفعل والمانع
ضد الفعل الذي يقدر عليه القادر مثاله ان يحاول القادر تحريك جسم فيسكنه اقوى منه او مثله بحيث يتعذر عليه التحريك فالسكون
مانع لانه ضد للحركة والذي يجري مجرى المانع القيد والحبس فانه يتعذر الخروج من الحبس والقيد على المقيد والمحبوس والحبس والقيد
لا يضادان فلم يكونا مانعين وانما جريا مجرى المانع لتعذر الفعل معهما وقد اورد على هذا الحد الذي ذكره المصنف اسئلة كثيرة ولها اجوبة
متسقة ذكرها يطول الا انا نذكر منها اعتراضين وجوابهما الاعتراض الاول ذكره ابن الملاحمي وهو ان قال كيف قلتم في الحد المختص
بصفة وفي الناس من يعلم القادر قادرا وان لم يعلم اختصاصه بصفة ومن حق من علم الحد ان يعلم المحدود وايضا فقولنا قادر
اجلى من هذا الحد ومن حق الحد ان يكون اجلى من المحدود والجواب ان الذي يأتي بالحقيقة لا يلزمه ان يأتي بها على حسب ما يتفق اهل
المذهب كلهم عليه ولا يلزم من علم المحدود ان يعلم الحد الا حيث يعلم المحدود على التفصيل وقوله ان قولنا قادر اجلى من هذا الحد
ان اراد على سبيل الجملة فمسلم ولكنا حددنا القادر على سبيل التفصيل وان اراد على سبيل التفصيل فغير مسلم الاعتراض
الثاني انه لا حاجة الى قولكم مع سلامة الحال احترازا عن المانع فان المانع انما يمنع الحدوث والوقوع لا الصحة وانتم حددتم
بالصحة وهي سابقة على الحدوث ثم ان المنع لا يكون الا بكثرة الاضداد وزيادتها على مقدور ذات الممنوع او مثلها والباري تعالى
مقدوراته غير متناهية في الوجود بل لا شيء يفعله الله تعالى الا وفي مقدوره الزيادة عليه فلا يتصور المنع في حقه ومن حق الحد ان
يكون شاملا والجواب اما عن الطرف الاول فان الذي يمنع الحدوث يكشف لا محالة ان ذلك المقدور الذي منع من حدوثه لا يصح من القادر
فعله قبل حالة الحدوث لكن قد صرح ابن متويه وغيره من المتكلمين ان المانع انما يمنع من وقوع الفعل لا من صحته والا اذ لو منع من
الصحة لكان محيلا لا مانعا فالاعتراض على هذا قادح واما عن الطرف الثاني فهو ان الامر وان كان كذلك فالمنع متصور في حقه تعالى
من وجه وهو ان يريد تعالى احداث قدر من مقدوراته لا غير والواحد منا يقدر من اضداده على اكثر من اعداده فالواحد منا في هذه

القوة منع فقلنا الا انه لا يعلم فيه انه ممنوع لا يعلم الخطأ وهو انه لا يقدر على الزيادة قوله وقال بقاة الاحوال الى آخره يعني
ابا الحسين وابن الملاحمي واصحابهما والحد المذكور لابن الملاحمي وذكر انه مبني على مذهبنا ومذهبهم وهو الاقرب وسهل لما
يعدم حقيقة المقدور والفاعل والفعل اما المقدور فحقيقته المعلوم الذي يصح ايجاده والفاعل حقيقته من وجد من جهته
بعض ما كان قادرا عليه والفعل حقيقته ما وجد من جهة من كان قادرا عليه والفصل بين القادر والفاعل انا لا نصف القادر
بانه قادر على هذا الشيء الا قبل ايجاده ولا نصف الفاعل بانه فاعل له الا بعد ايجاده وكذلك فالمقدور لا نوصفه بانه مقدور الا
قبل وجوده ولا نوصف الفعل بانه فعل الا بعد وجوده

فصل ذهب اهل الاسلام

والكتابيون وغيرهم الى ان
الله قادر والمراد بغيرهم البراهمة وبعض عباد الاصنام وبالجملة فمن اعترف بالفاعل المختار ذهب الى انه قادر قوله
وقالت الباطنية لا قادر ولا غير قادر الذي دعاهم الى ذلك ان قالوا ان كونه قادرا وغيرها من صفات المحدثات فاذا قلنا انه
قادر كان في ذلك تشبيه له بغيره وان قلنا ليس بقادر كان في ذلك وصفه بالعجز وهو صفة نقص وهكذا قالوا في سائر صفاته
التي يشارك فيها المحدثات قوله لاضافتهم التاثير الى غيره يعني مع ان الذي يدلنا على قادريته انما هو هذه الحوادث حدوثها من جهته تعالى
على سبيل الصحة والاختيار وقد جعلوها حادثة بالفطرة لا من جهته تعالى ولو اضافوا شيئا من الحوادث اليه فليست لا تقود قوتهم
دليلا على القادرية والا لزم كون الاصول الاربعة قادرة لصدور الحوادث عنها قوله وقالت الفلاسفة هو قادر الى آخره
هكذا حكى المصنف عنهم وقد جوّد في النقل وبالغ في التحقيق وحكى بعض اصحابنا عنهم عكس ذلك وهو ان العالم صانع العالم
الذي هو العلة عندهم لا يوصف بالقادرية والعالمية لان ذلك يقتضي التكثر فيه وهو غير متكثر قال وهكذا قالوا في سائر الصفات
قوله لان الفعل قد صح منه يعني بالفعل الاجسام التي قد وجدت واكثر الاعراض الموجودة وهي ما لا يدخل جنسه تحت مقدورنا
او يدخل ولكنها وقعت على وجه لا يصح وقوعها عليه من القادر بالقدرة وفيه سؤال وهو ان يقال ما تريدون بقولكم ان الفعل قد صح
منه هل بعد وجوده فلا نسلم صحته منه بعد وجوده او قبل وجوده فهو لا يسمى في تلك الحال فعلا ونحو هذا اورد على حد القادر حيث
قال القادر الذي يصح منه الفعل والجواب ان المراد ان هذا الفعل الذي قد وجد وحصلت فيه حقيقة الفعل قد صح منه قبل
وجوده واما قولهم في القادر هو الذي يصح منه الفعل فتسامح والمراد انه الذي يصح منه ما اذا وجد كان فعلا فسموه قبل
وجوده فعلا باسم ما يؤول اليه قوله والا لزم حصوله في الازل دفعة واحدة ولزم قدمه وذلك لان المؤثر في العالم قد ثبت لما قدمه
فلو صدر منه العالم على جهة الايجاب لاقتضى ذلك كونه علة او سببا او مقتضيا لان الموجبات لا تنفك عن ذلك وفي كلها يلزم حصول
العالم دفعة واحدة في الازل لان المعلول لا يتراخى عن العلة وكذلك فالمسبب لا يتراخى عن سببه ويلزم حصول الاشياء دفعة
واحدة الا ان يقف وجودها او وجود بعضها على حصول شرط يقف تاثير السبب عليه ولا دلالة هنا على التوقف على شرط وكذلك
الكلام في المقتضي وعدم تراخي مقتضاه عنه والقول بان المؤثر في العالم علة او سبب او مقتض باطل من وجوه اخر غير هذا
الوجه الذي هو لزوم قدم العالم مع تقرر حدوثه اما بطلان كونه علة فلان العلة لا تؤثر الا في صفة او حكم لذات اخرى
لا في ذات ولان العلة لا توجب حتى تحصل والعالم قبل وجوده لا يجوز اختصاص علة به توجب وجوده ولان العلة اذا كانت قديمة
لزم حصولها ومعلولها في الازل دفعة واحدة ومع حصولها ومعلولها في الازل لا يكون بان يكون علة فيه اولى من ان يكون
علة فيها واما بطلان كونه سببا فلان الاسباب ليست الا الالة المعروفة ولا تاثير لشيء منها في الاجسام فان اثبتت غيرها
فلا طريق اليه واما بطلان كونه مقتضيا فلان المقتضي لا يكون الا صفة او حكما وقد ثبت ان المؤثر في العالم ذات ولان المقتضي
لا يجوز تاثيره في حدوث الاجسام والاعراض لما مر من كونه ليس بذات قوله ونحو ذلك مما تقدم فتستفاده يعني الركن الثالث وهو
لزوم ان يحصل الاجسام دفعة واحدة في جهة واحدة بل في كل الجهات وان يكون بصفة واحدة لانه لا يخصصها بوقت دون وقت
وصفة دون صفة وحكم دون حكم الا الفاعل المختار قوله بمعنى الاجزاء لهذا كما يقال صلوة صحيحة اي مجزية قوله وبمعنى
التالف المخصوص يعني انما المراد الذي يصحح حلول الحيوة في المحله واعلم ان للصحة معاني غير ما ذكره المصنف فقد تستعمل في مقابلة

الاستحالة يقال الفعل يصح وجوده فيما لا يزال ويستحيل وجوده في الازل وصحة بمعنى اعتدال المزاج يقال فلان صحيح اي مزاجه معتدل ويراد بالمزاج ما يتولد الا طبعا من اجتماع الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وبمعنى جواز العقود كما يقال شهادة فلان صحيحة اي يجب قبولها وبمعنى اجتماع الشرائط المعتبرة شرعا في العقود يقال هذا نكاح صحيح بمعنى ان الشرائط التي ورد بها الشرع موجودة فيه قوله ويتوجهون اليه المدح والذم والحق ذلك يعني يتوجه الامر والنهي قوله ثبوتا وانتفاء لجلاء الوقوع يعني فمن ثبت صحة الفعل منه حكمنا بانه قادر وعلمنا ذلك من حاله ومن لا فلا لجلاء الوقوع فلا يقال ان من وقع منه الفعل فهو قادر على الاطلاق لان الاسباب ووقوع المسببات عنها لا يوصف بانها قادرة وان كان وقوع المسببات على التحقيق من القادر وكذلك لو ثبت ان صانع العالم موجب على ما يقوله كثير من الفرق فكان يتوقع هذه الافعال التي حصلوها موجبة عنه عند الله على انه غير قادر وكان نفس وقوع الفعل لا يدل على قادريته ممن وقع منه وكذلك عدم وقوعه لا يدل على عدم القادرية بل اذا ثبت الصحة دلت وان لم يقع قوله وان كان بالوقوع تعرف الصحة يعني فلا يمكننا معرفة الصحة من دون وقوع وان امكن ثبوتها من دونه وفي كلامه نظر فليس بالوقوع تعرف الصحة مطلقا بل اذا كان وقوعا على وجه الاختيار واعلم ان هذا الاستدلال مما ولد على ان كونه قادرا صفة لا حكم

فصل

قوله وطريقه التفصيل يعني التي بها ثبت كون القادر له صفة قوله فالمحصول طريقه التعليل اعلم ان التعليل يستلزم ثبوت معلل ومعلل ومعلل به وينبغي ذكر حقائقها اما التعليل فكان اصحابنا يقولون فيه طلب امر يعلل به ما ثبت من الصفات والاحكام واعترضه الفقيه المحقق قاسم بانه يلزم اذا طلب الطالب امرا يعلل به ولم يجده ان يكون ذاكرا تعليله ومعلوم خلافه قال فالاولى ان يقال هو تعليق ما ثبت من الصفات والاحكام بامر وحقيقة المعلِّل هو من يعلق ما ثبت من الصفات والاحكام بامر وحقيقة المعلَّل كل حكم او صفة علق ثبوته بامر وحقيقة المعلَّل به ما علق به ما ثبت من الصفات والاحكام وفي مسئلتنا هذه المعلل يعلق صحة الفعل بالصفة التي هي القادرية والمعلل صحة الفعل والمعلل به القادرية قوله وطريقه التعليل هو ان يصل الحكم مؤثرا الى اخره هذه طريقة قاضي القضاة وعقدها ان كل امر ثبت او زال فانه يعترض على الجهات التي تستند الثابتات اليها من المؤثرات او ما يجري مجراها على ما ذكره وقد ضعفها الفقيه قاسم وغيره لانه ليس امكان التعليل وقبول الحكم للمؤثر يقتضي تعليله ولا يستقل دليلا على ذلك قوله وقيل هي ان يحصل الحكم مع الجواز الى اخره هذه الطريقة ايضا ابتداها قاضي القضاة واعتمدها المتاخرون ومثال حصول الحكم مع الجواز ما يقوله في الجواز المعنوية من انها حصلت مع جواز الا تحصل ومثال الثبوت بعد الانتفاء ما يقوله في كون الجوهر متحيزا فانه ثبت بعد ان لم يكن ثابتا فلا بد من امر يعلل به وهكذا جميع الصفات المعنوية ايضا فيجب تعليلها بوجهين والمراد بالانتفاء هنا عدم الثبوت لا الانتفاء الحقيقي والفرق بين الوجهين انا لم نوجب التعليل هاهنا الا من حيث الثبوت بعد الانتفاء كان الثبوت مع الوجوب كما في التحيز او مع الجواز كما في الصفة المعنوية خلاف الوجه الاول فان التعليل فيه وجب من حيث كان مع جواز عدمه فافترقا ومثال ما يقع فيه الافتراق بعد الاشتراك في غيره فيجب تعليله مسئلتنا فان هاتين الذاتين اشتركتا في كونهما حيين ثم افترقنا فصح من احدهما الفعل وتعذر من الاخرى قوله وقيل هي ان يتجدد الحكم بعد ان لم يكن الى اخره هذه طريقة الشيخ ابن الملاحمي وكل هذه الطرق متقاربة كما ذكره المصنف وقد اهمل رحمه الله ذكر طريقة الشيخ الحسين وهي ان كل ما كان من الاحكام اذا انتقل بطل الثبوت به وجب تعليله كما في مسئلتنا فانه لو لم يكن امر يعلل به صحة الفعل من احد الحيين دون الاخر لم يكن بصحة الفعل منه باولى من صحته من الحي الاخر وكان عدم الامر المعلل به عائدا على ثبوت الصحة من احدهما دون الاخر بالنقض فكذلك ما اشبه هذه المسئلة وما كان من الاحكام اذا انتقل بطل الثبوت به فانه لا يجوز تعليله كحلول المعنى في المحل المعين ونحوه مما يعدم ذكره وكل ما كان من الاحكام الثابتة لا يبطل الثبوت بثبوته عقلا او لم يعلل فانه ينظر فيه فان كان في تعليله فائدة زائدة على معرفة التعليل جاز تعليله وان تعدات جعلوا واجبا كتعليل حاجة افعالنا الينا بالحدوث فانا لا نعرف ثبوت حاجتها الينا الحدث فهي مما وقف تنكره تعليلها بالحدوث فائدة من كل وجه فيعلل حسن التعليل للعلم بوجه الحكم وعلته وافاد مراتب العلم حسنه وقيل لا يحسن اذ لا يقع فيه فائدة زائدة على ثبوت الحكم المعلل وهذا قد ثبت من قبل وسار ذلك تعليل قبح الظلم بكونه ضررا عاريا الى اخره فان القبح فيه معلوم فلا يستفاد بالتعليل الا معرفة وجه القبح هكذا ذكر المتكلمون

انما يدل على ان من صح منه الفعل فهو قادر على طريقه الحكم دون ان يكون اما الاول بالفعل واما الثاني بالاستدلال [illegible]

[illegible]

فلذ

ان هذا ما لحق

ممكن والا ولى تعليله لانه يحصل فائدة زائدة وهي ان ما هذه صفته لو وقع منه لو كان فيها الحصول عليه القبح ولكن المثال وان لم
يطابق المسئلة في اصلها مفروضة فيهما ان وجد لها مثال او يقدر ان لم يوجد وقد مثل الفقيه محمد بن يحيى والفقيه قاسم بمثال اخر فقال
مثاله ما يقال في قبح الظلم من ان العلم بقبحه فرع على العلم بوجه القبح اما على جملة او تفصيل خلاف العلم بالمتحركية فانه غير فرع
على العلم بعلتها وهي الحركة اما على جملة او تفصيل مع اتفاق الحركة ووجه القبح في كونهما موثرين واتفاق القبح والمتحركية في كونهما
موثرا فيهما فالعلة في الفرق بينهما وقد يقال بتعليل ذلك ان الطريق الى العلم بقبح الظلم العلم بوجه قبحه وليس كذلك كونه متحركا
فهو معلوم ضرورة لا يتوقف على العلم بالحركة قوله فوجدنا ها هنا يقبل المقتضي يعني فلنبحث تعليله على طريقة قاضي القضاة والمقتضي
هي الصفة التي هي كونه قادرا لان صحة الفعل مقتضاة عنها قوله وقد خالف فيه ابو الحسين واصحابه يعني فانهم ذهبوا الى ان صحة الفعل
مقتضاة في الشاهد حاصلة لاجل البنية المخصوصة وفي الغائب للذات المخصوصة قوله وكثير من غيرهم اشار الى القسم واتباعه من البغدادية
فانهم ذهبوا الى ان صحة الفعل منا لصحة البنية واعتدال المزاج ويدعون والحال فانهما ذهبا الى ان الفعل يصح من القادر لانه غير
عاجز لا من باب العلة نفسه فانهم ذهبوا ايضا الى ان صحة الفعل بسبب اعتدال الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والبخار
ونار اخرى وهو انه يصح الفعل للقدرة لا للقادرية قوله والكلام في تلك الصحة كالكلام في هذه يعني فان الذي يوثر في صحة الفعل
منا اذا كان فاعلا كالباري تعالى فلو لا يوثر في هذه الصحة لنا ولا في سائر ما يوثر فيه الا على سبيل الصحة فهل حصلت له تلك الصحة بمعنى
اخر لزم التسلسل والصفة فلا فرق بين الموضعين قوله ولان هذه الصحة يتجدد الى اخره يعني وقد يصح الفعل من هذا القادر
في وقت دون وقت وذاته بحالها وما اثر فيه الفاعل فهو يتبع حالة الحدوث ودليله باسره في كون الكلام خبرا ونحوه فانه يتبع
حالة حدوثه وكذلك باسره في كون الفعل طاعة او معصية ونحو ذلك قوله لان المعنى يختص المحل والصحة حكم صدر عن الجملة يعني فلا
يجوز فيما يرجع الى المحل ان يوثر فيما يرجع الى الجملة وفيه سؤال وهو ان يقال البنية القدرة مع اختصاصها الى المحل فلا يوجد الا في
جزء واحد عندكم موثرة في القادرية مع انها صفة بين للجملة وكذلك غيرها من الصفات الراجعة الى الجملة يوثر فيها المعاني الراجعة
الى المحل والجواب ان بين الموضعين فرقا فان صحة الفعل حكم صدر عن الجملة فيجب في الموثر فيه ان يعود اليها خلاف ما ذكره فان
كونه قادرا يصدر عن الجملة وانما يثبت لها وايضا فان الدليل على ان صحة الفعل يدل على امر راجع الى الجملة هو بطريق مفارقة هذه
الجملة لجملة اخرى وليس كذلك الدلالة على اثبات القدرة فانه لا يستدل عليها بطريقة المفارقة بل بحصول الصفة مع الجواز والحال الحيز
والشرط واحد باعتبار الجملة في نفسها لا باعتبار جملة اخرى ما فترق الحال قوله وزوال المانع لا يعلله الوجه في ذلك انه نفي محض
والنفي المحض لا يقبل التزايد واحترز بقولنا المحض عن النفي الذي ليس بمحض كما يقال هذا اغنى من هذا مع ان الغنى يرجع به الى نفي الحاجة وانما
قبل التزايد لانه ليس بنفي محض اذ المرجع به الى ان صاحبه مستغن بشيء عن شيء وقد صار المرجع به بالغنى عن شيء الى وجود ما استغنى به
مع انتفاء الحاجة عنه ولهذا صح دخول التزايد فيه وان يقال فلان اغنى من فلان وكذلك فهو احتراز عن قولك هذا الفعل اقبح من هذا
لما اجتمع فيه وجهان من القبح وليس في الاخر الا وجه قبح كما لو كان احدهما كذبا وعبثا والاخر كذبا فقط مع ان القبح المرجع به
الى النفي وهو ما ليس للمتمكن من فعله ان يفعله على بعض الوجوه ولكن صح قولك اقبح المفيد للتزايد انه يثبت فيه وجهان من القبح فليس بنفي
محض قوله يتعذر علينا ايضا تحريكه ان كان المنع رحمه الله ولا كلام في لزوم ما ذكره لان ما اراد وقوعه فهو بالوقوع احق وكذلك
اذا كان من غيره تعالى وهو اكثر مما في مقدوره ويختص بهذا وجه اخر وهو انه كان يلزم اذا كان ذلك المنع من غيره ان يختص باعتماد متحرك
عليه لان غيره لا يتعدى الفعل الى الغير الا بالاعتماد ومعلوم ان هذا الحي الذي يتعذر عليه الفعل كالمزمن لا يختص باعتماد معتمد عليه قوله
لان البنية بالنفي مخصوص يعني البنية التي ذهبوا الى ان صحة الفعل في الشاهد لاجلها فانها انما تنفى مخصوص حتى يأتي بحمله فيه رطوبة
ويبوسة وحرارة وبرودة والحمية والدموية قوله يوضحه انه لا بد من استعمال محل القدرة اعلم ان مرادهم بانه لا بد من استعمال محل القدرة
اذا ورد في كلامهم انه لا يفعل بها الفعل الا في محلها او بواسطة فعل في محلها فهذا هو معنى استعمال محلها ويدل على انه لا بد من ذلك
انه لو صح بها الفعل لا على هذا الوجه لكان ذلك اختراعا والمعلوم تعذره من جهتنا قوله لان عند اجتماع اجزاء رطبة واجزاء يابسة

وهو ذلك يعني واجزاءه واجزاء ارادته قوله والامور الكثيرة لا تؤثر في الحكم الواحد قال الامام يحيى في التمهيد وهو مذهب الجمهور وذهب
ابو الحسين وابن الملاحمي وغيرهما الى ان الامور الكثيرة فلا يجوز ان تؤثر في امر واحد واحتج بان الجواب ان نقال ان بعض هذه الامور التي يرجع
بالنسبة اليها مؤثر وبعضها شرط ولا نعلم التمييز وعدم علمنا بالتمييز بين المؤثر والشرط لا يضرنا في ذلك ولا يخفى ما فيه من التعسف والتمحل
الذي لا يخلص قوله ونحن فرضنا الكلام في جملتين اشتركا في كونهما جملتين يعني وصح الفعل من احدهما ولم يصح من الآخر ولو كان الفعل
يصح من الجملة للجملة لم يصح ذلك الفرض فانه يجب على هذا صحة الفعل من الجملتين معا قوله والكلام فيه كالكلام في البنية يعني حيث
ذكرنا ان ما احتاج الى الآحاد وما كان راجعا الى الآحاد لم يؤثر فيما يرجع الى الجملة قوله والصور يعني الصلابة وهي بنية مخصوصة اي تأليف
مخصوص بان اعتدلت طوله ونحوه وسوسته او مثل الدمثر به السوسة في محل التأليف الذي هو صلابة قوله ولكنه وقوف المشروط
على الشرط يقال اما الوقوف فمسلم ان وقوفه على العلة به وقوف المشروط على الشرط لان المؤثر فيه هو الاعتماد والصلابة شرط في تأثير
الاعتماد فيه وان كانت شرط في العادة من جهة الله تعالى اذ لا وجه مستقلا ما القادر بقدرته فشرط في حقه مطلقا لانه لا يوجده
الا بالاعتماد وباثره فيه مشروط بالصلابة به وقد ذهب ابو علي الى انه محتاج الى صلابة المحل من اي فاعل وجد وهو احد قولي ابي هاشم
والذي عليه الجمهور انه يصح منه تعالى ان يفعل في الجزء الواحد اصواتا ها يليه اذ لا مانع من ذلك واما قول المصنف ان البنية شرط في صحة
كون الاجزاء حية فهو نظر لانها اذا كانت شرطا لا مؤثرا فالمؤثر فان الحياة لا تؤثر في الصحة لا بفاعله ولا تؤثر الا بالايجاب ولعله يريد ان
ان المصحح للحياة التحيز بشرط البنية فيكون التحيز حسب هو المؤثر في هذه الصحة والبنية شرطا كما اشار اليه ولا مانع من ذلك كان كونه
حيا مؤثر في صحة كونه عالما ونحوه العلة شرط في تلك الصحة فلا يلزم اذا ان يكون المؤثر في الصحة امور كثيرة قوله بدان تسلم ان الوجود
هو المؤثر في الحقيقة فهو لا يختلف بل كل وجود يؤثر في ظهور ذلك يقال ان ابا الحسين يقال ذلك مثله وهو التزام ان كل ما يؤثر في صحة
الفعل بنفسه كالتحيز ان كل وجود مؤثر في ذلك الظهور والجواب ان مراد المصنف الى التزام ان كل صفة بالفاعل مؤثر في ظهور
الصفات والاحكام ولكن لا صفة عندك بالفاعل الا الوجود فانا التزم ان كل وجود يؤثر في ذلك ولو كانت بالفاعل صفة غير الوجود لالتزمت
بأثرها في ذلك ولا نريد بذلك الالتزام ان كل صفة بالفاعل يؤثر في صحة الفعل اذ يمكن ان تأثير السواد والبياض فيها فانه صفة بالفاعل
عندك وفيه نظر فانه كان لا يلزم اذا اثبت صفة معنوية لي امرا بين كل صفة فيه فلا يلزم اذا اثبت صفة بالفاعل في امتناع يؤثر كل صفة
بالفاعل فيه ولو ان المصنف ذهب الى ان صفة بالفاعل غير الوجود لامكنه ان يلتزم المانع ما اثبت للوجود قوله قيل له المرجح بالحصافة
عندك الى كثرة الاجزاء يعارض المرجح بالحصافة مع كثرة الاجزاء الى اكنازها وتلاصقها حتى لا يكون تخلل بينها ملتبسة
ما دل على بطلان ما ذهب اليه ابو الحسين واصحابه فهو الذي يدل على بطلان مذهب البغداديين والقلانسي فان مذهبهم جميعا متقارب واما
بطلان مذهب عون والنجار فيما تقدم من ان الحكم الاثباتي لا يتعلل بالنفي فلا يكون تأثير وكذلك القول ان صحة الفعل المؤثر فيه القدرة
وقد تقدم بطلانه حيث ابطلنا ان يكون صحة الفعل الوجود يعني مجرد وانه صفة للجملة

فصل اذا ثبت ان للقادر بكونه قادرا

حالا فيجب لا شك غير كونه حيا وكونه مشتهيا قوله وهو ذلك من صفات الجمل يعني ككونه نافرا او مريدا او كارها وظانا وناظرا ومدركا
اعني ما عدا كونه حيا يعني فلا يثبت القادرية من حيث ونحوها ولكن ذلك لا يرجع الى انها المؤثرة في صحة الفعل وان المرجح بكونه قادرا
اليها ولكن من انها مصححة لها واصل في صحتها فلا يصح ثبوت صفة من دون مصححها اذا كان مصححا على التعيين وهذا حال القادرية في
حقنا فانه لا مصحح لها سوى الحياة قوله ولان هذه الصفات قد يماثل يعني كل جنس منها قد يماثل ارادة وكونه مشتهيا قد يماثل
ارادة وهو حيث تعلقت الصفات منه بجنس واحد كالحلاوة او الحموضة او غيرهما وكذلك كونه نافرا واما الحياة فافرادها متماثلة
كلها فلا يوجد صفات يكون الحي حيا مختلفات وكذلك وكون المعتقد معتقدا يماثل افرادها اذا اتحد المتعلق والوقت والوجه والطريقة
ما لم يكن المتعلق متعاكسا كتعلق العلم والجهل وكذلك كونه مريدا او كارها وظانا وناظرا فاما نوع القادرية فعند اصحابنا انه لا يماثل
فيه لان التماثل لا يكون الا مع اتحاد المتعلق وتعلق قادرين بمقدور واحد محال لانه يؤدي الى مقدور بين قادرين وما ادى الى المحال
فهو محال قوله ولانها لا تختص فعله دون فعل غيره حلاف القادرية اي ولان سائر صفات الجملة لا يختص بفعل المختص بها

دون غيره فكونه حالا لا يأتي لها ولا اختصاص فيما يرجع الى الفعل ويصح ان يشتهي ويفعل غيره وان ينفر عنه وان يريده ويكرهه
ويظنه ويعتقده ويدركه ولا يقدر عليه فلا يرجع لما يختص بفعله الى ما لا يختص به **فصل** والطريق الى هذه الحال
والشاهد هو صحة الفعل كما علمت فيجب ثبوتها للباري لحصول طريقها في حقه وقد تقدم ان من الطرق الرابطة بين الشاهد والغائب
طريقة الحكم وهذا من امثلتها فان صحة الفعل طريق الى كونه قادرا قال اصحابنا وها هنا اصل وفرع وطريق ومطرق اليه
فاذا كان الباري تع قد شارك الاصل وهو الواحد منا في الطريقة وهي صحة الفعل وجب ان يشاركه في المطرق اليه وهو كونه قادرا
اذ من حق الطريق ان يوصل الى المطرق اليه قلت والاولى ان يقال صحة الفعل حكم مقتضى عن كون القادر قادرا فاذا حصل
في حقه تع الحكم المقتضى وجب حصول ما اقتضاه في حقه لان الاثر يدل على المؤثر فها هنا اصل وفرع ومقتضى وهو صحة الفعل ومقتضي
وهو كونه قادرا فاذا كان الفرع قد شارك الاصل في المقتضى وجب ان يشاركه في المقتضي قال وكانت هذه العبارة اولى من حيث ان المقتضي
يوجب المقتضى ويؤثر فيه فدل حصول الاثر على حصول المؤثر ولا كذلك الطريق فانها ليست بأثر ولا المطرق اليه مؤثر في جميع
المواضع واما الطريق فدالة ومعرفة والمطرق اليه مدلول ويوصل الى معرفته ولقائل ان يقول الغرض ههنا معرفة كونه
قادرا وذلك يحصل وان كان الكلام مبنيا على ان صحة الفعل طريق لا حكم مقتضى وقوله واما الطريق فدالة ومعرفة قال وهل
القصد الا الاستدلال بها والتوصل الى معرفة كونه قادرا فذلك الذي نحن بصدده لا معرفة ان صحة الفعل حكم مقتضى عن القادرية
ثم انه اذا اجري الكلام على ما ذكره لم يحتج الى ذكر اصل وفرع اذ ليس ذلك معدودا من طرق القياس الرابطة بين الشاهد والغائب
التي يحتاج فيها الى ذكر ذلك كان القياس بل يقال قد ثبت ان صحة الفعل حكم مقتضى عن القادرية وقد حصل المقتضى في حقه تع فيجب ان يحصل
المقتضي وذلك بعد تقدم الاستدلال على ان صحة الفعل مقتضى عن القادرية فان هذا هو الاصل الذي ينبني عليه استدلاله قوله ان كان
الاول لزم مثله في كلام ان هذا انما على ما ذهب اليه مثبتو الاحوال من اصحابنا وهو ان ذاته تع وسائر الذوات متساوية في اصل الذاتية وانما
تختلف باختلاف الصفات المخصوصة واما ابو الحسين فانه قد ذهب الى ان كل موجود مخالف لغيره بحقيقة ذاته وانه لا اشتراك بين المختلفات
الا في الاسماء والاحكام ولا يريد بقوله ان ذاته تع ذات مخصوصة انها مخصوصة بامر زائد عليها بل مخصوصة بمجرد ذاتيتها بناء على
مذهبه قوله فما معنى كونها مخصوصة قلنا معناه عند ابي الحسين انها مخصوصة بانها ~~لامر زائد عليها بل~~ ذات لها حقيقة لا تشاركها غيرها
فيها لا غير ذلك كما ذكرته قوله ان رجوع الحالة الى الجملة ليس هو مجرد الحالة وحسبها يعني فلا يلزم كون المختص بها جملة لمجردها
فلو قدر حصول هذه الصفة بعينها لغير هذه الجملة لم يستلزم كونها جملة وكذلك حصول ما هو من جنس تلك القادرية ونوعها خرج
الا الحكم صادرا عن الجملة اذ اذا الحكم صحة الفعل قوله وهذا مفقود في حق الباري تع يعني فلا يلزم دلالة صحة الفعل فيه على صفة راجعة
الى الجملة لان صحة الفعل منه لم تصدر عن جملة **تنبيه** قد علمت دلالة صحة الفعل على القادرية وانا لا نعرفها الا بوقوع
الفعل فاذا تقرر ذلك فالوقوع انما دل على انه كان يصح الفعل منه وانه كان قادرا ولا يدل على صحة الفعل بعد وقوعه ولا على الحال
وقوعه وانما نعلم ان الباري تع يصح منه الفعل الان وانه قادر في الحال مع ان الفعل الواقع منه لم يدلنا الا على انه كان يصح منه
الفعل بدلالة الاخرى وهي ان كونه قادرا اذا كانت صفة ذاتية لم يخرج عنها بحال من الاحوال وانه قادر الان وفيما لا يزال
وقد قال ابو هاشم اذا علمنا بدلالة الافعال انه تع كان قادرا ثم علمنا استحالة التغير عليه علمنا بالعلم الاول انه تع قادر الان
ولا نعلم ذلك بعلم ثان قال ابن متويه وهذا بنا على ما يقوله في علم الجملة والتفصيل وهو باطل **تنبيه** اخر اذا عدت القادرية
من المدلولات المتقدمة لا دليلها وعدت صحة الفعل من الادلة المتاخرة عن المدلولات فالمراد دات الدال على الدليل الذي هو الصحة وهو
الوقوع متاخر لا انها نفسها متاخرة فهي مقارنة للقادرية **فصل** قوله وهذه الحالة التي هي القادرية معقولة في الشاهد
اي بانه لمعنى قوله لثبوتها مع الجواز وذلك لانها لو ثبتت مع الوجوب لزم استحالة الخروج عنها ومشاركة جميع الجمادات فيها لان
وجوبها اما للذات او لا لمن يرجع اليها ولو كانت للذات او لما يرجع اليها للزم ان يقدر الواحد منا على ما لا نهاية له من المتماثلات والوقت
والوجه والمحل واحد فيصح منا نقل الجبل ولزم ان يرجع الى الاجزاء والافراد فيكون الواحد منا بمنزلة قادرين كثيرين بعضهم

الى بعض وقد ذهب النظام الى ان الانسان قادر لذاته الا انه في الانسان ما هو بخسط منها في ذكره قوله والحال واحدة والشرط واحد
الحال ههنا كونه حيا لانها التي تصححها وتقتضيها لو كان لها مقتضي والشرط امران احدهما البنية التي يحتاج الحيوة اليها لانها تصحح
للمصحح والثاني البنية الزائدة التي يحتاج اليها القدرة على ما ذهب اليه الشيخان لانها شرط في تصحيح المصحح لها قوله ولحقت هذه
المكان حصول التزايد يعني وما اختص بهذه الصفة مما ذكرنا انما المعنى دون الكاسبية حصول التزايد فيها وفيه نظر فان كل صفة مقتضاه
تحصل فيها التزايد سواء كانت قادرية او كاسبية او غيرهما ولعله اراد بعض هذا المكان بانه لو ردفته الدلالة على ثبوت القدرة
ما لم يعدم مثله وهو حصول التزايد في القادرية ولم يورده في الاستدلال على ان الكاسبية اسم لمعنى هو الكون وفيه ايضا نظر
فانه قد استدل بحصول التزايد في الكاسبية على اثبات الكون وان كان الاستدلال به ههنا اظهر اذ لا يرد عليه من الاعتراض ما ورد هناك

فصل وحكم هذه الصفة

مطلقا سواء كانت جائزة معلومة في جنسها او واجبة بمقتضاه في جنسها او ذاته في حقه تعالى صحة الاحداث
فلا يتعلق بغير الحدوث والوجوه التابعة له خلافا فالمجبرة فيعلق بالكسب عندهم وتعلقها بالضدين فيصح بها الخادث كل واحد منهما على البدل
لا على الجمع فيستحيل التضاد الحاصل بينهما وصحة الفعل المحكم عند ثبوت كونه عالما وصحة ايقاع الفعل على الوجوه المختلفة عند
ثبوت المريدية وصحة ايقاع الصيغة بها وتهديدا عند ثبوت كونه كارها ان صح ان المؤثر في هذه الوجوه للقادرية وان العالمية والمريدية
وكونه كارها شرط في تاثيرها وهو الذي استقر عليه كلام ابن متويه والظاهر من كلام غيره من اصحابنا وكذلك يا تيرها في كون الاعتقاد
علما عند كونه ناظرا او حكمها اذا استحال او كانت مقتضاة عن صفة الذات كما في حقه تعالى صحة الاختراع مطلقا والتقدم والتاخير في متعلقها
لا على الاطلاق ولكن اذا كان متعلقها مبتدأ باقيا واما غير الباقي فلا يصح فيه التقدم والتاخير اذ لو صح ذلك لاستلزم صحة حدوثه
في وقتين وذلك يستلزم صحة وجوده فيهما فيصح ذلك كونه غير باق وتقديره باقيا وكذلك فالمسبب لا يصح فيه ايضا التقدم والتاخير
لانه قد ثبت ان المسبب في كل وقت مبتدأ وصح ان السبب المعين لا يجوز صدوره الا عن سببه فاذا صح هذان الاصلان لزم الا يصح
التقدم والتاخير في المسبب مطلقا والا لزم من ذلك ان يكون للمسبب في الوقت الواحد سببان ويلزم منه تعدي السبب الى ما لا نهاية له من
المسببات وهو محال واستحالة انحصار متعلقها على بعض يحملها على الاجناس العشرة بل يتعلق بكل جنس من اجناس المقدورات
والمعدوم الا ويصح احداثه بها واستحالة انحصار متعلقها في العدد فيصح ان يوجد المحض بها من الجنس الواحد في الوقت الواحد
في المحل الواحد ما لا يتناهى ولهذا قلنا يصح منه تعالى احداث ما لا يتناهى في الوقت الواحد والمراد بذلك انه لا قدر يشار اليه الا ويصح منه
ايجاد اضعافه واضعاف اضعافه لا انه يصح وجود ما لا يتناهى واستحالة الوجود عليه فان ذلك يستحيل اذ كل ما دخل في الوجود فقد
حصره واستحالة خروج الموصوف بها عنها ان كانت ذاتية فلا كلام في ذلك وان كانت مقتضاة عن الذاتية فكذلك اذ لا يجوز انفكاك المقتضى
هنا من المقتضي واستحالة المنع على المحض بها مع ارادته لما لا منع والحادثة بها ما لا يصح من غيره معه منعه ونحو ذلك صحة قدرته على
ما يكون اصلا من اصول النعم فيستحق به العبادة وقد دخل هذا ضمنا فيما تقدم والعكس في هذا ان المحض فانه لا يصح بها الاختراع
والا لزم ان يخترع الواحد منا الفعل بقدرته في غيره ونحو ذلك وانما يصح بها ايقاع الفعل على وجهي المباشرة والتوليد ولا يصح
بها التقدم والتاخير مطلقا اما اذا كان مقدورها متولدا او غير باق فلما تقدم واما اذا كان مبتدأ باقيا كالكون في محلها فلو صح فيه
التقدم والتاخير للزم ان يوجد الضعيف في بعضه من السكنات ما يمانع به اشد الناس قوة عن تحريكه بل ما يمانع به الباري تعالى بان
يقدم قادريته فانها على مقدورات في اوقات لا تتناهى ويلزم من ذلك خروج القادرية عن حكمها وتعذر ثبوته لها وهو انه لا يصح بها في الوقت
الواحد في المحل الواحد على الوجه الواحد اكثر من مقدور واحد ولا يستحيل ايضا انحصار متعلقها في الجنس والعدد بل هو منحصر فيهما
ولا يصح ان يفعل بها سوى الاجناس العشرة ولا ياتي بها في الوقت الواحد على الشروط المعتبرة الا مقدورا واحدا اذ لو تعدى لتعدى
والا حاصر فكان يلزم ان يمانع الواحد منا القديم تعالى ولا يستحيل خروج الموصوف عنها بل خروجه جائز اذ لو استحال الخروج عن تفتيلها
الثابتة لها وهي كونها جائزة وعن خاصيتها التي هي جواز تجددها للذات حال البقاء وخروجها عنها ولا يستحيل المنع على المحض بها
بل اذا فعل الباري تعالى او من هو اكثر من المحض بها قدرا في المحل من السكون اكثر مما في مقدوره من الحركة منعه عن تحريكه ذلك المحل التناهي

مقدورا به لخلاف القادر للذات ولا يصح أن يفعل بها ما يكون أصلا من أصول النعم فقد زيد لكم معاكسة القادر به الجارية للقادر به
الواحد في جميع تلك الأحكام

فصل فيما يجري عليه من الأسماء معنى كونه قادرا

اعلم أن هذه الطريقة التي سلكناها في
من ذكر ما يجري عليه من الأسماء لمعنى كل صفة من صفاته أغفلها أكثر أصحابنا في كتبهم ولها تعلق حسن لما نحن بصدده من الكلام
في صفاته تع لنعلم معاني أسمائه وما يفيد من صفاته تع وفيه فوائد كثيرة منها معرفة الإله على قدر أمنها وإلا بلغ معنى فيها فيضع الداعي
أو المقسم بها أو الذاكر له بألفاظها والمتوسل إلى الله تع بركتها كل شيء منها في موضعه اللائق به وقد ذكر الأسماء وتفصيل معانيها
وتقسيمها بالنظر إلى صفاته الفقيه حميد الدين حميد بن أحمد في كتابه عمدة المسترشدين لكنه لم يحو ذكر كل صفة لما يكون معناها من الأسماء كما فعل
المصنف بل أخذ الكلام فيها وجمع ذكرها وتعدادها وجعله آخر الكتاب وأسلوب المصنف في الدرس أولى وأبلغ وكذلك فقد ذكر الحاكم
الأسماء من غير تفصيل وتقسيم لما يكون منها لمعنى هذه الصفة وما يكون منها لمعنى غيرها في آخر كتاب التوحيد من شرح العيون قوله لكن
الإطلاق فيها يوهم الخطأ يعني فإن كان إطلاقها يوهم الخطأ لم يجز إطلاقها في حقه تع إلا مع قرينة تزيل ذلك الإيهام وترفعه بالكلية ومثال
ما يوهم الخطأ من الحقائق التي ثبت معناها في حقه تع الألفاظ المشتركة بين معان بعضها يصح عليه تع وبعضها لا يصح كاليد والوجه
والقضاء والقدر والصلاة فإن هذه الألفاظ جميعها مشتركة بين معان يصح بعضها عليه وبعضها لا يصح فلا يجوز إطلاقها عليه إلا
مع قرينة تعرف أن القصد بها المعنى الصحيح في حقه تع دون المعنى الآخر الفاسد في حقه تع وسواء كانت القرينة مقالية أو حالية
قوله وقال البغدادية لا بد من إذن هذا مذهب أبي القاسم وأتباعه من البغدادية ذهبوا إلى أنه لا شيء من الألفاظ يجوز إطلاقه عليه تع
سواء حصل معناه في حقه تع أم لم يحصل إلا بإذن سمعي وهو مذهب الأشعرية وأكثر فرق المجبرة فأسماؤه تع عندهم كلها توقيفية
قالوا فلا يجوز أن يطلق عليه تع إلا ما أطلقه على نفسه حتى لو لم يسم نفسه بعالم وعالم لم يجز أن نطلقها عليه تع وهنا مع الاتفاق بيننا
ومنهم على جواز نفي الأسماء التي يستحيل معناها في حقه وعدم الحاجة في ذلك إلى إذن سمعي وعدم التوقف عليه كليس بجسم وليس بعرض
وليس بمحتاج قوله ولا يتم ذكر الآيات ندعوه بالأسماء التي ثبت معناها في حقه يعني وما لم يتم الحسن إلا به كان حسنا الحسنى فإن
قيل إنه تع ذكر أن ندعوه بالأسماء التي قد سمى نفسه بها قلنا فلو لم يرد سمع بها كيف كان يكون الحال قوله ولهذا قال الله تع ولله الأسماء الحسنى
فادعوه بها هذا يشمل ما قد أطلقه على نفسه وما لم يطلقه إذا أفاد معنى في حقه وكان يحصل به تعظيمه تع ولهم أن يقولوا المقصد
إلى هذه الأسماء المعينة التي قد سمى نفسه بها وقد قيل لو احتجنا في إطلاق الاسم الذي يكون معناه في حقه ثابتا إلى إذن لاحتاج
المخالف في تركه الإطلاق لذلك الاسم إلى إذن وتوقيف فإنه إذا احتيج في الإطلاق مع موافقة الأصل إلى إذن لاحتاج المخالف في تركه
الإطلاق لذلك الاسم إلى إذن وتوقيف فهو بأن يحتاج إليه في عدم الإطلاق مع مخالفة الأصل أولى وأحرى وورد مثل أحلال والسعر إذ [illegible]
إنما هو في الأسماء وأما صفة تع فصفة الفعل يجوز تركه في حقه فالتوقف في إطلاقه على إذن ولا يوجب ذلك فيه قوله فلا يجوز
إجراؤها عليه تع إلا بإذن أيضا يعني وإن حصل معناها في حقه تع كأسد فإنه يتجوز بمعناه في الرجل الشجاع ومعناه كونه لا يهاب
وهذا المعنى الذي وقع التجوز لأجله ثابت في حقه تع ولا يوصف بذلك كالبحر فإنه يتجوز به في الجواد ولا يجوز إجراؤه عليه تع مع حصول
الجود في حقه بأوفاه وأتمه وأكمله واعلم أن الحاكم قد قيد المنع من إطلاق المجاز وإجرائه عليه تع بإيهام الخطأ فظاهر كلامه أن ما لم
يوهم الخطأ فحكمه حكم الحقيقة ولكن الظاهر من كلام أصحابنا الإطلاق وعدم التقييد ومن ذهب من العلماء إلى أن المجاز عند اتصال
القرينة به تصير حقيقة يجوز على قود قوله إطلاقه عليه إذا اتصلت به قرينة مانعة من إيهام الخطأ وقد نص بعضهم على أنه يجوز إطلاق
المجاز إذا قيد بما يرفع الإيهام قوله ونقرأ أيضا حيث وردت بها الإذن يعني فلا يطلق إلا حيث أطلقها سبحانه على نفسه وقال أبو القاسم
بل يطلق عليه في الموضع الذي أطلقها فيه على نفسه وفي غيره والخلاف في السمعي إذا أذن بالإطلاق في كل موضع أنه يجوز إطلاقه أولا
فلا تقاس عليها يعني فإذا ورد مثلا وهو خادعهم لم نقس عليه فيقال هو تع مخادع أو خادع أو خديع ونحو ذلك وكذلك لا يقاس
على موضع ورود تلك اللفظة غيرها في استعمالها نفسها فلا يقال مثلا والله خادع الناس ونحو ذلك قوله نحو لفظ الخداع والمكر
والاستهزاء والنسيان يعني فإن هذه الألفاظ وردت مطلقة عليه تع ولم يقصد بها حقيقتها فإن معناها الحقيقي غير ثابت في حقه

واما ورود نحو هذا واستعماله في غير ما وضع له فبيانه ان الخداع على الحقيقة اظهار غير ما في النفس وبه فسر قوله تعالى
يخادعون الله فقيل انهم يظهرون غير ما في نفوسهم وقيل انهم يظهرون الايمان به وبرسوله ويبطنون خلافه فذلك الخداع
منهم على حقيقته وهو الاحتيال والمكر فلما كان تعالى يظهر لهم الاحسان في الدنيا ويعجل لهم النعم ويستر عنهم العذاب المعد لهم في الآخرة
سمي تعالى خادعا تجوزا وقد قيل ان الخداع بمعنى الفساد والخداع منهم افساد ما اظهروه من الايمان بما ابطنوه من الكفر وهو في حقه
بمعنى افساد نعيمهم في الدنيا بما يصيرون اليه من عذاب الآخرة واما المكر فهو ايضا الاحتيال والخديعة فسمي تعالى جزاءهم على مكرهم مكرا
تجوزا من باب تسمية الشيء باسم ما يقابله وكذلك تسميته تعالى للجزاء على استهزائهم استهزاء واما النسيان فهو في الحقيقة زوال العلم
وورده في حقه تعالى مجاز حيث قال تعالى نسوا الله فنسيهم اي تركوه فتركهم قوله والفراغ في قوله سنفرغ لكم وقد قيل ان معناه المجازاة
سنقصد لكم بعد ان كنا تاركين لكم قيل واصل الفراغ الخلو الشيء عن الذي شغله كان يفرغ الاناء مما فيه من ماء وغيره وما جاز
الله في قوله تعالى سنفرغ لكم هو مستعار من قول الرجل لمن يتهدده سافرغ لك اي ساتجرد للايقاع بك عن كل ما شغلني عنه واشباه
ذلك يعني كالظاهر والباطن ونور السموات وغير ذلك قوله وهكذا ما طرئ بقية الالقاب المحضة اراد باللقب ههنا الاسم الموضوع
لتعيين مسمى من غير ان يشترط فيه دلالة على معنى في ذلك المسمى ويسميه النحاة العلم وهو كزيد وعمرو وبكر ويجعلون اللقب نوعا
خاصا من الاعلام كزين العابدين ونحوه وقوله المحضة لعله احترز به عن لفظ شيء ولا وجه لذلك اذ ليس من الالقاب في شيء على
ما سيأتي قوله لخروجه عن حد الافادة وذلك انه لا معنى له سوى تعيين الاشخاص وتمييز بعضها من بعض ولا يطلق عليه تعالى الا ما
افاد معنى كقادر وعالم قوله وقيامه مقام الاشارة هذا وجه اخر في المنع من اجراء اللقب عليه تعالى وتحقيقه ان اللقب انما وضع
ليفيد تمييز الغائب عن غيره كما ان الاشارة الحسية تفيد تمييز الحاضر عن غيره ولما كانت الاشارة متعذرة في حق الغائب وضع اللقب
ليقوم في حقه مقامها في حق الحاضر ويكون عوضا عنها وقد تقرر ان الاشارة مستحيلة على الله تعالى فيجب ان يستحيل عليه ما قام
مقامها ووضع عوضا عنها وهو اللقب واستدل ايضا على منع اللقب في حقه تعالى بانه لا مشارك له في اوصافه التي تميز بها عن سائر
المحدثات من الاجسام والاعراض واذا كان كذلك واللقب انما وضع للتمييز فلا حاجة اليه في حقه تعالى فلا يجوز اطلاقه عليه عز وجل واما قولنا
شيء فليس من هذا القبيل اي من قبيل الالقاب وهذا مذهب ابي هاشم فانه ذهب الى انه يجوز تسميته تعالى شيئا بطريق العقل على قواعد اهل
اللغة وان العقل بمجرده كاف في جواز ذلك كما في غيره من الحقائق وورود السمع به وهو الاجماع والاية الشريفة واستعماله في السنة واهل
الشرع مؤكد لما حكم به العقل من الجواز وان كان لا يفتقر في الاطلاق اليه ولا يتوقف صحته عليه وذهب الشيخان ابو علي وابو عبد الله الى
انما يسمى شيئا لورود السمع بذلك حتى لو لم يرد السمع بتسميته شيئا لم يطلق عليه هذا اللفظ فانه كاللقب اذ لا يفيد صفة ولا معنى من
المعاني واذا كان كذلك لم يجز اطلاقه عقلا كما لم يجز اطلاق اللقب لولا ورود السمع به ورد ما ذكراه بانه يعلم من افادته حكما وهو
صحة العلم به على انفراده فاذا كان الشيء في اللغة ما يصح العلم به على انفراده وهو تعالى بهذا الوصف صح اطلاقه عليه اذ لا مانع
يمنع من ذلك وبالجملة فهم متفقون على جواز التسمية به وان اختلفوا في جهة الجواز هل العقل والسمع او السمع فقط قوله ولم يكن له
شبه بالمفيد اعلم انه يشبه المفيد ويفارق اللقب من وجه ويفارق المفيد من وجه اما الاول فمن حيث انه لا يجوز تغييره مع بقاء
اللغة كما هذا حال المفيد واللقب يجوز تغييره واللغة لم تتغير فيصح تسمية زيد بعمرو ولا يكون في ذلك تغيير للغة واما الثاني فمن
حيث انه لا يفيد انه نوع من نوع وقد ذهب بعض الباطنية الى انه تعالى لا يسمى شيئا لانه تعالى خالق الاشياء كلها فلو كان شيئا لكان خالقا لنفسه قال
جهم وانما يسمى مشيئا بمعنى انه جعل غيره شيئا وذهب الشيخ ابو محمد الناشي من المعتزلة الى عكس ذلك وهو انه تعالى يسمى شيئا ولا
يسمى غيره شيئا وانما يسمى مشيئا اي مجعولا شيئا واذا كان الشيء ما يصح العلم به والخبر عنه صح اجراؤه عليه تعالى وبطل
كلام المخالفين قوله وعلى هذا ما يرد في قوله تعالى قل اي شيء اكبر شهادة قل الله وجه دلالتها انه جعل اسمه جوابا عن السؤال باي والجواب
باسمه بعد السؤال عن الشيء يقتضي انه من الاشياء كما ان قائلا لو قال اي الرجال عندك فاجيب بزيد اقتضى كلام المجيب انه من الرجال
واستعماله في الشديد مجاز يعني نحو قولهم في الحمل الشديد الذي يكثر فيه الثقل به انه اقوى بدليل عدم اطراده في كل شديد صلب

واما

وانما سمي الجبل وما اشبهه بذلك لما كان يضعف على القادر بفرط ثقله لمكان ... فجرى مجرى القادر الذي يضعف غيره عنه لما
حاوله من الفعل قوله ومنها المقيت اي المقتدر يدل عليه قوله تعالى وكان الله على كل شيء مقيتا وقال جار الله هو بمعنى شهيد حفيظ
قوله وكأنه راجع الى صحة القهر لا وقوعه وذلك لا جائز اجراؤه في الازل فانه لم يحصل في الازل الا صحة القهر فاما وقوعه
فلا يتصور الا بعد وجود العالم لان وقوع القهر لغيره يترتب على وجود ذلك الغير ومنهم من منع وصفه تعالى بذلك في الازل وقال لا يصح
الا بعد وجود العالم قال ولا يقال انه حاصل في الازل على الصفة التي لمكانها يصح ان يقهر غيره فلذلك سمي قاهرا في الازل لان هذه
اللفظة تنبي عن وجود القهر لا عن صحته وكما يوصف بانه تعالى قاهر فكذلك يوصف بانه قهار الا انه يفيد المبالغة وسيأتي فيه من الكلام
نحو ما ذكر في قاهر وان كان منع اجرائه في الازل اظهر والكلام في العالم المعنى وفي الجلال فيجري على هذا القياس قوله كلمة يفيد
القدرة على الكمال اي يفيد القدرة الكاملة لان المالك في اللغة هو من يملك التصرف الكامل من غير منع ولا حجر ولا كلام في ان هذا معنى
القادر على جميع اجناس المقدورات وانواعها الذي ليس بمحجور عنها ولا ممنوع واذا كانت هذه الالفاظ بمعنى قادر كانت من صفات
الذات فيجوز اطلاقها عليه تعالى في الازل واذا قيل انه تعالى مالك للموجودات مع انها قد خرجت عن كونها مقدورة فالمراد انه قادر على
افنائها واعادتها بعد ذلك والتصرف فيها بما يريده تعالى وقد ذهب ابو القسم الى ان مالكا ليس بصفة ذات على ما يقوله الجمهور من اصحابنا
بل صفة فعل لان الملك لا يكون الا في الاشياء الموجودة واذا صح ذلك لم يوصف تعالى بانه مالك في الازل اذ لا موجود معه حتى
يكون مملوكا ورد بقوله تعالى مالك يوم الدين فجعل يوم الدين مملوكا مع كونه معدوما فدل على انه بمعنى قادر قوله لما لم يملك التصرف
التام وذلك لان تصرفه معرض للزوال بان يعزله الموكل وقبل عزله ليس حكمه حكم المالك من كل وجه ولهذا لا ينفذ بيعه ولا شراؤه
لما غبن فيه فاحشا وغير ذلك من الاحكام قوله وملك ومالك عند الشيخ على السواء قال ولهذا قرئ بهما وقال غيرهما اما من طريق اللغة
فملك ابلغ الى اخره هذا قول لابي القسم وهو القائل بان مالكا لا يستعمل الا في الاشياء الموجودة وقوله في ملك ماخوذ من الملك هو بضم
ومالك ماخوذ من الملك يعني بكسرها وقد ذكر الفقيه حميد ما يقارب هذا القول فانه قال قد يملك ... فيه شيئا من جهة اللغة ويكون قولنا
ملك اعم من قولنا مالك لانه لا يقال في كل من يقدر على التصرف المطلق وانما يوصف بذلك اذا قدر على نوع مخصوص مما يستعمل الامر والنهي ويقال
فلان مالك الدرهم والدينار ولا يقال ملكهما قوله ومنها الرب معناه المالك المدبر اعلم ان الخلاف في رب يقرب من الخلاف في مالك فذهب
الجمهور الى انه بمعنى مالك وقد سبق ان مالكا بمعنى قادر فيكون معنى رب بمعنى مالك قادر واذا كان كذلك كان صفة ذات فيجوز
اطلاقه عليه تعالى في الازل وقال ابو القسم بل صفة فعل فلا يكون تعالى ربا الا بعد وجود العالم لانه يستلزم وجود المربوب فلا يثبت له هذا
الوصف في الازل واحتج بان الرب صفة مشتقة من التربية يقولون من ذلك ربيت الصبي اذا تحملت مؤنته وقمت بجميع منافعه فلما كان
تدبيره ومعاشه وصغر ذلك وابطل ذلك بانه لو كان ماخوذا من التربية لجاز اطلاقه على غير الله تعالى فيقال فلان رب غيره
كما يجوز اطلاقه عليه تعالى ومعلوم انه لا يجوز اطلاقه الا عليه تعالى فاما على غيره فلا يجوز اطلاقه الا مقيدا كما ذكره المصنف
ورب الغنم ان يقول واذا كان بمعنى مالك صح ان يطلق على غيره تعالى كما في مالك وجاز بانه بمعنى المالك المدبر كما ذكره المصنف ومنه قوله تعالى
رب العالمين اي المتولي لتدبيرهم ولذلك لم يصح اطلاقه على غيره وقد ذكر بعضهم انه ليس بمعنى مالك على الاطلاق بل الربوبية ملك
كامل لا يشبهه ملك في الشاهد ولهذا اختص به تعالى وذكر الفقيه حميد في العمدة ان مالكا وملكا كرب في عدم جواز اطلاقهما على غيره
واشتراط التقييد قال الا ان الحال فيه اظهر وعلى هذا الاستعمال قوله ومنه قول صفوان بن امية الى اخره صفوان بن امية من اعيان
قريش وقال ذلك يوم حنين والسبب فيه انه لما انهزم اكثر المسلمين في ذلك اليوم وراى من كان هناك من جفاة مكة تلك الهزيمة اظهر
اناس منهم ما في قلوبهم من الضغن فقال ابو سفيان بن حرب لا تنتهي هزيمتهم دون البحر وصاح كلدة بن الحنبل وقال الا بطل السحر اليوم
وكلدة هذا اخ لصفوان من امه وصفوان حينئذ مشرك فقال له صفوان اسكت فض الله فاك فوالله لان يربني رجل من قريش
احب الي من ان يربني رجل من هوازن اي يملكني ويتغلب علي قوله ومنها السيد اي المالك قال الفقيه حميد السيد يفيد ملكه لمن يصح
ان يشرف وفيه شرف يفيد اياه وعلى هذا نقل استعماله في الجماد اذ جعلا في الحي ولهذا لا يقال فلان سيد الدار ويقال سيد العبد قوله

وهو انه مقصود اليه في الحوائج اي مقصود لها قال الشاعر الا بكر الناعي بخيري بني اسد بعمرو بن مسعود وبالسيد الصمد
وعلى هذا المعنى لا يوصف تعالى بانه صمد فيما لم يزل لتقدم الطالب له اذ واما بمعنى السيد المعظم فيجوز قوله فيكون من ضرب هذا الباب يعني
من باب الاوصاف التي تفيد الفعلية قوله واما المتكبر فهو مبالغة في الكبر الى قوله ولهذا لا يطلق عليه المتجبر بمعنى جبار الذي ذكره
الفقيه حميد ان المتكبر والمتجبر والمعظم تفيد فائدة كبير وجبار وعظيم قوله ومنها المستولي بمعنى موصفه تعالى بانه مستولي على الاشيا
بمعنى مقتدر عليها على وجه لا يمانعه ممانع قوله انجاده فيها قوله لا بمعنى الاستقرار اي الوقوف في المكان والحلول عليه وذلك لا يصح الا
في حق الاجسام قوله وتفسير حيث ورد نحو على العرش استوى يعني فلا يقال على السما استوى او على الارض او نحو ذلك بل حيث ورد به السمع
وهو العرش قوله وجب التقييد يعني بما يرفع الايهام كان يقول المتعالي عن صفات النقص وعن القبيح او نحو ذلك قوله ومثله قوله تعالى
اعلم ان العلما مختلفون في معنى اسم الباري الذي هو الله على انواع من الاختلاف كثيرة والذي عليه الجمهور من اصحابنا ما ذكره في المتن
وتحقيقه ان اصله الاله حذفت الهمزة ونقلت حركتها الى اللام فلما فادغمت احدى اللامين في الاخرى ثم فخم اذا كان قبله ضم او فتح
ورقق اذا كان قبله كسر وهو مع ذلك باق على معنى الاله وهو من تحق له العبادة وليس بعلم اذ الاعلام والالقاب لا تجوز عليه تعالى
لما تقدم بل هو اسم موضوع باعتبار صفات ذاته وهي صفات الكمال التي لاجلها تحق له العبادة فاذا اطلق فهم منه تلك الصفات ولو
كان علما لم يفد معنى فان الاعلام لا تفيد اكثر من تمييز مسمياتها وذهب بعض اهل العربية الى ان الاله ليس باصل له والمشهور
عند جمهورهم والمنصوص عليه فيما بينهم ان الله والاله مختلفان في المعنى اما الاله فمعناه من تحق له العبادة ولهذا سمى العرب الاصنام
الهة لاعتقادهم ذلك استحقاقها واما الله فانه لم يطلق في جاهلية ولا اسلام الا على الله سبحانه فهو علم للقديم قال ابن مالك هو علم
دال على الاله الحق دلالة جامعة لمعاني الاسما الحسنى كلها ما علم منها وما لم نعلم قال والواو دليل لو لم يكن علما لما صح الاستثنا في لا اله الا الله
اذ لا يستثنى الشي من نفسه ذكر هذا المفصل والخلاف بعض اصحابنا المتاخرين وقد اختلف القائلون بانه اسم مشتق على اقوال كثيرة في
اصله ولا حاجة الى ايرادها هاهنا قوله ومنها المستطيع هذا ما اجازه ابو علي فانه اجاز وصفه تعالى بانه مستطيع قال ابن متويه
واباه غيره ولعلهم بنوا على ان المستطيع القادر بالاستطاعة قوله لان فائدته ترجع الى الجهد والجهد المشقة وهذا يستقيم اذا
كان الجهد بفتح الجيم فانه المشقة ذكره ابن فارس وغيره لكن يقال ليس يرجع الى الجهد بفتح الجيم الذي هو المشقة بل الى الجهد بضم الجيم
وهو الطاقة قوله لا انها تفيد جواز المنع عليه وذلك لان معنى المطلق والمخلى القادر الذي ارتفعت عنه الموانع الجائزة عليه قوله
وقوله تعالى ذو القوة المتين مجاز فعل المراد بذلك طريقة المبالغة في كونه قادرا او ان حاصل المعنى الشديد القوة التي قد ورد في القران
وصفه تعالى بانه اشد قوة ومعناه اقوى وورد فيه شديد المحال ومعناه قوى **تنبيه** ومن الاوصاف التي لا يجوز اطلاقها
عليه تعالى وهو يرجع الى معنى القادر الشجاعة لانها تفيد الجرأة على المخاوف والاقدام عليها بقوة قلب والنجدة فانها بمعنى الشجاعة وهي
ماخوذة من مكان نجد اي مرتفع والجلد فان الجلادة الصبر على الالام والجسارة فانها تفيد قوة القلب **فايده** قال الفقيه حميد
من الاوصاف التي تجري عليه بمعنى كونه قادرا مجيد قال وتستعمل استعمال كريم وعزيز وهو مبالغة في قولنا ماجد والمراد بذلك
كثرة خيره وسعة جوده وجعله من الاوصاف التي تفيد زيادة حالة تعالى في كونه قادرا **مسئلة** اهمل المصنف ما اعتاده
اصحابنا في كتبهم المستعملة من الاتيان في اخر الكلام على كل مسئلة بما يلزم المكلف معرفته فيها ولعله لم يستحسن ذكره ولذا ومنه على
ما بني عليه اصحابنا مسائل وضعه في اول الكتاب حيث تكلم على وجوب المعرفة بان معرفة الجمل كافية للعوام ونحن نورده لعرض ما ذكره
علماونا رحمهم الله قالوا ويلزم المكلف في هذه المسئلة ان يعلم ان الله تعالى كان قادرا فيما لم يزل ويكون قادرا فيما لا يزال ولا يجوز خروجه عن هذه
الصفة بحال من الاحوال وانه قادر على جميع اجناس المقدورات ومن كل جنس في كل وقت على ما لا يتناهى فلا تنحصر مقدوراته جنسا
ولا عددا كما سياتي ان شا الله لا سبيل له عليه في فصل الكيفية ان شا الله تعالى

القول في ان الله تعالى عالم

ووجه تقديم هذه المسئلة على
غيرها واتصالها بمسئلة كونه قادرا مشاركتها اياها في كون الفعل دليلا عليهما بغير واسطة قوله المحض تصفه ارادة بالصفة
هو كونه عالما وحقيقته كونه عالما الصفة التي متى اختص بها الحي صح منه الاحكام حقيقا او تقديرا قوله لمكانها اي لاجل حصولها

بها وثبوتها له قوله عقيب فعل وذلك نحو كتابة الحرف عقيب الحرف قوله او مع فعل يعني كما اذا وجد الله الفعل المحكم دفعة واحده
والاحكام فيه الحادث فعل مع فعل قوله استدل اصحابنا هو احتراز من الاختيار كالنقش بالطابع والابتدا كالادراك كما فيه فعل
منها مقدرا بها وكذلك فهو احتراز عن الجاد الجزء والواجد فانه وان كان فيه احكام فانه لا يتعذر على كل قادر الابتدا به فالاجزا
والابتدا والعادة الحروف فيها احكام ويدخل تحوله ذلك الاحتراز لان الاحكام مطلقا تستعمل في الاشياء والعلم ان الاحكام اكثر
ما يستعمل في التاليف وان كان قد يقع في غيره كالكلام وما يصنع الصانع من جز الاعواد ونحت الاحجار فان ذلك احكام وليس
تاليف قوله كفعل الغير يعني كالتاليف الواحد فانا مع علمنا انه لا يصح منا حقيقة الجادة محكما ولا عن محكم لما لم يكن قادرين عليه قوله
كالفعل الواجد يعني كالتاليف الواحد والنطق بحرف واحد ونحو ذلك فانه لا يتاتى فيه احكام كان قوله يقدر به احترازا عما
ذكره فهو احتراز عن الصفات والاحكام والامور السلبيه فانا مع العلم بها لا يصح منا احكامها فانها لا تقبل الاحكام اذ
لا يتاتى الا بين ذاتين متحيزين فصاعدا او بين الحروف لكنها لو كانت مما يصح احكامه لاحكمناه وقد قيل نقوله يحد العالم
ولم يكن هناك مانع ولا ما يجري مجراه لان مع المانع كيتمكن العبد من الكتابه والبنا والجاري مجراه من عدم الاله كالعلم
والقرطاس او ما يكتب منه لا يتاتى منه احكام معلومه مع كونه مقدورا له يقبل الاحكام فاما عدم الاله فقد ضرب ان تكون به
مانه يتوقف صحة الفعل فلا يصح الفعل مع عدمها فاما المانع فانما يمنع عن الوقوع لا عن الصحه فلا يحتاج الى الاحتراز عنه
قوله ولان المتبين احق من العالم مثل هذا الاعتراض يورده ايضا ابو الحسين وابن الملاحمي على حدود اصحابنا او اكثرها
يقولون العالم والقادر والحي اظهر مما يذكرونه في حدودكم ومن حق الحد ان يكون اجلى من المحدود وجواب اصحابنا انكم ان
اردتم ان العالم على سبيل الجمله اوضح من الحد فمسلم لكن لم يقصد تحديده جمله وان اردتم العالم على سبيل التفصيل فلا نسلم بل
الحد الذي اوردناه اجلى منه ونحو ذلك وهم ان يحسنوا مثل هذا الجواب

فصل ودهب اهل الاسلام واهل الكتاب
وغيرهم كالبراهمه وبعض عباد الاصنام وساير مثبتي الصانع المختار الى انه تعالى عالم والزمت المطرفيه ان لا يكون عالما اذ
لم يدل على انه عالم الا بتركيب العالم وما فيه من الاحكام في التاليف وعندهم ان كل ما فيه من التاليف وغيره بالفطرة لا باختياره تعالى فلا
طريق الى معرفة كونه عالما وان كانوا يعترفون بذلك ويقرون به قوله مقال الاوائل الى اخره حكى عنهم بعض اصحابنا القول
بانه لا يعلم شيا اصلا لا كليا ولا جزئيا وان وجد الفعل المحكم من جهته بذلك لاجل قوته لذاته وخصوصيته وان لم يعلم كان المغناطيس
يجذب الحديد لقوته وخصوصيته وان لم يعلم الجذب وحكايتها المصنف عنهم جاريه على قواعدهم واما هذه الروايه ففيها نظر لان الفعل
المحكم لم يوجد عندهم الا من العقل العاشر الا ان يكون هو المراد بذلك قوله وسيتضح بطلانه في اخر فصل الكيفيه يعني عند الكلام
بانه عالم بجميع اعيان المعلومات قوله فان في ذلك من عجايب الصنعه وغرايب الحكمه ما يقصر عنه الاوصاف وتحار فيه الافكار قال
بعض اصحابنا انظر الى رفع السما وكونها كالسقف للارض وانظر الى تسطيح الله تعالى للارض وما غرز فيها من الامواه الجاريه والاشجار
والنباتات العجيبه المستغربه والجبال الراسيه والاكام والصخور العظيمه ليقصد كل حيوان الى ما يرغب اليه من ذلك وانظر الى تزيين السما
بالقمرين والنجوم الثوابت وغير الثوابت والمضيه والخفيه وتعليقها في السموات كالمصابيح والارض كالبيت المسقوف والقمران
والنجوم كالسرج والشموع المشتعله بالنار المهتدى بها الى رويه ما في الدار وغير ذلك والانسان كالمالك الذي سخر في بيته مع شموع
مشعله ومصابيح مسرجه فتبارك الله احسن الخالقين قوله واصناف الحيوانات اعلم ان الحيوانات ابلغ الاشيا احكاما لما فيها
من العمارات المتقنه التي لم توجد في غيرها من تركيب حواسها واعضايها والوانها وصورها ولا سيما الانسان فانه احق بمزيه على ساير الحيوانات
والمعلوم كيفيه تركيبه ومجاري اغذيته ونحو ذلك من حكمة بينه وقد اشتمل على بديع الخلقه وعجيب الصنعه الباهره قال امير المؤمنين
علم عجبا لابن ادم ينظر بشحم ويتكلم بلحم ويتنفس من خرم ويسمع بعظم واذا تفكر في كيفيه خلقته بدا له من ذلك العجب وعلم انه قد
رقي من بديع الصنعه الى اعلى الرتب الا ترى الى كون وجهه الذي هو اعظم اعضايه هيئه وجمالا في اعلاه والعينان في راسه كالمنارتين
لهاعرا ينالهما ما نال رجليه ونحوهما من اسافله والجفنان لهما كالغطا فانه احتاج بعضهما لصيانتهما او غير ذلك يكرمنه وجاها

علمه

واذا احتيج اليها للاختناق وغيره يمكن منه بسهولة والى الفك الذي المدار في جميع الامور لكونه محل للاعراض التي هي الشهوة والارادة والعلم ونحوها وتمكنه من الاحاطة بكثير من المعلومات المعدومة والموجودة والماضية والمستقبلة الدنيوية والاخروية وابطنا الى اللسان وتمكنه من البيان بانواع الكلام وما يحصل به من الحكم العديدة وما يحصل به من الكشف عن جميع المرادات مع كونه لحم يحصل ذلك بتقلبها وغيره من اللحم لا يحصل به شي من ذلك وانظر الى الحكمة في ترتيب الاسنان فجعل الثنايا منها حدادا لتقطعه لتكون اجمل في الخلقة وانفع في تناول الاطعمة واقطع في الامور التي يحتاج الى القطع وجعل داخلها عراضا منبطحة من اسفل الفم واعلاه كالرحى المعدة للطحن ما يلقى فيها فالطحنة دفعه الى الحلق ويصيره الى البطن بسهولة وانظر الى ترتيب الاعضاء الانسان ونشر لحمها ونفع كل عضو النفع الذي لا يقوم غيره فيه مقامه والمفاصل التي لولم تكن لتعذر الانتفاع بكثير من الاعضاء مع كون تركيبها ملائما للنفس والطبع فلو كان الشعر في باطن الراحة مثلا لكان فيه شناعة وتنغيص ونحو ذلك من الامور الباهرة ذكر بعض العلماء ان ادم يحتوي على عجائب الفلك وتفصيله كثيرة كان الفلك كري وفيه ما لا يحصى عدده كالشعر الذي فيه كان نجوم الفلك لا تحصى عددا وفيه سبعة امور نسبة السبعة الاملاك وهي العينا والانفان والاذنان والفم فالعينا كالشمس والقمر وذلك ان العين يبصر بها وبشعاعها ما وقعت عليه كان الشمس يشرق على ما طلعت عليه وتضيه شعاعها وكذلك القمر والانفان كالمشتري والزهرة والاذنان كعطارد والمريخ واللسان كزحل لانه محل السعد والنحس وهكذا اللسان فان من اهل السعادة سعد وان قال من اهل النحس نحس وفيه عدد المنازل التي يسير فيها القمر الثمان والعشرون وهي مفاصل يديه وقيل عقد ظهره وفيه عدد ايام السنة وهي ثلاثمائة وستة وستون يوما وهي عرق فيه فانها ثلاثمائة وستة وستون عرقا فتبارك الله احسن الخالقين قوله وتفاصيل ذلك حسب مصالح المكلفين من غير زيادة ولا نقصان اي وتفاصيل اجناس المخلوقات وذلك كتسخير الرياح وتقدير الشتاء والصيف وانزال المطر في اوقاتها المعلومة وهذه وان لم يكن الا لمصلحة فانها الاحكام فهي من حيث وقوعها حسب المصالح من غير زيادة ولا نقصان دلت على انه عالم بمواقع المصالح ومانه يكون الصلاح والفساد وهذا يدل على علمه بل خلقه للعلوم الضرورية فانها اوجدها وهو عالم بصفتها قبل فعلها وهذا هو الوجه الذي لاجله كان علوما والعلم يدل على علمه فاعله وان لم يكن ذاتا لمعنى واستمرار وقوعها على احد الوجوه يدل على ذلك كالمحكم من حيث انه لا ياتي وقوعه من سائر القادرين قوله وذلك كاف في حصول الغرض يعني لحصول الدلالة على كون فاعله عالما ولكنا نعلم انه المحكم بجميع الاجسام من السموات والارضين والافلاك والاحياء ونحو ذلك يعرف به الدين وان كان التاليف من حيث مقدورنا فالتاليف هذه الاجسام وقع على وجه لا ياتي منا ايقاعه عليه قوله وهو ضروري على الجملة يعني العلم بان من صح منه الفعل المحكم عالم على سبيل الجملة من غير نظر الى ان كونه عالما صفة او حكم او غير ذلك فاما العلم بالتفصيل وهو ان له بكونه عالما صفة او حكما او نحو ذلك فلا يعلمه الا الخواص بالاستدلال

فايدة

اعلم ان الذي يدل على كون العالم عالما هو صحة الفعل المحكم وكذلك وقوعه منه فكما ان الصحة يدل على العالمية فكذلكا الوقوع من غير نظر الى الصحة او عدمها خلاف ما يعتمد في مسلة القادر من ان الذي يدل الصحة دون الوقوع والفرق بين الموضعين ان وقوع الواقع سواء كان ذاتا او صفة او حكما لا يدل على قادريه المؤثر فيه واختياره لوقوع مثل ذلك من ليس بقادر في المسببات مع كونها ذواتا والمعلول مع كونها صفاتا واحكاما وكذلك المقتضى تابع لاجل الاسباب والعلل والمقتضيات مع انها ليست بقادرة ولا مختارة ولهذا لم يدل نفس الوقوع على القادرية خلاف وقوع المقدور محكما فانه يدل على عالمية المؤثر فيه كالصحة لان المؤثرات الموجبات لا تؤثر الا في وجود الذوات او ثبوت الاحكام والصفات ولا تاثير لها في كيفية وجود الفعل وهو ايقاعه على جهة الاحكام والانتظام ولا غيره من الوجوه

فصل

قوله وطريقه التفصيل فيه اي والطريقة التي توصل الى اثبات العالمية صفة للجملة في حقنا وللذات في حقه تعالى مؤثرة في صحة الاحكام قوله انا وجدنا في الشاهد واحد من هذه عبارة جيدة وهي اولى من ان يقال ذاتين احدهما يصح منه او حي لانه قد استغنى بايراد هذه العبارة لما عن ابطال ان يكون المؤثر في صحة الاحكام كون المؤثر ذاتا او جملة او حيا او قادرا فان من يتعذر عليه الفعل المحكم كالامي بالنظر الى الكتابة قد يشارك من يتاتى منه في جميع تلك الامور ولم يصح منه الكتابة المحكمة فعلم ان التاثير ليس لشي من ذلك قوله ويصح هذا الامر على نحو ما نقدم في مسلة قادر يعني الاستدلال على ان ههنا مفارقة واته ...

تعليلها وانها معلله بما يرجع الى الجمله ذلك الا من كونه عالما وانه اذا ثبتت تلك المفارقه في حقه تعالى وجب كونه عالما فان تحرير الدلاله
هنا تجري على ذلك القياس المتقدم ولا فرق الا في ان تجعل بدل كونه قادرا كونه عالما قوله ابو الحسين وابن الملاحمي وغيرهما يعني اصحابنا
وكذلك قد يعود الجبار عاليا انكما قالا في مسئله قادر من ان المرجع بصحه الفعل المحكم الى انه ليس بجاهل وما تقدم هنا يدل على
بطلان ما قاله ابو الحسين واصحابه وقد يعود الجبار وتحريره ههنا ان تعالى صحه الاحكام حكم صدر عن الجمله فالموثر فيه لا بد ان
يكون راجعا اليها ولا يجوز ان يكون الراجع اليها حكما لان صحه الفعل المحكم تتعلق فلا يوثر فيه الا صفه ولانا مع علمنا بذلك الامر الراجع
الى الجمله الذي هو كوننا عالمين لا نعلم غيره ولا ما يجري مجراه واذا ثبت ان ذلك لصفه راجعه الى الجمله فصفات الجمله عشر وشي منها لا
يجوز ان يوثر الا كونه عالما لان الكاتب والامي يشتركان فيما عداها من الصفات واكثر ما تشتبه الحال في كونه موثرا في الاحكام عن كونه
عالما كونه ظانا ومعتقدا ومعلوم ان الامي قد يظن الكتابه ويعتقدها ولا ياتي منه ايجادها محكمه واما في حقه تعالى فالظن والاعتقاد لا
يجوزان عليه قوله والفرق بين كلامه وكلام الجمهور الى اخره الفرق من الوجه الذي ذكره ومن وجه ثان وهو كونه جعل الحاله للقلب فقط
والجمهور جعلوها للجمله الحي لا لبعض من ابعاضه قوله والا لزم ان تكون الكتابه حاله للبدن فيه نظر لان له ان يقول ان الكتابه لم تثبت انها
حاله في الاصل فيلزم ما الزمه محلا وفي التبيين فان كونه حاله قد ثبت واتفق عليه فكونه لا يحصل من دون القلب يدل على انه حاله له
قوله واما انا نجد التبين في ناحيه الصدر فمسلم الى اخره هو مستقيم ويقال مع ذلك لابي الحسين الذي تجده في ناحيه الصدر هو المعنى ولا
كلام في اختصاصه بالقلب وكلامنا في الحاله ولا نسلم انها الموجوده من ناحيه الصدر فلم نجدها من ناحيه القلب ولا عرفنا ذلك ولا سبيل
الى معرفته فلم نجعلها حاله له دون الكبد مثلا وسائر ما في الصدر من غيره قوله حاكيا عن ابي الحسين فقال الحكم اصح منه لانه ذات مخصوصه
بكونها متبينه يقال له بل لانها ذات مخصوصه بحقيقه تخالف بها سائر الذوات على ما قلته في صحه الفعل المطلق انه صح منه لذاته المخصوصه
لا لصفه او حكم قوله لما ذكره عن ابي الحسين يعني من ان التعلق هذا الذي هو صحه ايجاد الفعل محكما لا يخلو اما ان يكون لانه ذات مطلقه
او لانه ذات مخصوصه او لان ذاته بين للاشيا فلا بد ان يثبت له لانه اختص بصفه قوله مع ما تقدم يعني في اول المسئله قوله الا ترى ان المجوز
قد يعلق قلبه بالشي على ما هو به وعلى ما ليس هو به يعني حيث اعتقد ان العالم مثلا يجوز حدوثه وانه يجوز قدمه فقد حصل له تعلقان
معا كشا ولم يمنع ذلك ومن المعلوم استحاله ان يكون عالما بالشي وجاهلا به فدل على ان العلم غير التعلق قوله ولسنا نريد بقولنا بسكون النفس
نفي وقولنا ان المجوز لا سكون معه ولا يحصل السكون مع واحد من التعلقين لان احدهما جهل وهو اعتقاد جواز القدم في العالم مثلا والاخر
اعتقاد مطابق غير علم وهو اعتقاد جواز حدوثه فصح لذلك اجتماعهما محلا والعلم بالشي والجهل به فانهما لا يجتمعان لان العلم يستلزم
السكون والجهل لا ما معه فاستحال اجتماعهما قوله ولانه من احكام العلم الذي هو من موجبات العلم فهو الموثر فيه كما انه الموثر في الصفه واذا
كان كذلك والحكم لا يثبت العلم معنى فلا يمكنه ان يفرق بما هو من احكامه وفيه سؤال وهو ان يقال ولم جعلته من احكام العلم ولم تجعله من
احكام الصفه التي هي العالميه مع ان الشيخ ابا الحسين قد عده من تعلقاتها فهلا كان مقتضى عنها والجواب انه لو كان الموجب له العالميه لكان
يلزم اذا تعلق بمتعلقها الصفه التي هي كونه معتقدا او متبختا ان توجبه وتقتضيه لانها في حكم المماثله لها لتعلقها بمتعلقها على اخص ما يمكن
وبذلك نعلم التماثل بين المتعلقات من الذوات والصفات لا يقال فيلزم في المقلد اذا ماثل العلم حيث يتعلق بمتعلقه على اخص ما يمكن فانه حينئذ
تماثله ان يوجب سكون النفس كما اوجبه العلم على نحو ما الزمتم في جعل الصفه هي الموجبه له لانا نقول العلم لم يوجبه لاختصاصه بالصفه الذاتيه
والمقتضاه التي شاركه التقليد فيها اذا ماثله بل لوقوعه على وجه لم يقع عليه التقليد محلا والصفه فانها تقتضي ما تقتضيه لمجردها
لا لوقوعها على وجه وقد شارك المقلد العالم في حصول مجرد الصفه فكان يلزم ان يقتضي له سكون النفس ولو سلمنا انها تقتضي ما تقتضيه
لكيفيتها لا لمجردها فكيفيه العالميه حصولها مع الجواز وصفه المقلد قد شاركتها في ذلك فكان يلزم ان يشاركها في الاثار واما كون
الشيخ ابي الحسين عدها من تعلقات العالميه فقد تقدم ما ادلينا به في ذلك مع اعترافه بانه من احكام العلم قوله لان صحه هذه قد تحصل مع تعذر الاحكام
يعني فقد يعتقد الكاتب كيفيه الكتابه وترتيبها او يظنه فلا ياتي منه وكذلك سطر ولا يجري مجراه ولا ياتي منه الاحكام لاجله

فصل

واذا ثبت هذه الحاله في الشاهد فهي ثابته للباري تعالى لان الطريق واحد والذي دل عليها ههنا من صحه الاحكام حاصل في حقه تعالى وفي حق كل

مشتركين ايضا كما في طريقه صفة او حكما ان يشتركا في المطرق اليه صفة كانا او حكما فاذا كان الطريق الموصلة الى كون الواحد منا
عالما هو صحة الفعل المحكم وكانت الافعال المحكمة قد صحت منه تعالى ووقعت وجب ان يوصل الى صفة هي كونه عالما وههنا اصل وفرع
وطريقه ومطرق اليه على ما مضى في مسئلة قادر وان شئت قلت اصل وفرع وعلة وحكم فقد تقدم ان كل واحد من العلة والطريق والمطرق اليه
تنبني عليه الحكم قوله وليس عدم الاحكام في بعض الافعال يدل على فقد هذه الصفة دليله ما نعلمه في الشاهد من ان الواحد منا مع علمه
بالكتابة المحكمة الحسنة قد ياتي بها محرمشة غير مرتبة ولا مستمرة لغرض من الاعراض وكان الوجه في اتيان الفعل الذي ليس بمحكم
من العالم بكيفية احكامه ان تاثير كونه عالما في الاحكام على وجه التصحيح دون الايجاب فهو ككون القادر قادرا فانها تؤثر في صحة
الفعل ولا توجبه لحاله وكونه المريد مريدا فان تاثيرها في وجوه الافعال على جهة الايجاب بيانه ان احدنا اذا اوجد الخبر واراد
كونه خبرا عن زيد وجب كونه خبرا عنه بكل حال ولم يجز الا يكون خبرا عنه بخلاف العالمية فانها تقارب الكتابة ولا توجب كونها محكمة
ملتبسة فقد يدل عدم فعل القادر للفعل المحكم على فقد صفة العالمية وذلك حيث يوفر دواعيه الى ايجاد الفعل محكما وينتفي جواز فوته
عنه ثم لا يقع منه فهل يكون عدم علمه اذ لو كان عالما لفعله محكما كما يستدل بمثل ذلك في حق الفعل مجردا على عدم القادرية قوله
الا ترى ان كثيرا من افعال الله تعالى لا يكون محكما وان كانت حكمة اعلم اولا ان الافعال بحسب الحكمة والاحكام تنقسم الى اربعة اقسام
ما فيه حكمة واحكام كالكتابة المحكمة في الترتيب والانتظام لنفع مسلم وما فيه احكام ولا حكمة كما لو كانت في سعاية بمسلم الى السلطان
او لم يقصد بها التقرب الى الله تعالى بل النفع الدنيوي وما فيه حكمة ولا احكام كالكتابة المحرمشة غير المنظومة اذا كتبها التقرب
الى الله تعالى وما لا حكمة فيه ولا احكام كما لو وقعت من غير قصد التقرب او قصد بها وجه قبيح هذا ما يذكره اصحابنا وفيه نظر من وجه
وهو عد الكتابة المحرمشة غير محكمة لانه لا يخلو اما ان يكون مرادهم بها الكتابة الضعيفة البنا التي ليست في الحسن والاتقان
الاحكام في ركتها وضعفها الا نخرجها عن كونها محكمة بل هي مع ذلك بعيدة عن الاحكام ولا حالية عن الانتظام وان ارادوا
بالمحرمشة التي لا يفهم منها شي ولا يتعذر على سائر القادرين ايجاد مثلها فهذه ليست بكتابة اصلا فلا وجه وصفهم لها بذلك وما معنى كونها
سعاية في مسلم فكان الاولى التمثيل بغير ذلك اذا عرفت هذا فالذي يدخل في افعاله تعالى من هذه الاقسام قسمان احدهما ما فيه حكمة واحكام
وهذا القسم اكثر مصنوعاته تعالى وجلها كالسموات والارض والحيوانات والنباتات وثانيهما ما فيه حكمة من غير احكام وهي الاعراض
وافراد الجواهر الذي لم يقتض الحكمة تاليفها واحكامها فاما القسمان الاخران فيستحيل ان في فعله تعالى فانه يجل عن خلو افعاله
عن الحكمة والحكمة كل فعل حسن لفاعله فيه غرض صحيح **فصل** فيما يجوز اجراؤه عليه تعالى من الاسماء بمعنى كونه عالما وما لا يجوز
قوله ومنها العارف اذ لا فرق بين العلم والمعرفة قد قيل ان في جعل العلم والمعرفة لفظين مترادفين لا فرق بينهما نظرا فان بينهما
فرقا ولهذا يقال عرف الله ولا يقال علمته وقد فرق بعضهم بينهما بان العلم نقيضه الجهل والمعرفة نقيضها الانكار وقيل لا يجوز
وصفه بانه عارف لان المعرفة علم ناقص وقال بعضهم بل لانه لان المعرفة هي العلم المسبوق بالجهل والله تعالى منزه عن ذلك ولهذا لم
يرد لفظه عارف في الاسماء الحسنى ولا وصف بها نفسه قوله فلا يقال عرا ولا بما بها الخطابي وهو كونه من جملة العرافين اهل الحرفة
المستترذله حسب ما وقع الاصطلاح عليه قوله قال الشاعر لاهم لا ادري وانت الداري اصله اللهم فحذف حرف النداء وقد
ورد مثله كثيرا قوله ويستعمل بمعنى المحكم اي فعال الحكمة اذا وصف تعالى بانه حكيم على ما جرى به التعارف في استعماله في العالم صح اجراء ذلك
عليه في الازل فيقال حكيم في الازل وان كان بمعنى المحكم اي فاعل الحكمة فهو من الاوصاف الفعلية فلا يجري عليه بهذا المعنى فيما لم يزل
قوله اي العالم بكنه الشي كنه الشي نهايته يقال اعرف فلان كنه المعرفة قوله في حكاية الشعر امن ريحانة الداعي السميع معناه اهذا
الداعي السميع من ريحانة المحبوبة وموضعها وعمرو يؤرقني واصحابي هجوع وحاصله ان داعي ريحانة السميع لا يزال يورقه
والبيت لعمرو بن معدي كرب وقيل ان ريحانة هذه اخت عمرو بن معدي كرب وان العباس بن مرداس السلمي اسرها وهو القايل
الكر على الكتيبة لا ابالي احتفي كان فيها ام سواها وكان عمرو خمود المنام بسبب اسرها قوله وان كان اصله من الارتفاع لحال غيره وجه
الشبه بين الاصل والعرف ان من ترفع بحال غيره لم يغب عنه شي منه فكانه تعالى لعلمه بتفاصيل كل امر كالمرتفع الذي لا يغيب عنه شي وان كان

تستعمل بمعنى الحافظ فيكون من صفات الافعال يعني لا يفوته شي فيفيد دفع الافات والمكاره عن الشي المحفوظ فكان من صفات
الافعال قوله مبالغة في الشاهد يقال فعيل يوصف بانه شاهد لا انه يحضر بنفسه القتيل كقولنا شاهد كل نجوى ولا يجوز ذلك من غير
قصد لان اصل هذه اللفظة ماخوذ من المشاهدة التي هي بعض الغيبة ثم هي بالعزو لمن يحتمل الشهادة المعز وفيه لغيره وكل ذلك
لا يجوز عليه تع قوله وقيل يقتضي حيث ورد لايهامه المشاهدة الى اخره قال الفقيه حميد وهذا المعنى مستحيل على البارى تع فكانت هذه اللفظة
مجازا في حقه سبحانه ثم لما كثر استعمالها صار بمنزلة الحقيقة في حقه تع قوله وقيل يقتضي حيث ورد لايهامه الخطا يعني وهو نقيض
الفهم قوله نحو واسع الرحمة والعطا ونحو ذلك يعني كواسع المغفرة على ما ورد به في بعض الادعية وما شاكل ذلك قوله
نحو قولنا طبيب لانه قد يتعوذ فيه فمن يتعاطى صناعة مخصوصة يعني صناعة الادوية ومعالجة الجراحات والعلل ومداواة
الاسقام وفي قوله يتعاطى نظر لان المتعاطي للطب يسمى متطببا لا طبيبا نص عليه الجوهري ومعنى المتعاطي للشي في الاصل
الخايض فيه واما الطبيب فهو العالم بالطب والطبيب ايضا الحاذق عند العرب وقوله يتعوذ وقد ورد والاصل ان الطبيب هو
العالم يقول اهل اللغة فلان يطب بكذا وطبيب اي عالم وقد ذكره الجوهري قال ورجل طب بالفتح اي عالم قوله فلا تستعمل
الا فيما علم بعد جهل اي لشعور بالشي فاذا قلت شعرت بشي فمعناه علمته بعد ان كنت جاهلا له قوله وكذلك الفطن الى اخره
لحقوق المانع من اجرايه عليه تع ان لفظة الفطن يفيد العلم بالمعنى الحادثة بعد الالتباسة ولهذا لا يقول احدنا فطنت السماوي
ونقول فطنت كلام فلان وغرضه قال الفقيه حميد ولا يوصف تع بانه فاهم لمثل ذلك قوله وكذلك لا يوصف بانه محسن الا شيا
الذي في نسخه الاصل محسن باب الذي من الاحسان وهو الذي اراد المصنف وقد صرح بذلك في اسد الله في مسئلة الافعال
بقوله تع الذي احسن كل شي خلقه وقال يوصف بانه احسن ولا يوصف بانه محسن لما تقدم يعني هنا وصلح في كثير من النسخ يجعل
محسن من الاحساس والذي دعا الى تصليحه بعد تعليل ابي هاشم للمنع من ذلك وكذلك تعليل ابي علي والا فرات المصنف وهم واتى
بلفظة محسن من الاحسان ثم نقل كلامهم في محسن من الاحساس ووجه دخل الوهم من الاحسان ان ههنا انما الكلام في محسن من الاحساس
لا سيما ورد بمعنى العلم قال تع فلما احس عيسى الاية اي علم قال ابن سيده ولكنه لا يستعمل في كل علم بالمدركات فلا يقال احسن بالسما
وما شاكله قوله قال ابو علي الى اخره وقد احتج لما ذكره بقولهم احسن بالحما ولا يقولون في النائم احسن لغرض الحاغش لما تقدم العلم
وقد بنى ابو هاشم كلامه على ان الحس والحاسة بمعنى واحد فقال حس البصر وحس الذوق ونحو ذلك وابو علي لا ينازعه في ذلك
لكنه جعل من فائدة محسن ما ذكره المصنف عنه والكلام في المحسن كالكلام في محسن قوله وكذلك الحاذق لانه يفيد نوع معالجة فلا
بل المانع انه يفيد من علم الشي ثم تجاوزه الى ما لم يكن عالما به يقال حذق الرجل يحذق اذا اظهر الحذق وادعى اكثر مما عنده
ولانه في الاصل اسم للقاطع يقال سكين حاذق وخل حاذق وشاهده قول ابي ذويب ... يا صحا فيما بدا فاذا خله وذلك يشكي على الحلق خاذق
اي قاطع قوله وكذلك الذكي الى اخره قال الجوهري الذكا ممدود حدة الفؤاد قوله وكذلك الحافظ بمعنى العالم يعني لا يجوز اجراوه
لما تقدم فاما بمعنى دفع الافات والمكاره فذلك جايز عليه تع ومنه قولهم حفظه الله ونحوه وقوله تع وانا له لحافظون من الزيادة
الا انه عقل لمنعها صاحبها عما ينزع اليه نفسه اي ما يدعوه اليه النفس من القبائح وقد قيل بل سميت بذلك لانها تمنع العلوم
عن الذهاب وكلا الامرين المعنيين محال في حقه تع وكلا يوصف بانه تع عاقل وكذلك لا يوصف بانه عارف لانه يفيد الحنو او فقد
العلم وذلك محال في حقه وانما يقال هو يعلم ما يعلمه العاقل زيادة ذكره الفقيه حميد قوله لايهامه الجنة يعني من حيث ان الاحاطة هي الاحتوا
على الشي ومنه سمي الجدار حايطا لاحاطته بالعرش او بالبيت واما مع القصد نحو احاط بكل شي علما واحاط بالدرهم فلا ايهام
فهو جايز وله شبه بالحقيقة من حيث انه يوا احاط باحوالهم على طريق التفصيل ولهذا لا يقال في احدنا انه احاط بالله علما لانه
وان علمه فلم يعلم جميع معلوماته ومعرفته على التفصيل قوله لايهامه السكون المقابل للحركة ولانه مجاز يقال ما الفرق بين
الوجهين والجواب انهما فترقا فالاول يمنع من اطلاقه من حيث ايهام الخطا وهو السكون المقابل للحركة وسواء كان حقيقة في المعرفة التي
لاحدها احدنا او مجازا فيها والثاني بالنظر الى انه مجاز وسواء كان موهما معنى يصح عليه تع او لا من حيث ان المجاز لا يجوز اطلاقه الا

كما وصفه ... فهو ... الفقهي ... انه تشاهد

قوله وبعد ذلك العاقل لان هذه العلوم مع ... الاستثنا الاية

بإذن ونفرحث وترد هذا النظر الى اجزاء اللفظ واما بالنظر الى المعنى فيجري في كلام المشايخ انه حاصل على مثل حكم الواحد منا لكونه
شاكي النفس فرحه وفيه غرابة اي وفي الامر الذي لم يكن عالما به ثم علمه وقيل العجب العلم بما لم تعلم سببه واطلع ابنا وان عرفنا السبب لم
يزل التعجب وما ورد من الفاظ التعجب في القران كقوله تعالى فما اصبرهم على النار فهو لا يعد الله متعجبا بل المراد احقاقا ان يتعجب منهم قوله والحسرة
ونحو ذلك يعني كالسرور والطمع والياس والامن والفزع لانه الخوف قوله لا يمتنع اعتقادا مخصوصا اما الغم فهو علم الحي او ظنه
او اعتقاده بان له في المستقبل فوت نفع او حصول ضرر او لمن احب واما الندم فهو اعتقاد ان عليه ضررا او فوت نفع في فعل له متقدم ومثله
الاسف والحسرة وقد تقدم بيان معنى السرور وهو نقيض الغم وكذلك معنى الطمع والياس والامن والخوف وكذلك فيما يسمى في حقه تعالى
التخيل والتوهم لان معناهما ان يظن او يعتقد في الشي انه بصفة ما ليس هو عليها ذكره الشيخ ابن متويه قوله يا حسرة على العباد
الى اخره قال جار الله هو نداء للحسرة عليهم والمعنى انهم احقاء بان يتحسر عليهم المتحسرون ويجوز ان يكون على جهة الاستعارة ومعنى تعظيم
ما جنوه على انفسهم وفرط الانكار له والتعجب منه قوله يا حسرة وقيل بعد قوله فلما آسفونا اي اولياءنا قال جار الله اصل اسفونا
اسف اسفا اذا اشتد غضبه والمعنى انهم افرطوا في المعاصي فاستوجبوا تعجيل العذاب والانتقام منهم **تنبيه**
قال اصحابنا يلزم المكلف في هذه المسئلة ان يعلم انه تعالى كان عالما فيما لم يزل ويكون عالما فيما لا يزال وانه عالم بجميع المعلومات على الوجوه
التي يصح ان تعلم عليها من مجمل ومفصل ومشروط وغير مشروط وانه تعالى يعلم ما كان وما سيكون وما لم يكن وما لو كان كيف كان يكون وانه
لا يجوز خروجه عن هذه الصفة بحال من الاحوال على ما سياتي ادلته ظاهرة مقررة في فصل الكيفية ان شاء الله تعالى

القول في ان الله تعالى حي

ووجه اتصالها بالمسائل الاول لترتبها عليها لانها دليلها وما بعدها هي التي تدل عليه قوله لما كان تعالى يصح ان يقدر
ويعلم ففيه سؤالات ثلثة الاول انه يلزم دخول الصفة الاخص فيه لان المكانية تصح في المختص تعالى ان يقدر ويعلم لانها
مقتضية للقادرية والعالمية والمقتضي مصحح كما انه موجب الثاني ان تصحيح احدى الصفتين القادرية والعالمية يحصل العلم
بالحي ويقدر معناه فزيادة الاخرى لا فائدة فيها الثالث ان هذا الحد لا يطرد لانه يجوز ان يكون في الاحياء من لا يصح ان يعلم
بان لا يخلق الله له قلبا لان محله العلم فان بنية القلب شرط في تصحيح كونه حيا لكونه عالما فلا يحصل الصحة من دون ما هو شرط
فيها ويجوز ايضا ان يكون في الاحياء من لا يصح ان يقدر بان لا يحصل البنية الزائدة على بنية الحيوة التي يحتاج القدرة في وجودها اليها
على ما ذهب اليه الشيخان وغيرهما فان عندهم انه لا يصح وجود قدرة واحدة ولا ازيد منها في البنية التي لا بد منها في وجود الحيوة بل
لا بد من بنية زائدة واما الشيخ ابو عبد الله فقد اجاز وجود قدرة واحدة في البنية التي لا اقل منها في وجود الحيوة واوجب ما زاد عليها
الى بنية زائدة والسؤال غير وارد بالنظر الى مذهبه قوله وحقيقتان يقدر ويعلم الى اخره هذا جواب عن سؤال مقدر تقديره ان كونه
حيا كما يصحح القادرية والعالمية فهي تصحح غيرهما من الصفات فلم خصصتموهما بالتحديد دون غيرهما ويقدر ان الحيوان الذي اوجد
حيوة مستقيمة حصول مزية لهما على سائر ما يصححه وذلك انهما يصحان على كل حي في كل وقت او ما يقدر تقدير الوقت وسائر ما تصححه
غيرهما وهي سبع صفات منها ما يصح على كل الاحيا في بعض الاوقات وهو كونه مدركا ومريدا وكارها ومنها ما لا يصح الا على
بعض الاحيا وهو كونه مشتهيا ونافرا وظانا وناظرا فلما كانت الحال في هذه الاحوال على ما ذكرناه خص بالتحديد ما يصح في
كل وقت على كل حي هذا وقد قيل في حد الحي المختص بصفة لمكانها يصح كونه قادرا من دون الفصل على بعض الوجوه فسلم من الاعتراضات
الثلثة وقيل الحي المختص بصفة يقتضي لمن اختص بها كونه مدركا مع اجتماع الشرائط ونحو ما تقدم حقيقة الحيوة وهي المعنى الذي
يصير به الاشياء الكثيرة في حكم الشي الواحد وحقيقة الحيوان وهو الحي بحيوة وبذلك يعرف ان الحي اعم من الحيوان

فصل

ذهب المسلمون وكثير من الناس كالكاسر والبراهمة وبعض عباد الاصنام الى ان الله تعالى حي قوله لنا انه تعالى قادر عالم الماخص الاستدلال
بهاتين الصفتين على كونه حيا دون سائر الصفات التي يصححها الحيية لان سائرها منها ما لا يصححه الحيية له تعالى وهو كونه
مشتهيا ونافرا وظانا وناظرا اذ لا يصححها الا بشروط لم يوجد في حقه تعالى ومنها ما لا يصح العلم بصحتها الا بعد العلم بكونه
حيا ككونه مدركا ومريدا وكارها فلم يبق مما يصححه مما يعلم انه يصح عليه تعالى قبل العلم بكونه حيا الا القادرية والعالمية وقد جرت

احتاج

عاده

عاده المتكلمين بالجمع بينهما في الاستدلال على الحييه والا فاحدهما كاف فيه اذا عرفت هذا فنقرر ذلك انه لا يمكن الاستدلال بغيرهما من
الصفات على كونه حيا وقد حكي عن الشيخ ابي هاشم انه لا يصح الاستدلال على كون الحي حيا شاهدا وغائبا الا بهاتين الصفتين كونهما
اللتان تثبتان لكل حي في كل وقت بخلاف ما عداهما وحكي عن الشيخ ابي عبد الله انه يصح الاستدلال بكل صفه تصححها الحييه عليها
اذا كان يمكن العلم بها قبل العلم بالحييه واحترز بذلك عن كونه مدركا فانا لا نعلم صحتها الا بعد العلم بكونه حيا فلا يصح الاستدلال
بها قبل والاولى انه في الشاهد يمكن الاستدلال على كونه حيا بجميع الصفات التي تصححها كون الواحد منا حيا فان العلم بصحتها يتقدم
العلم بكونه حيا على الجمله والاستدلال على التفصيل واما في حقه تعالى فالاولى ما تقدم قوله انا وجدنا في الشاهد انتهى هذه عباره السيد
الامام قيل والاولى ان يقال انا وجدنا في الشاهد جسمين الذات الواحده لا يصح ان يقدر ويعلم فان الجوهر الواحد يستحيل عليه
ذلك بكل حال وايضا فانه اذا قيل انا وجدنا في الشاهد جسمين لهما بنيه مخصوصه من لحمه ودميه وقع الاستغنا بذلك عن ابطال
كون الجسميه او البنيه المخصوصه من لحمه ودميه هي المؤثره في هذه الصحه قوله ان حكمهما اي حكم كونه حيا قوله يكشف عن صفه قد
يكون متماثله فيه نظر لانه تعالى ما يريد بقوله عن صفه قد يكون متماثله هل كونه مدركا فانها تكون متماثله اذا اتحد المتعلق وقد تختلف
وكيف يكون صحه كونه مدركا كاشفا عن كونه مدركا فان صحه الادراك انما تكشف عن كونه حيا اذ هو حكم مقتضى عنها ام اراد في
شان ان حكم كونه حيا الذي هو صحه الادراك يكشف عن صفه هي كونه حيا تخالف الصفه التي يكشف عنها صحه الفعل التي هي كونه
قادرا وليس في شان المدركيه تخالف القادريه وان اراد يكشف عن صفه قد يكون متماثله هي كونه حيا فانها متماثله بكل حال فما معنى
قوله قد يكون متماثله فان مفهومه يقضي بانها قد تكون مخالفه وليس بصحيح قوله وكشف هذين الحكمين عن التماثل والاختلاف
يعني في الصفتين الموجبتين لهذين الحكمين هما كونه حيا وكونه قادرا فان صحه الادراك يكشف عن صفه يكون متماثله وصحه الفعل يكشف
عن صفه يكون مختلفه بكل حال قوله انما هو بحسب اتحاد المتعلق وتعدده يعني ولما كان صحه الفعل كاشفا عن صفه لا يتحد متعلقها كان
كاشفا عن صفه يكون مختلفه بكل حال والمراد بقوله يكون مختلفه بكل حال ان صفتين من نوع القادريه لا تتماثلان ولما كان صحه
الادراك يكشف عن صفه قد يتحد متعلقها كان كاشفا عن صفه قد يكون متماثله وقد يعدم ما فيه من الاشكال وانه ان قصد كونه مدركا
فلا نسلم وان اراد كونه حيا فهو مختل من حيث ان كونه حيا لا يتعلق فضلا عن ان يتعدد متعلقها او يتحد فقرر ذلك كلام
المصنف في هذا الفرق الذي اورده في هاتين الصفتين وانه في الاقرب ولا يخرج عن الكلام في الحييه الى الكلام في المدركيه قوله لا يختلف
كون الحكم في نفسه متماثلا او مختلفا يعني فلا يقال ان صحه الفعل احكام مختلفه فتكشف عن صفات مختلفه وصحه الادراك قد تكون
احكاما متماثله فتكشف عن صفات متماثله فان صحح الفعل جميعها احكام في حكم المتماثله وكذلك صحح الادراك بل ظاهر كلام
الشيخ الحسن ان جميع الصحح التي هي الامكانات في حكم المتماثله وانما يكشف عن التماثل والاختلاف بحسب ما يستند اليه من اجناس الصفات
والاحكام وانواعها وتلخيص هذه الجمله التي ذكرها ان صحه الفعل لم يكشف عن صفه مختلفه لانها حكم مختلف فانها حكم متماثل وقد
بحصول شرط ما يقتضي تماثل الصفتين وعدم شرط ما يقتضي باختلافهما لان التماثل في الصفات والاحكام يحتاج الى مؤثر في الكشف
وشرط اذا عرفت ذلك فالمؤثر في كشف صحه الفعل عن صفه مختلفه الصحه نفسها وشرط كشفها عن الاختلاف اختلاف المتعلق
اذ القادران لا يتعلقان بمتعلق واحد وكذلك فالمؤثر في كشف صحه الادراك عن صفه متماثله الصحه نفسها وشرط كشفها عن
ذلك اتحاد متعلق صفتي المدرك بمتعلق واحد فانه يجوز مدرك من مدركين والذي ذكرنا من هذه الجمله وهو ان الكشف عن التماثل
والاختلاف يحتاج الى مؤثر وشرط هو الشيخ الحسن وهذا فيما كان من قبيل احكام الصفات واما ما كان من قبيل كالعالميه والقادريه
فانهما مختلفان لاختلاف المتعلق او اختلاف الاحوال في وجه التعلق واذا انتقد لذلك ما شرحناه في هذا الموضع فنقول كان الاولى ان يقول
المصنف ههنا كما قاله السيد الامام فانه ذكر ما لفظه جوابا عن سؤال من قال ان الحكمين وان اختلفا يحتاجان الى صفه واحده كاحكام
البحر قلنا هذا غير صحيح وذلك لان احد الحكمين ينبئ عن صفه مختلفه في الذوات وهي صحه الفعل والحكم الاخر ينبئ عن صفه متماثله
فيها وهو صحه الادراك فلو كان المرجع بالحكمين الى صفه واحده لوجب في الصفه وهي واحده ان يكون مختلفه متماثله في الذوات وهذا

لا يجوز ثم شرح هذا الكلام المقصود ثم في التعلق بالفظه لجات عنه اي عن السوال بوجوه اولها ما ذكره من ان صحة الفعل تبين عن صفة
مخالفة في الذوات وهي كونه قادرا وصحة الادراك تبين عن صفة متماثلة في الذوات وهي كونه حيا وكانت كونه قادرا مخالفة لان ما صح باحدى
الصفتين لا يصح بالاخرى وكونه حيا متماثلة لان ما صح ادراكه باحدى الصفتين صح بالاخرى فانظر الى قول السيد عن صفة متماثلة ولم
يقل ويكون متماثلة والى تفسير الشارح لذلك بكونه حيا وفي بعض نسخ التعليق العتيقة فاسم وكذلك تعليق الرواري ان مراد السيد بقوله عن صفة
متماثلة في الذوات كونه قادرا مدركا ونعني بان كونه مدركا متماثلة في الذوات انه يقع فيها ما تماثل فيكون كلام المصنف موافقا لهذا الكلام لكنه
عن شديد لو ترد ما ذكرناه وقد اجاب السيد الامام عن ذلك السوال ايضا بوجهين احدهما وهو انه كان يلزم لو كان المرجع بالحكمين
الى صفة واحدة ممن صح منه الادراك ان يصح منه الفعل وفي كل عضو صح منه الادراك ان يصح به الفعل ومعلوم خلافه فان شحمة الاذن
يتأتى بها الادراك ولا يتأتى بها الفعل ابدا واعلم ان مما ذكره في الفرق بين القادرية والحيية ما ذكره ابن متويه في تذكرته وهو ان صفة الحي
في الاحيا صفة واحدة وصفة القادر في القادرين مختلفة فكيف يكون احداهما هي الاخرى قال رحمه الله وانما نعرف ان صفة الحي في الاحيا
صفة واحدة غير مختلفة بان نقول لو اختلفت لوجب ان يكون ثم وجه يقتضي الاختلاف واذا كان الادراك غير متنا ولا لهاولا بوجد من النفس
فيحكم باختلافها عند حصول المعنى فيه في الوجدان او الادراك ولا حكم صادر عنها ينكشف عن اختلافها فهلا يعلل ان يكون مختلفة واما كونه
قادرا فيعلم اختلافها باختلاف متعلقها واستدل ايضا على ان المؤثر في صحة ان يقدر ويعلم غير القادرية والعالمية وسائر صفات الجملة
ما عدا كونه حيا بان قال ان صحة ان يقدر ويعلم غير القادرية والعالمية وسائر صفات الجملة وقد دلنا على صفة اثرت فيها فكيف يجوز
ان يكون تلك الصفة هي القادرية فان صحتها سابقة على ثبوتها ولا يصح تقدم الاثر في الثبوت على المؤثر ثم ان الصفة لا يصح ان تؤثر
في حكم لها وصحة ان يقدر حكم للقادرية فقد تقرر ان المؤثر في صحة ان يقدر غير القادرية وكذلك الكلام في ابطال ان يكون المؤثر
العالمية وكذلك لا يجوز ان يكون المؤثر في صحة ان يعلم وتعلم سائر صفات الحي الراجعة الى الجملة غير كونه حيا وقادرا وعالما لان
سائرها لا يثبت صحتها الا بعد صحة القادرية والعالمية ويتفرع صحتها على صحة القادرية والعالمية فضلا عن ثبوتها ومعلوم ان الفرع
لا يؤثر في الاصل فصل وذهب ابو الحسين وابن الملاحمي في كونه حيا الى مثل ما ذهبا اليه في كونه قادرا وزعما ان صحة ان يقدر ويعلم في الشاهد
لاجل البنية المخصوصة وفي الغائب للذات لان المخصوصة لا لصفة اقتضيها فان المرجع بكونه حيا الى انه لا يستحيل ان يقدر ويعلم ونفي هذا لا يستحيل
متعلق في الشاهد بالبنية المخصوصة المتركبة من اللحم والدم وفي الغائب بذاته المخصوصة قوله فلهذا عللنا المفارقة فيه بما هو راجع الى الاجزا
وهو البنية فيه سوال وهو ان يقال انه يلزمكم على هذا التسلسل فان قال هذا الذي ذكرته في الحي قد حصلت ذكرت دون غيره هاهنا فقد مر اخره والكلام
فيه كهذا فيلزم التسلسل والجواب انه لا يلزم التسلسل لان تعليل المفارقات كلها ينتهي الى امر لا يعلل بيانه ان من صح منه الفعل فارق
من لم يصح منه بمفارقة تلك المفارقة صفة ترجع الى الجملة وهي كونه قادرا ومن صح ان يقدر فارق من لم يصح ان يقدر وتلك المفارقة
لصفة ترجع الى الجملة وهي كونه حيا ومن صح ان يحيى فارق من لم يصح ان يحيى كالعرض والجوهر الفرد دون الجواهر المعدومة ومفارقه
تلك المفارقة فيه لصفة هي التحيز مع حصول تلك المعاني المذكورة ومن صح عليه التحيز فارق من لا يصح عليه وهو العرض بصفة عائدة الى ذاته
وهي الجوهرية وحينئذ انتهى تعليل المفارقة فان الصفات الذاتية لا يصح دخول التعليل فيها لتاديته الى بطلانها قوله يلزم صحة الفعل
بالبدن المبانة لوجود القدرة التي هي البنية فيها يعني على ما يذهب اليه الخصم قوله وللشيخ ابي اخلاف جملة الحي يعني الشعر والظفر وهذا ما
صححه ابو هاشم والاكثر الاصحاب وان كان ابو علي قد ذكر ان جميع ما يتصل بالبدن من الشعر والظفر معدود في جملة الحي وان لم تحله الحيوة
والخلاف عائد الى العبارة كما ذكره ابن متويه قوله من حيث يستحق هذه الصفات لحاله فيحتاج الى البنية يعني والبنية لا يكون الا في مجموع اجزا
فلذلك وجب كونه جسما واذا وجب كونه جسما وجب كونه كابنا البعض الكابنة بالتحيز ووجب صحة كونه ملتذا لان الحي جسم يصح عليه الزيادة
والنقصان ويصح لاجل الحيية وحصول شرط يختص بها كونه مشتهيا فيجب كونه ملتذا اذا نال ما يشتهيه ويكون صفة الحيية جائزة
لحصولها بالمعنى فيجوز زوالها الان ذلك من خواص الصفة المعنوية قوله لو كان كذلك لاحتاج الى محل حي يعني المعاني التي يوجب له القادرية
والعالمية قوله يوصحه ان العمر لصحة ان يقدر ويعلم اي يوصح ان التعلق بين الصفتين وكونه حاد ان العمر في وجوب كونه حيا لصحة ان

تقدر ونعلم لا لصحة القدرة والعلم قوله سوا حصل قدرة وعلم ام لا يعني فنحن عند ان نعلم انه يصح ان يقدر ويعلم نعلم وجوب كونه حيا
وان لم نعلم قدرة ولا علما ولا حصول الحالة ولا عدمه قوله يصح ايضا كونه مشتهيا ونافرا ونحوهما يعني بذلك كونه ظانا وناظرا
قوله بشرط جواز الزيادة والنقصان اعلم ان اشتراط جواز الزيادة والنقصان في تصحيح كونه حيا لكونه مشتهيا ونافرا هو على ما ذهب
اليه الشيخ ابو هاشم من كونه لا تجوز الشهوة والنفرة الا على من جاز عليه الزيادة والنقصان ويتاتى ما فيه من الاشكال في مسئلة غني فلهذا
زاد المصنف المنافع والمضار فانه لا كلام في اشتراط صحة المنافع والمضار في تصحيح كونه حيا لكونه مشتهيا اذ لا يصح ان يشتهي الا
من صح ان ينتفع بتناول ما يشتهيه ويتضرر بفقده وكذلك فلا يصح ان ينفر الا من صح ان يتضرر بادراك ما ينفر عنه فلما تقرر استحالة
الزيادة والنقصان والمنافع والمضار في حقه تع على ما سنبينه لم يصح كونه تع حيا كونه مشتهيا ونافرا كما انه لما وجب كونه تع عالما
بجميع المعلومات لم يصح له كونه حيا كونه جاهلا ولا يصح له كونه ظانا وناظرا الذي من شرط صحتهما صحة التجويز ولا يصح على
العالم لذاته ولما كان كونه قادرا وعالما صفتين غير مشروط صحتهما باشتراط يستحيل في حقه تع صححتهما له الحية قوله لكونه قادرا
وكونه حيا يعني فانه يلزم من الاشتراك في كونه قادرا الاشتراك في كونه حيا لما كانت الصفة التي هي كونه قادرا حقيقة في الصفة التي هي
كونه حيا فان حقيقة كونه حيا الصفة التي لكانها يصح من المختص بها ان يكون قادرا قوله او كان دليلهما واحدا يعني ككونه عالما وقادرا
فانه يجب من الاشتراك في العالمية الاشتراك في القادرية فان الذي يدل على العالمية يدل على القادرية بزيادة واذا تقرر ذلك فهذا الضبط الذي
اورده المصنف صح انه لا يلزم من مشاركة الباري تع لنا في الحيية مشاركته لنا في كوننا مشتهين ونافرين اذ ليس كونه حيا حقيقة
لكونه مشتهيا ونافرا ولا كونه مشتهيا ونافرا مقتضية لها ولا دليل هذه الصفات واحدا وفي كلام المصنف نظر من وجهين احدهما ان
السائل لم يلزم مشاركة الباري لنا في كوننا مشتهين ونافرين وناظرين وانما الزم المشاركة في صحة هذه الصفات لحصول المصحح في حقه ولم
يلزم ثبوتها لثبوت كونه حيا فالكلام لا يخلو عن عدم المطابقة الوجه الثاني ان هذا الضبط الذي اورده ليس بشامل واشمل منه
ان يقال لا يلزم من الاشتراك الذاتي في صفة الاشتراك في صفة اخرى الا اذا كانت حقيقة فيها كالتحيز فانه حقيقة في الجوهرية لانه الصفة
التي تقتضي التحيز عند الوجود فيلزم من الاشتراك في التحيز الاشتراك في الجوهرية او كانت مقتضاة عنها كالاشتراك في كونه مدركا
يوجب الاشتراك في الحيية لما كانت مقتضية لها او يكون مقتضاه عما يقتضيها فانه يجب من الاشتراك في القادرية المقتضاة عن الواجبة لو قدرنا
انا اشتركنا في وجوبها الاشتراك في العالمية لانها مقتضاة عما يقتضي القادرية والمقتضي لهما هي الصفة الاخص لا يقتضي احدهما
دون الاخرى ولا يوقف في اقتضائها لاحداها على شرط لا يقف عليه الاخرى او يكون الصفة التي اشتركا فيها دليلا على اخرى فيجب
اشتراكهما فيها كما اذا اشتركا في القادرية فانه يجب اشتراكهما في الحيية او يكونا اشتركا فيه له صفة مصححة على التعيين كالمدبرية فانه
يجب من مشاركة احدنا للاخر فيها مشاركته له فيما تصححها في حقنا على التعيين وهي الحسية او يكون الصفة التي اشتركا فيها مشروطة بالاخرى
فانه يجب من الاشتراك فيها الاشتراك في شرطها كالتحيز والوجود

فصل

واذا ثبت ان للحي بكونه حيا صفة في الشاهد فكذلك
في حقه تع لاستمرار طريقها في الموضعين وهو صحة ان يقدر ويعلم فانه لو قدرنا ثبت كونه قادرا وعالما والثبوت فرع على الصحة فاذا ثبت
صحته في حقه تع وجب كونه حيا لان طريق الادلة لا تختلف شاهدا وغائبا وههنا اصل وفرع وطريق وهي صحة ان يقدر ويعلم ومتطرق
اليه وهو ثبوت صفة هي كونه حيا فاذا شارك الفرع الاصل في الطريق وجب ان يشاركه في المتطرق اليه قلت ولا يجوز ان يقال ان صحة
ان يقدر ويعلم يصححها كونه حيا والاشتراك في المصحح يوجب الاشتراك فيما صححه والا بطل كونه مصححا له وفيه نظر لانه اما ان يريد
ان كونه حيا يصحح الصحتين اللتين هما صحة ان يقدر وصحة ان يعلم وهو ضعيف لانها انما تصحح الصفتين ومعنى تصحيحها لهما انها
لهاتين الصفتين واما انها مصححة للصحتين فهو غير صحيح لان ثبوت مصحح للصحة يودي الى التسلسل او يريد بقوله يصححها كونه حيا اي
تصحح الصفتين اللتين هي كونه قادرا وعالما فصحيح ولكن كلامه لا يقتضي بذلك واي وجه لا ولويه ما ذكره قوله وهو معقول في الشاهد
مثل ما يسم في غيرها اي كونه حيا معقول لحصولها مع الجواز والحال الذي هو البنية والتخلخل والروح واحدة والشرط الذي هو
التحيز واحد قوله وسائر كيفية استحقاق والخلع يعني من غيرنا الموت التي هي كونه قادرا وعالما وحيا وموجودا

فصل

والذي جرى عليه تعالى بهذا المعنى نحو قولنا حيّ ولا يقال ان هذا الاسم في الشاهد مشتق من الحيوة لان الموصوف بانه حيّ هو جملة الحي والحيوة
تختص البعض فكيف يشتق منها الغير لحلولها او حصولها اسم ... ان الذي لاجله سميت الجملة بانها حية ليس الا الصفة التي هي
كونها حية لانها امر يرجع الى الجملة قوله واما قولنا حيوان وروحاني فلا يصح اجراؤه عليه تعالى لانه يفيد الحيوة والجسمية اما كون
الحيوان يفيد ذلك فظاهر لانه الحي بحيوة والحي بحيوة لا يكون الا جسما واما الروحاني فيختص به من بين سائر الحيوان الملائكة وهم
اجسام كل واحد منهم حي بحيوة فاذا قلت روحاني دل على جسم مخصوص حي بحيوة وكذلك فلا يوصف بانه ذو روح فان الروح هو الهوا
المتردد في مخارق الحي فيفيد الجسمية **مسئلة** قال اصحابنا يلزم المكلف في هذه المسئلة ان يعلم انه تعالى كان حيا فيما لم يزل ويكون حيا
فيما لا يزال ولا يجوز خروجه عن هذه الصفة بحال من الاحوال

القول في ان الله تعالى سميع بصير

قد جرت عادة اصحابنا بالجمع بين الكلام في انه سميع بصير وسامع ومبصر وجعل القول في ذلك مسئلة واحدة واختار المصنف افراد مسئلة سميع بصير لان
المرجع بهما الى كونه حيا فالحقهما بها وافرد ... الكلام عليهما وعلى ما وقع فيهما من الخلاف ... لما بعده قولنا سميع بصير
واما كونه سامعا ومبصرا فهي مسئلة منفصلة عن هذه لا علقة بينهما اذ المرجع بكونه سامعا مبصرا الى انه مدرك ككونه موجودا وقديما واعلم
ان حد السميع البصير على ما اختاره الجمهور المختص بصفة لكونه عليها يصح ان يدرك المدركات والاصوات اذا وجدت فقولنا المختص بصفة
نعني بها الحيية وقولنا يصح ان يدرك المدركات والاصوات اولى من عبارة المتقدمين فانهم كانوا يقولون يصح ان يدرك المسموع والمبصر لان
في ذلك تحديدا للشيء بنفس الفاظ المحدود ومن اشكل عليه معنى السميع البصير اشكل عليه معنى المسموع والمبصر وقولنا اذا وجدت
لان الصحة لا تستمر الا بعد وجودها اذ لو صح ادراكها قبل الوجود لوجب ان لا يدرك صفة مقتضاه ... فيها عن الوجود
وقد قال الفقيه قاسم في الاعتراض على حد السميع البصير انهم اقتصروا في الاحتراز على قولهم اذا وجدت وكان من حقهم ان يقولوا وارتفعت الموانع
لان وجود المدرك لا يكفي في الصحة بل لا بد من زوال الموانع وكلامه واقع الا ان زوال الموانع شرط للصحة في حقنا لا في حقه تعالى ووجود
المدرك فانه شرط مطلقا قوله المرجع بذلك عند الجمهور الى انه حي لا افة به فهو عندنا صفة زائدة شاهدا وغايبا كما نقوله في كونه حيا
وابو الحسين يعترف فيها هنا كقوله في كونه حيا والنجارية يزعمون كذلك وكذلك الباطنية ومما اختلف حكايات المذاهب في هذه المسئلة فالذي
حكاه الحاكم في شرح العيون ان ابا علي ذهب الى ان للسميع البصير بكونه سميعا بصيرا صفة زائدة قال واختلف قول ابي هاشم وقالت الاشعرية
للسميع صفة والسمع معنى وللبصير صفة والبصر معنى والذي حكاه الامام يحيى في التمهيدات الذي ذهب اليه الشيخان ابو علي وابو هاشم واصحابهما
البصريون ان معنى وصفنا له بكونه سميعا بصيرا انه مختص بصفة لكونه عليها يصح ان يسمع المسموع ويبصر المبصر اذا وجدا وتلك الصفة
هي كونه حيا بشرط ان يكون لا افة به وقالوا ان قولنا سميع بصير موضوع لهذه الصحة ولهذا يوصف النائم بانه سميع بصير وان كان غير
سامع ولا مبصر في الحال لما كان يصح منه ان يسمع ويبصر على الحال وقد حكي عن ابي هاشم في بعض كتبه ان للسميع البصير حالة زائدة على كونه
حيا والصحيح ما ذكره في سائر كتبه من انه لا حالة له زائدة على كونه حيا لا افة به وذهب الكعبي وسائر البغداديين الى ان معنى وصفه بكونه
سميعا بصيرا انه عالم بما يتعلق ... من جهة السمع والبصر على جهة المبالغة والمبالغة من وجهين اما اولا فلان ما ندركه بهاتين الحاستين
اكثر مما ندركه بسائر الحواس واما ثانيا فلان هاتين الحاستين يعلم بهما فضل الاشيا التي نقتبس منها الادلة فلما كان المستفاد من هاتين
الحاستين اكثر واعلى مما يستفاد من غيرهما من الحواس صار الوصف بالسمع والبصر مبالغة في كونه عالما فمتى ثبت للفاعل كونه عالما
لذاته بجميع اعيان المعلومات تدخل ... المسموعات والمبصرات التي تعلم غيره من جهة السمع والبصر وكان سميعا بصيرا بهذا المعنى قال العلم
واعلم ان الخلاف ههنا فرع على الخلاف في كونه مدركا فمن ذهب الى ان كونه مدركا امر زائد على كونه حيا وعالما قال السميع البصير هو الذي
يصح ان يختص بهذه الصفة عند وجود المدرك ومن ذهب الى ان كونه مدركا ليس امرا زائدا على كونه عالما قال ان كونه سميعا بصيرا امر ... كالمنشي
الا اوضا فالمبالغة في كونه عالما من غير امر زايد كقولنا علام وعليم انتهى كلامه وعلى هذا ... في ... النزاع وحقيق الخلاف ولا
خلاف بين اهل القبلة في انه تعالى سميع بصير على سبيل الجملة وقد نطق القران الكريم بذلك وانما الخلاف في التفصيل كما عرفت والذي حكاه بعض اصحابنا
ان من علمائنا من ذهب الى ان المرجع بكونه سامعا مبصرا سميعا بصيرا الى صفة واحدة وانما اختلف التعبير عنها كما ان العالمات التي سوى ... علم

بوجوده اذا وجد وانما اختلف البغدادية ثم اختلف القائلون بهذا القول في هذه الصفة وما هي فقالت البغداذية هي كونه عالما ولا صفة
له بكونه مدركا والسمع والبصر اسم لها وهل هي كونه مدركا وهي باسمه لم تزل في الازل انما كانت غير متعلقة ثم تعلقت وهو قول ابي القسم
الواسطي وحكي قريب منه عن الشيخ ابي علي لكن قد صح رجوعه عن ذلك وقال محمود بن الملاحمي هي كونه حيا ونوع بكونه حيا عنده الى ان يقول
قوله لصح انفصال احدها على الاخرى يعني انفصال العلم بالمدركات عن العلم بالاخرى والكثير صفاته في بعضها لا ينفصل عن البعض الا في
قوله نفس الا بوار هو كما رايه انه في علم الكلام معتمد وكم من مذاهبه واد لسقل عنه قوله وانت تعلم هل هذه الصفة مقتضى
الادراك ام لا يعني فلما صح العلم بكونه حيا مع عدم العلم بكونه بما يقتضي صحة الادراك مع ان صحة الادراك موضوع كونه سميعا بصيرا قوله
نعلم السمع البصر سميعا بصيرا الا اذا علم صحة ادراكه للمبصر والمسموع علمنا ان العلم بكونه هذا حيا غير العلم بكونه سميعا بصيرا والا كان
يلزم فيمن علم كونه حيا ان يعلم انه سميع بصير يعني ابه يصح ان يدرك **مسئله** ان قيل لم استدل المصنف على كونه سميعا بصيرا
بانه حي لا افة به كما استدل سائر اصحابنا ولم لا يدعي ان يقول لم استدل الامام يحيى لما ثبت ان عدم الالة اعظم افة وان كان قد
احالوا بانه انما يكونه ابلغ في حق من يصح عليه الحاسة فاما في حق من لا يصح عليه فقد يكونها ابلغ في اثبات الوصف له بالسمع والبصر علينا انه
رحمه لما بين ان معنى كونه سميعا بصيرا انه حي لا افة به لان العلم باحدهما يدور مع العلم بالاخر كفى ذلك عن الاستدلال اذ قد تقرر انه
حي والافات مستحيلة عليه مع استدلال اصحابنا نظرا الى انهم استدلوا بالنفي على نفسه فقالوا الدليل على انه سميع بصير انه حي لا افة
مع ان معنى كونه حيا لا افة به انه حي لا افة به وان كان منهم من اعتذر عن ذلك بانا انما استدللنا بذلك على صحة اطلاق العبارة بانه سميع
بصير عليه للتناسب يعني الوصف على جواز اطلاق الوصف **فايده** اتفق شيوخنا رحمهم الله على انه يوصف بانه سميع بصير في
الازل وانه يصح ان يسمى بذلك في الازل اما على قول الجمهور فهو بمعنى كونه حيا لا افة به وهو كذلك في الازل واما على قول ابي القسم الواسطي
فلانها بمعنى مدرك وهو عنده كذلك في الازل واما على قول البغدادية فلانها بمعنى عالم وهو كذلك في الازل **مسئله** قال اصحابنا
يلزم المكلف في هذه المسئلة ان يعلم ان الله سميع بصير فيما لم يزل وفيما لا يزال وانه لا يجوز خروجه عن هذه الصفة بحال من الاحوال والكلام فيها
كالكلام في كونه حيا وانما اختلف العبارات
القول في ان الله مدرك
ووجه اتصالها بما قبلها ظاهر فان
المدرك معناه غير الحي وتسير بالحسة عليها واختار المصنف هذه العبارة وهي قوله القول في ان الله مدرك على ان يقول كغيره
القول في انه سامع مبصر لان لفظة مدرك يعمها وكل المدركات والسامع والمبصر لا يقع الا على مدرك المسموعات والاصوات فلو ضم الى
كل انه مدرك لما تقدم من شمول هذه اللفظة مع خلو الي القسم سهلوية في ادراكه لما لم والالذة ولكنه وجميع من حال في تفاصيل الادلة
على قولهم لا افة به وما احتسب عنه قوله فلان المدركات باسها حاسة وكلها موجودة اي وكل حس قد وجدت الان اخذ اكثره العدد
والتابعه الاحناس من الجواهر والالوان والطعوم والروايح والحرارة والبرودة والاصوات والالام وقصر المدركات على هذه الثمانية
على الصحيح وان كان من العلماس من هاك انه مدرك لغيرها على ما تقدم قوله فلهذه الشاهد وذلك ضروري يعني ان الواحد منا متى كان
حيا والموانع مرتفعة والحواس سليمة والمدرك موجود فقد صار مدركا فاذا كان لا ليس بذي حاسة فقد شرط صحته سلامتها ولا يجوز عليه
تنبيه بدليل ثبوت كونه مدركا وحصوله عندها واستحالته عند فقدها او فقد شي منها وليس ثم امر يتعلق به وجود الادراك سواها
عدم الامر الذي يتعلق به سوى الادراك عند اجتماع تلك الامور وغيرها فلعله انه لو كان ثم امر غيرها لصح اجتماع هذه الاوصاف ولا
مدركا لا يحصل ما عنده يقع الادراك او يحصل فيدرك مع فقد تلك الامور او فقد بعضها والمعلوم خلافه وسيأتي تحقيقه قوله
والحود لكن الامارات يعني كقوله قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وقوله والله يسمع تحاوركما **فصل** اختلف الناس في تفصيل

[illegible]

كونه مدركا قوله دالة على الذات على صفاتها اي صفاتها المشهورة كالقادرية والعالمية والحيية قوله وما حكيتم عنه ولا يصح كونه مذهبا له
الذي حكاه الامام يحيى عن ابي الحسين انه يقول ان صورة المرئي تحدث في الهواء على جهة التاثير ثم يتصل الهواء بمقلة الناظر فيحدث صورة
المرئي في المقلة قال عليه واعلم ان مذهب ابي الحسين ليس مشبها لمذهب القائلين بالانطباع لانه شرط بالتاثير المذكور في الهواء وحصول
الهواء في مقلة الناظر لا الانطباع كما ذهبوا اليه وحيث ان يطالب هو بحقيقة هذا التاثير قوله لو كان ذا العلم على انفراده يعني وجه كون
المدرك مدركا الا بعد العلم به لانه اول قوله لما علم الا ما يحتاج غيرا وما يجري مجراه يعني لان هذه خاصة الحكم كما تقدم مع انا نعلم كوننا
مدركين من دون ان نعلم غيرا او ما يجري مجراه زائدا على ما منا وليه كونه مدركا وهو المدرك قوله لانها يتعلق دون كونه حيا ولو تقدم
بان تعلقها وعدم تعلق الجسم فلا وجه لاعادته الا ان ذاهبا لو ذهب الى تعلقها الجسم لم نسلم كونها صفتين فضلا عن ان يتساوى
احدهما متعلقة والاخرى غير متعلقة قوله ولانها واجبة دون كونه حيا انما كانت واجبة لانه يستحيل خلافها عند امكانها ولا نتراخى
وجودها عن صحتها فانها انما تصح مع حصول الحيية والشرائط وحينئذ تكون واجبة ووجوبها في حقه تعالى وفي حقنا على سواء وكون الحي
حيا صفة جائزة في حقنا وان لم تكن جائزة في حقه تعالى فكيف يرجع ما يكون واجبة مطلقا الى ما يكون جائزة في بعض المواضع وانما اطلق الكلام
في ان كونه حيا صفة جائزة لان كلامه في الشاهد ولا كلام في انها جائزة في الشاهد ولا يستحيل خلافها عند امكانها مطلقا فان مع حصول
الامور التي معها يصح ان يكون الحي حيا لا يجب كونه حيا لانه يتوقف على حصول الحيية قوله وندرك ما لا نعلم كقرص الشمس والبراغيث البق
كان التعويض والبراغيث القمل والامر في ذلك كما ذكر فان احدنا يدرك ذلك القرص حال [illegible] وهذا فقد يكون ذلك سببا لاشتباهه وان احدنا
وكذلك فقد يدرك الناس الاصوات بحضرته حتى يكون سببا في اشتباهه مع انه لا يعلمها قوله ولان احدنا قد يعلم الشيء فاذا ادركه وجد مزية
ماله ان يخبرنا نبي صادق بان السماء او جدي حسنا فانا نعلمه ونعلم وجوده بذلك الخبر ثم اذا ادركناه وجدنا مزية ظاهرة لا نجدها حال
علمنا به قبل ادراكه قوله وكونه عالما قد يكون جائزا اخر [illegible] على الشاهد فانها غير جائزة وانما تكون العالمية جائزة في حقنا فاما كونه مدركا
فانها واجبة في حقه تعالى وحقنا قوله مع استمرار كونه عالما الا استمرار [illegible] في حقه على ظاهره وفي حقنا معناه التجدد مرة بعد الانقطاع ومثاله ان
نشاهد احدنا حسنا ثم نغمض عينه فانا ندركه عند فتحه [illegible] مع عدم زوال علمه به قوله والانطباع صادر من جهة المرئي تعالى كيف حكمتم بانه غير
معقول قلت هو امر صادر من جهة المرئي فهذا يقتضي بانه متعقل وجوابه انه وان لم يكن معقولا فعين [illegible] هو انسبه الانطباع واسناده
اليه فاخذ خصمهم على مقتضى ما حكوا به وان لم يكن ماهية الطبع معقوله قوله ولانا ندرك ما نعلم بالضرورة انه لا ينتقل الى حواسنا من
المعلوم بعينه ان الطلاب سفه انقصدوا بالانطباع ما حكيتم عن اصحاب علمهم من اراده انتقال المرئيات فان ذلك لا يعول عليه من له ادنى [illegible] من التمييز
فاولى ما يقال في ابطال ما قالوه ما ذكره من ان الانطباع غير معقول وكفى بالمذهب فسادا الا يعقل وشارحها [illegible] ليس بواضح قوله هو
في حاسته اي باثر الصور الا انه يقال ومن ابن لكان هذا ما قصدوه بالانطباع قولهم هو لا من رجع الى الشعاع وافتراقه فيتحمل عند
الانتشار انه يرى الشيء يحتمل انه زاد عند اتصال الشعاع الى المعين عقيب افتراقه وليس بواضح فان ما يتصل عن العين من الشعاع لم
يرجع اليها على ظاهر ما يقتضيه كلام اصحابنا بل يستمر العين غير ذلك المنفصل اما من الاجسام المضيئة او من الدماغ فمعلوم انه اذا جف رطوبة
حاسته النظر او بان تعدده انه حال لا يحال ذكره ابن متويه ويحتمل ان يكون مراده عند اتصال الرائي عن المرئي فيتحمل انه يراه لاجل الشعاع
وافتراقه وهو الاقرب ولا يرد عليه ذلك السؤال وان كان التحاصر [illegible] او زده وليس بواضح وما الجملة فان علم الوجه فيما اوردوه
والا فهو لا يقتضي ضحيم مذهبهم الذي لم يعقل قوله مثل ما تقدم في نظائره يقال انما يكون الكلام مهنا مثل ما تقدم لو كانت مقتضيه لحكم صدر
عن الجملة فقال المؤثر فيه لا بد ان يكون راجعا اليها فان قيل هو كذلك فانها تؤثر في صحة الالتذاذ وهو حكم صدر عن الجملة فلنا الحكم
ان صحة الالتذاذ المؤثر فيه كون المشتهي مشتهيا وان المدركية شرط في صحته فكان الاولى ان يستدل على انها راجعة الى الجملة
[illegible] بان المقتضي لها وهو كونه حيا راجع الى الجملة فلا يجوز ان يؤثر فيما يرجع الى الاحاد كما انما يرجع الى الاحاد من المقتضيات لا يقتضي ما
يرجع الى الجملة ونحو ذلك جرى الكلام على انها ترجع الى الذات في حق البارئ **قال** الذي يصحح هذه الصفة في الشاهد ويقتضيها
كونه حيا فقط اما انها يقتضيها فمسلم واما انها مصححه لها فلا لان ما دخل جملة الحي صح الادراك به وما خرج عن جملته امتنع الادراك

صوابه وحكى الاول الصحه الى الذات والمركبة على المراد وانما [illegible] الموصوف بها علماء والله اعلم

ولان المقتضي كما يؤثر في الوجوب يؤثر في الصحة **تنبيه** اختلف المثبتون لهذه الحالة التي هي كون المدرك
مدركا فقال القاضي بتجددها وقال ابو رشيد وهو من تلامذته بل لا تتجدد احتج القاضي بانه كان يلزم ان تستمر وتبقى مع فوات
المدرك فلما لم تستمر مع فواته دل على انها تتجدد ولا انفكاك استمرارها مشروط بوجود المدرك والا بزوال او تقدم لان شرط البقا
لا يكون امرا منفصلا واحتج ابو رشيد بان الحاسة على ما كانت عليه والمدرك على ما كان والادراك كما كان فلا معنى لقوله انها تتجدد
فصل وهذه الحال يثبت للباري تعالى قوله من صحة الحاسة وزوال المانع ووجود المدرك فهو شرط اعلم ان المتكلمين يطلقون
العبارة بان وجود المدرك شرط وليس بشرط حقيقي وانما الشرط ظهور صفة المدرك المقتضاة عن صفة ذاته فان الصفة المقتضاة هي
التي يدرك المدرك عليها اذ صحة ادراك الشيء من احكام صفته المقتضاة عن الصفة الذاتية الا انها الوجود لما كان شرطا فيها فلا تحصل
الا عند الوجود جعلوه شرطا تجوزا منهم وتساهلا في العبارة والا فلو قدرنا ثبوت الصفة المقتضاة التي عليها يدرك في حالة العدم صح
ادراكه في تلك الحال من دون وجوده وقد صرح بذلك الشيخ ابن متويه والشيخ الحسن الرصاص قوله ولا بينا امور كثيرة مختلفة فلا يصح تأثيرها
في صفة واحدة الوجه في امتناع ذلك انها لو اثرت لكان تأثيرها على جهة الاقتضا لانها صفات واحكام وتأثير الصفات والاحكام لا يكون الا كذلك
ومع ذلك لا يصح كونها جميعا مقتضية لكونه مدركا لان في ذلك اثبات مؤثرات وهو محال ولكونها فمنها ما يرجع الى النفي يعني زوال الموانع
وقوله وما يرجع الى المحل يعني به صحة الحاسة لان المرجع بالصحة الى تأليف مخصوص وحكم التأليف مقصور على المحل وليس براجع الى
الجملة لحصوله في الجمادات قوله وكونه مدركا امر ثابت راجع الى الجملة يعني فلا يجوز ان يؤثر فيه مع انه امر ثابت ما يرجع الى
النفي بما ذكرنا اقتضا الا شئ وكذلك فلا يؤثر فيه مع كونه راجعا الى الجملة ما يرجع الى المحل فانا قد سبرنا المقتضيات وجربناها فوجدنا ما
يرجع الى الجملة لا يقتضي ما يرجع الى الآحاد وما يرجع الى الآحاد لا يقتضي ما يرجع الى الجملة فانه لو اقتضاه لخرج عن كونه
راجعا الى المحل قوله فلا يؤثر فيما يرجع الى المدرك هو بكسر الرا ويعني بما يرجع الى المدرك صفته بكونه مدركا والوجه في امتناع
ذلك عدم اختصاص وجود المدرك بمدرك دون مدرك فلم يكن بان يوجب الصفة لهذا المدرك اولى من غيره او اولى من الآخر يعني ولو كان لوجود
المدرك تأثير لكان من باب الاقتضا اذ تأثير الصفات والاحكام لا يجوز فيه غير طريقة الاقتضا ولا يصح كون وجود المدرك مقتضيا
لصفة المدرك من حيث ان من حق المقتضي والمقتضى ان يرجعا الى ذات واحدة او جملة واحدة الا اذا كان المقتضي يتعلق فانه يصح ثبوته لذات
وثبوت مقتضيه لاخرى كما يقوله في تعلق القادرية فان مقتضيه وهو القادرية مختصة بالقادر وهو ثابت للمقدور لانه صحة ايجاده
قوله وقد استدل ابن الملاحمي الى اخره هذا الاستدلال يقتضي حلا وما حكاه عنه بعض اصحابنا على ما تقدم من انه يحصل كونه شيئا
مدركا جا صفة واحدة قوله فلانه حي لا افة به فيه السؤال المتقدم وجوابه عدم الآلة وعدم الآلة في الشاهد ابلغ في تعذر
الادراك من فقدها وجوابه ما تقدم من ان ذلك انما يكون ابلغ في حق من يصح عليه الحاسة قوله والا مانع له يعني ان المانع انما يكون في حق
الواحد منا لما كان محتجبا ويراد له ما في حقه تعالى فلا يتصور قوله قلنا انما تجب ان تكون شرطا في حق الحي بحياة فيه سؤال وجوابه ان يقال ان
من حق المقتضي اذا كانت متماثلة ان يتفق شرط اقتضائه والمقتضي ههنا لكونه مدركا وهو كون الحي حيا صفة متماثلة فلا يجوز اختلاف
شرطها فكيف يجعلون الشرط في حق الغائب وجود المدرك فقط وفي الشاهد مع وجود المدرك صحة الحاسة وارتفاع الموانع والجواب
انه انما يجب في المقتضي المتماثل ان يتحد شرط اقتضائه ويتفق في جميع المواضع اذا كانت كيفية استحقاقه واحدة وليس كذلك ههنا
فان كيفية استحقاقه تعالى لكونه حيا غير كيفية استحقاقنا لكوننا احيا فهي في حقه تعالى واجبة بمقتضاه وفي حقنا جائزة معنوية فلذلك
اختلف شرط الاقتضا قوله وهذا لا تعذر لازم دليله الشاهد يعني فان الواحد منا اذا ادرك بعد ان لم يكن مدركا لم يتصور ذاته غير ما
كان قوله انما تكون معنوية اذا استمر الجواز وهذه تستمر الوجوب يلخص هذا الجواب انه انما يلزم في الصفة اذا تجددت بعد ان لم
تكن ان تكون معنوية اذا استمر الجواز والحال واحدة والشرط واحد كما في المتحرك والقادرية في حقنا واما كون المدرك مدركا
فانها وان تجددت فهي تابعة مع الوجوب بيانه انه اذا ثبت كونه حيا لا افة به ووجد ما يصح ادراكه وزالت الموانع عن ادراكه وجب ادراكه
ولم يحتج الى المصحح عن الوجوب ومتى لم يحصل المقتضي ولم تحصل الشروط او بعضها لم يصح ادراكه ولا وجب فظهر انها غير معنوية

والعكس المد

فان المتحركية لما كانت غير معنوية لم تحتج عند الصحة ولم يلزم ذلك فيها فانها تصح مع حصول التحيز ولا تجب الا عند حصول الحركة
مع ان حصولها مرتبا متاخرا عن التحيز ولم تفترق صحتها بوجوبها ولا استحالتها بعدم وجوبها كما في المدركية قوله كما في المباشرة والمتعدي
معنى وكما انه مع كونه فاعلا لم يجب ان يكون فاعلا على احد الوجوه التي يفعل عليها من مباشرة او تعد بل لا يفعل على احد هذين الوجهين وانما
يفعل على وجه الاختراع كذلك لا يجب ان يكون مدركا على الحد الذي ندرك من لمس او ذوق ونحوهما ولا يقدح ذلك في كونه مدركا كما لا يقدح
عدم فعله على وجهي المباشرة والتوليد في كونه فاعلا قوله وهذه موجودة من النفس يعني فانا اخذنا اذا ادرك المدرك وجد من نفسه حصلة
ما متى لم يكن يجده قبل ادراكه له **فصل** اذا ثبت كونه تعالى مدركا فهو مدرك لجميع المدركات وقال ابو القسم بن سهلويه من علماء المعتزلة ذكى
اي المدركات كلها الا الالم واللذة فعلى هذا يكون مدركا للاجناس التي ذكرها الا جنسا واحدا فان الالم واللذة جنس واحد متماثل وانما تختلف
الاسم عليه بحسب ما يقارنه من شهوة او نفرة قوله بالشام والذائق واللامس يعني فكما لا يجب ان يشتق مع ادراكه للرائحة والطعم
والتحيز الا على سبيل التوسعة شاما وذائقا ولامسا فكذلك لا يسمى آلما وملتذا وكان الوجه في انه لا يسمى شاما وذائقا ولامسا كون ذلك انما
يطلق على من جمع بين المدرك والة الادراك طلبا له وكذلك فالوجه في انه لا يسمى بادراكه للالم واللذة متالما وملتذا انهما انما يطلقان على من ادرك الالم واللذة
بمحل حياة فيه كما ذكره المصنف وليس كذلك القديم تعالى ومن احتج السيد ابو القسم بغير الوجه الذي ذكره المصنف وهو ان الالم واللذة انما يدركان
بمحل الحياة في محلها فان هذا هو حكمهما الخاص الذي يميزان به عن غيرهما ولو ادراك القديم تعالى لهما على ذلك الحد مستحيل فيجب الا يدركهما
وقد اجاب عنه الامام يحيى بوجهين احدهما ان الحرارة والبرودة قد يدركان بمحل الحياة في غير محلها فاذا كان القديم تعالى يدركهما ولا يلزم من
ادراكهما في حقه تعالى محال فكذلك الالم واللذة وهما نظيرتا الالم واللذة حكمهما الخاص ادراكهما بمحل الحياة فيه فيميزان بذلك ويفارقان
سائر الاعراض ويعرفون بما لهما ومخالفهما لما خالفهما فيه بخلاف الحرارة والبرودة فليس حكمهما الخاص ان يدركا بمحل الحياة في غير
محلها اذ لو كان ذلك خاصيتهما لزم تماثلهما لاشتراكهما فيه فلا يصح هذه المقاصد ضعفا الوجه الثاني ان الشيء المدرك انما يتميز عن غيره بحقيقته
التي يدرك عليها والالم واللذة يدركان بحقيقتهما ويميزان بها وكونهما يوجدان في محل حي ولا في محل اخر وكذا معقول حقيقتهما فكيف
يدخل الحلول في مفهوم حقيقتهما انتهى والاولى الجواب عليه ان يقال لا نسلم ان حكم الالم واللذة الخاص نفس ادراكهما بمحل الحياة في محلها
بل صحة ادراكهما بمحل الحياة في محلها والباري تعالى وان ادركهما لا بمحل الحياة في محلها فذلك لا يخرجهما عن حكمهما الخاص لانه يصح
ان يدركهما غيره بمحل الحياة في محلها **فصل** قد علمنا فيما سلف ان هذه الصفة مقتضاة عن كونه حيا قوله والذي يحقق هذا المكان
هما نحو كون ذلك اي نحو كونها مقتضاة ابطال كون الادراك معنى اذ لا يلتبس الحال الا في كونها معنوية فاذا بطل ذلك ثبت كونها مقتضاة
ولا تشتبه الحال الا بما اشتبه به ولا بالفاعل قوله وصالح قبة [illegible] انما سمي بصالح قبة لانه التزم على ما ذهب اليه من كون الادراك معنى يفعله الله
تعالى في قبة ولا يدركها العدم الادراك فادركت قلنا صالح قبة حكاه الحاكم وفي بعض الحواشي انه سمي بذلك لانه ركب ان يدخل الواحد
في قبة نار ولا يدرك الحرارة لان لا يخلق الله المعنى الذي به يدركها وله مداخل في انكار الحالات فانه لما ذهب الى ان المولدات يفعلها
الله ابتداء ولا يحدث بحال السبب قيل فلو احرق الله احدنا بالنار او قطعه اربا اربا ولم يفعل فيه الالم الحس كان يلزم الايلام فالتزم ذلك
والزم ان يحمل احدنا جبلا ثقيلا ولا يجد مشقته بان لا يخلق الله فيه الثقل فالتزم ذلك قوله وهولاء الشيوخ يثبتونه معنى في الشاهد وقد
هذا فرق بين مذهب الاشعرية والمشايخ المذكورين وبينهم ايضا فرق من وجه اخر وهو ان الاشعرية يقولون ان كل مدرك يدرك بمعنى
كان مرئيا او غيره ويعلمون على رغمه لا يثبتونه معنى الا في الرؤية لا غيرها حكاه القاضي عبد الله بن حسن الدواري ويفترق مذهب
البغدادية وغيرهم من الشيوخ المثبتين للادراك معنى من حيث ان البغدادية يجعلونه مقدورا لنا كانه مقدور له تعالى فيقولون انه يكون منه
من فعلنا عند فتح الجفن ومنه من فعل غيرنا اذا حضر بعد ربا ومنه من فعله تعالى اذا فعل صوتا او غيره ويجعلون فتح العين ونحوه سببا
في الادراك هذا ما ذكره ابن متويه وهو يقتضي بخلاف ما حكاه الدواري من ان اصحابنا انما يثبتونه معنى الا في الرؤية فانه قال كما عن
البغدادية ومن فعله تعالى اذا فعل صوتا فدل على انهم يجعلون ادراكنا للصوت لمعنى وكذلك قوله في سبب تسميته بصالح قبة يقتضي خلاف
ما ذكره ايضا قوله ولو كان هذه الصفة يعتبر صحتها بوجوبها لمعنى فيصح وجوب في وقت واحد وهو عند حصول الحية والشروط

صح الادراك ووجب بكل حال ومتى لم يحصل لم يجب الادراك ولم يصح بل يستحيل واعلم ان الاستدلال على ابطال المعنى
والحاسة والشروط كافية في حصولها هو بنا على ما اختاره الجمهور من انا انما نعلم ان الحاسة والشروط كافية في حصول هذه الصفة
بالاستدلال على ما ذكره المصنف واما الشيخ ابو الحسين فقد قال نعلم انها كافية فيه ضرورة وقال الامام يحيى تارة نقول بان العلم بوجوب
حصوله لكونه مدركا عند هذه الامور ضروري والعلم بكونه ضروريا رياضي وتارة نقول العلم بكونه طريقه نظري واستدل على
كونه ضروريا بان كل عاقل خبر الامور ويكون ادراكه للمرئيات فانه لا يشك اذا يحدق بصره الى السماء من غير مانع فانه يستحيل الا يدرك
قرص الشمس وان نصب الحديد المحمى على صدره فلا يدرك حرارته وان يقطع اوصاله فلا يدرك الالم وان يلتصق عليه في تنور يسجر فلا
يدرك حرارتها ونحو ذلك قوله فكان يجوز ان يكون بين ايدينا فيلة ونحوها ولا ندركها الى اخره اما ابو علي فقد تخلص عن هذا الالزام
بان المحل حال حصول المدرك يحتمل المعنى الذي هو الادراك فلا يجوز الا يخلقه الله تعالى لاستحالة خلو المحل عما يحتمله وعن ضده
اذا كان له ضد وانما لم يكن له ضد لم يخل عنه وايضا كل محل يدرك به معنى يخصه لكن هذا التخلص مبني على مذهبه وقد تقرر بطلانه
ولو صح ذلك لتخلص عن الالزام واما ابو الهذيل فقد التزم ان يحصل بالحاسة والشروط جميعها ولا يدرك لعدم المعنى وكذا ذكر الصالحي
وصالح قبة على ما تقدم قوله وهذا العلم يستند الى انه لو كان لرايناه اعلم انهم مختلفون في هذين العلمين وهما العلم بانه لا فيل بحضرتنا والعلم
بانه لو كان لرايناه هل الاول يستند الى الثاني ام لا فذهب جمهور العدلية الى انه يستند العلم بانه لا فيل بحضرتنا ونحوه الى العلم بانه لو
كان لرايناه وذهبت الاشعرية والشيخ محمود ابن الملاحمي على ما حكاه بعض المتكلمين الى انه لا يستند اليه ثم اختلف الاولون فقال
ابو الحسين العلم بالاستناد ضروري ولهذا فان احدنا لو كان في يده شيء وضعه بنظره ثم حوله الى يد غيره ومد بصره الى الصبي وقال له
خذه فانه في اليد الفلانية فالصبي يدافعه عن ذلك ويقول ليس فيها فلو كان فيها لرايته قال رحمه الله والاشعرية تعلق ذلك الا انهم يجحدون الا
الاضطرار وذهب الباقون الى ان الاستناد معلوم بالاستدلال واستدلوا عليه بان الاعمى لما فقد العلم المستند اليه وهو انه لو
كان عنده شيء لرآه لم يحصل له العلم المستند وهو انه لا شيء عنده قالوا وانما يوجب هذا الاستناد متى كانت الطريق الى العلم بانه لا شيء بحضرتنا
هو الادراك واما متى كانت الطريق غير الادراك لم يجب الاستناد كان يكون الطريق خبر صادق او خبر متواتر ولهذا فان الاعمى
يجوز ان يكون بحضرته فيل ولا يراه ويعلم انه لا شيء بحضرته اذا اخبره نبي او حصل له التواتر بذلك فلا يجب الاستناد الا
متى كان الطريق الادراك فقد ورد على هذه الجملة اسئلة مشروحة في مواضعها منها قولهم ان العلم بانه لا شيء بحضرتنا اجلى من العلم
بانه لو كان لرايناه ومن حق المستند اليه ان يكون اجلى من المستند واجاب اصحابنا بعدم التسليم والتزام صحة كون المستند اليه اخفى
اذ بعدم العلم به قوله فمعالا يلزم صحة ان يشاهده ولا يخلق الله العلم يعني كما الزمهم ان يكون بحضرته ولا يخلق الله الادراك ولا يفعله
على كلام البغدادية ويحقق الجواب عن هذا السؤال انا انما الزمناكم ان يكون ولا يخلق له ادراكه لان الفاعل يصح ان يفعل والا يفعل
مع تلك الحال ولم يحصل ما يوجب وقوع الادراك من سبب ولا علة ولا طريقة موجبة ولا مقتضى مخل في العلم وعند حصول المشاهدة
قد حصلت طريقة موجبة للعلم فلا يجوز مع حصول الطريقة الا يحصل المطابق واليه على انا نلتزم الا يخلق الله العلم ولكن مع عدم
خلقه له يخرج المدرك عن كونه عاقلا لان من لازم العقل العلم بالمدركات قوله كل هذه علوم مستفادة بعض العلماء بان الله لم يخلق مكلفين
انسانين من كل وجه وانه لم يبق العالم الا ان يعني بالعالم ما هو الموضوع له في الاصل وهو الخلق الكثير من الاحيا وانه لم يعم القيمة الا في نحو
ذلك كالعلم بانه لم يخلق لزمن دونها كثيرة واعلم ان الذي هو علم مستفاد بعد هو انه لم يوجد شخصان يتفقان من كل وجه وانه لم يعم الاحيا
من الخلق والعالم بعد القيمة فاما انا نعلم ان الله لم يفعل ذلك ضرورة قال الامام العلم بذلك ضرورة مفرع على العلم بانه ضرورة وحق الا
الاستدلال لا نو لكان له يتعلق على التفصيل الا يتعلق واحد يعني فانه لو صح تعلقه بمتعلقين للزم صحة ان يكون مخالفا لنفسه اذ لو
تعلق ادراك اخر بهذا المدرك الاخر لخالفه لتغاير المتعلق وهو دليل الاحالة بين المتعلقين فاذا تعلق هذا الادراك بمدرك لو تعلق بغيره
على التفصيل لزم ان يكون مخالفا لنفسه لحصوله على ما لو حصل عليه غيره لخالفه كما نقوله في العلم لو تعدى المتعلق الواحد
على التفصيل فانه قيل ليس القدرة يجوز ان يتعدى المتعلق الواحد على التفصيل ولا يلزم ان يكون مخالفا لنفسها قيل الكلام

بوجوب

فهلا جاز مثل ذلك في الادراك والعلم قلنا بين الموضعين فرق فانه لا يصح تعلق شيء من القدرة بشيء من متعلقات هذه القدرة لاستحالة
معدوم بين قادرين بخلاف الادراك والعلم قوله لوجب ان يدرك الدقيق والمحجوب هذا الدليل حاصله انه لو كان الادراك معنى لبطل القول
بان الموانع موانع والقول بتوقف المدرك على شرائط كلها على ذلك فان العقل لا يقتضي ان الادراك بشرط منفصل اذ لو وقف عليه لجوزنا ان يكون
في الجسم علل كثيرة ولا يلتفت اليها لو توقف ايجابها على شرط منفصل وهو محال فان قيل ذلك ملتزم فمن اين ان النبي صلى كان يرى ما
وراء ظهره ومن الموانع ان يكون المدرك في خلاف جهة الرائي قلنا قد اجاب اصحابنا بان ذلك محمول على وجهين اما ان يكون المراد ادراكه بالعلم
او انه حصل له حاسة للرؤية في قفاه يدرك بها او انه تنعكس خطوط شعاع عينه عند ادراكه لذلك الى خلفه ويدرك بالبعض ما هو
امامه **فصل** والذي يجري مجرى الاسماء في هذا الباب نحو قولنا مدرك وسامع وراء وسميع ولا يصح اجراء شيء من هذه الاوصاف
الا بعد وجود المدركات اما الشيخ ابو القسم الواسطي فانه بنى على قوله انه يصح وصفه تعالى بكونه مدركا في الازل لانه يذهب الى كونه تعالى
مدركا صفة ثابتة في الازل ولكن تعلقها مشروط بوجود المدرك والجمهور يجعلونه شرطا في ثبوتها لا في تعلقها فقط فلا يثبت له تعالى
في الازل وانما يثبت بعد وجود العالم وقد ابطلوا كلامه بان التعلق في المتعلقات حكم لها واجب حاصل لا يزايلها ولا يتجدد لها بعد ان لم يكن
فلا يصح كونها في الازل ثابتة وهي غير متعلقة مع ايجاد المتعلقات وكان يلزم ان يكون كونه مريدا ثابتا في الازل وتعلقها مشروطا بامكان
حدوث الحوادث على ان اثبات كونه تعالى مدركا في الازل اشارة ما لا يلتفت اليه وكذلك فانه يبنى على قول البغداديين انه يصح وصفه تعالى بكونه مدركا
في الازل اذ كونه مدركا عندهم بمعنى كونه عالما وان كان بعض اصحابنا قد اشار الى نعم وابا القسم الواسطي يوافقون الجمهور فانه تعالى
لا يوصف بذلك الا بعد وجود المدركات قوله واما قولنا مشاهد فلا يصح اجراؤه عليه تعالى في وجه ذكرنا ما ذكره ووجه اخر وهو ان المشاهدة
في الاصل الادراك باحدى الحواس وفي العرف الادراك بحاسة البصر وكما انه تعالى لا يوصف بانه مشاهد فلا يوصف بانه ذائق ولامس
ولا شام لما تقدم وكذلك فلا يوصف بانه ناظر الا ان يراد بذلك نظر الرحمة مع نصب قرينة نظر الرحمة اليه فاما من دون قرينة فانه لا يجوز
وصفه بذلك قال الفقيه حميد انه مستفاد من النظر الذي هو تقليب الحدقة السليمة في جهة المرئي طلبا لرؤيته **تنبيه** قال
اصحابنا يلزم المكلف في هذه المسألة ان يعلم ان الله تعالى غير مدرك في الازل وانه مدرك فيما لا يزال عند وجود المدركات وانه يجب كونه
مدركا عند اتفاقها عند اعادتها بان يكون مدركا وانه مدرك لجميع المدركات **القول في انه تعالى قديم** هذه
اخر مسائل الاثبات الواحدة وقد سبق وجه تقدم ما قبلها عليها وقيل هي مسألة مركبة من اثبات ونفي لانها تنطوي على اثبات
الوجود ونفي ان يكون له اول قوله ومنه حتى عاد كالعرجون القديم اي ومن استعمال لفظ القديم بالمعنى اللغوي قوله تعالى حتى عاد
كالعرجون القديم شبهه في اصابته لتشقق النخل وهو العود الذي يكون رأس النخلة لانه ينحني اذا تقادم وجوده وهو مدار الزرع ويكون
حال حضرته ممتلئا فاذا يبس احقوقف فصار مشبها كهيئة الهلال فشبه به في دقته والحنايه واصفراره وقد قيل في تقدير المدة التي يوصف
صاحبها بالقدم سنة وذكر بعض الفقهاء ان المدة المعتبرة في ذلك نصف سنة اخذا من الاية الكريمة لان العرجون يصير الى تلك الحالة في هذه
المدة ولعل الاولى انه وصف اعتباري يختلف باختلاف ما يوصف به فمن الموصوفات ما تفتقر السنة في حقه تقادما ومنها ما لا تفتقر فيه العشرة وعاما
تقادما والله اعلم قوله اما الطرف الاول وهو انه تعالى موجود اعلم انه لا خلاف بين اهل الاسلام وكثير من الفرق الكفرية وهم المقرون
بالصانع كاليهود والنصارى والبراهمة وبعض عباد الاصنام في انه تعالى موجود فاما الباطنية فلعلهم يقولون في هذه المسألة كقولهم في نفي
الصفات قوله وغايته فقط كما يقوله الفلاسفة فذهبوا الى ان الوجود صفة زائدة على ذات الموجود في جميع الموجودات الا في حق الباري تعالى
الذي هو عندهم علته فهو عندهم فان وجوده نفس ذاته قالوا لان الوجود لو كان صفة زائدة في حقه لتكثرت ذاته وذلك غير جائز عليه
والا اقتضى ان يصدر عنه غير العقل الذي صدر ونفهم من كلام المصنف ان الاشعرية يقولون بالمنع من كون وجوده تعالى زائدا على نفس
ذاته بهذا التعليل وفيه نظر قوله فاحتاجوا الى الاستدلال يعني انه ما يعدم اسند لان علمنا بثبوت ذاته تعالى وليس ما دل على ثبوت الذات دال
على ثبوت جميع صفاتها والا لزم حصول العلم بالصفات عند العلم بالذات قوله مبني على ان المعدوم ذات يعني فانه اذا ثبت كونه ذاتا في حال
عدمه فلا كلام في ان الوجود زائد على نفس الذات اذ لو كان مع ذلك نفس الذات للزم ان يكون الذات في حال العدم موجودة وهو محال

85

وتبينه وضوحا اى وبتبين ان الوجود زائد على ذات الموجود وضوحا قوله ان الوجود متماثل تعالى الله عما هو مع جعلهم للوجود نفس الذات
لا يسلمون تماثله والجواب ان اصحابنا يقولون ذلك موجود من النفس فانا اجدنا لا نفرق بين ذات في وجود ذات او وجود هل الحكم عليهما بالتماثل
وجودهما واعلم ان الظاهر من كلام اصحابنا ما ذكره المصنف من ان الوجود صفة متماثلة في الذوات وقد ذكره قاضي القضاة وصرح به والدليل
على ذلك ان الذي نعرف به اختلاف النوع الواحد من الصفات اذا لم يكن معلوما من النفس اختلافه واحكامه فتراد ذلك النوع والذي تعرف به
تماثلها اتحاد احكامها وعدم اختلافها وحكم صفات الوجود في الذوات واحد فانه ظهور الصفة المقتضاة عن الذاتية عنده وما الوجود
في كل موجود يحصل ذلك الحكم فاذا لم يختلف حكمها كانت متماثلة لذلك ولزوال ما يقتضي بالاختلاف ويرد عليه قوله يد يعني التصور لا يحتاج
الحد وقد تقدم ذكر الخلاف في تحديده والاختلاف انه من الظهور بحيث لا يحتاج الى حد قوله ما لا يتصور ثم استثنى ذات العدم يعنى انه
لو لم يكن يتصور ذاته لم يمكن الحكم عليه بشيء من الصفات الاثباتية والسلبية فان علم التصور مقدم على علم التصديق فمن لم يتصور المفردات
لم يمكنه ان ينسب احدها الى الآخر نفيا ولا اثباتا وكيف يصح قولكم ان ذات العدم غير متصورة مع ان التصور هو العلم بماهية المفرد وعندكم
انا عالمون بماهيته … وانما نحتج هذا على مذهب الخصوم لان عندهم ان ذاته لا يعلم حقيقتها وماهيتها فلعله اورده الزاما لهم على قاعدتهم
قوله وفيها ما لا يتصور بالبديهة بل بالحدود يعني بذلك ما خلا المدركات من المحدثات فانه يحتاج في معرفة ماهيتها والعلم بها على التفصيل
الى الحدود وان كان يتبينها العلم على الجملة بالوجود من النفس قوله وبعد فقد اتفق الناس الى آخره يرد عليه ان هذا توصل بالعبارة الى
المعنى واستدلال على ثبوت صفة من الصفات بكلام صدر عمن لا يحتاج له الى ذلك ولا النفاة واعلم ان لهذا الوجه تحريرا آخر وهو ان الموجودات
منقسم فيها الى واجب الوجود وهو ذات البارى تعالى ومنها جائزة الوجود وهي سائر الذوات والوجوب والجواز كيفيتان والكيفيات انما
تثبت للصفات لا للذوات فدل على ان الوجود امر زائد على الذات قوله فكيف يجوزون كونه معدوما مع قيام الدليل على وجوده يمكن
ان يقال ليس قيام الدليل على الشيء مؤثرا في القطع به ما لم يقع النظر فيه والا … فهم وان علموا الدليل على وجوده
وهو كونه قادرا باقون على تجويز العدم حتى ينظروا في الدليل وكيفية دلالته اذ لو كانوا عالمين بالقادرية والعالمية فالمعنى بالوجود
غير مجوزين لخلافه لما احتاجوا الى الاستدلال والعلم به وقد جرى في كلام الشيخ ابي هاشم ما يخرجه عن تشنيع الشيخ محمود وان كان كلام
الشيخ ابي هاشم غير مرضي عند اصحابه وذلك انه قال ان العبد ينظر في دليل كونه قادرا عالما في الوقت الثاني دفعة واحدة كونه قادرا حيا
موجودا قبل … في ذلك انه اعتبر مطابقة العلم للمعلوم فلم يجوز تقدم العلم لما … في الثبوت واوجب حصول العلوم بهذه
الصفات دفعة واحدة ولم يجوز مع العلم بكونه قادرا كونه معدوما على ما شنع به الشيخ محمود وقد عورض الشيخ محمود بمثل ما شنع
وقيل له وانت تعلم ثبوت الصانع وثبوت صفاته ثم تجوز كونه معدوما حتى ينظر ويستدل … ان الوجود نفس الموجود فمعنى نفسك
اذ كونه موجودا لا يعلم انه نفس ذاته الا بدليل ولا يعلم ضرورة اتفاقا قوله ان معنى ذلك الى آخره اى معنى التعلق والغالب هذا التعلق
ثبت للقادر والقدرة وكونه قادرا والعالم والعلم وكونه عالما فثبت للقادر والقدرة وكونه قادرا تعلقات تعلق عام وهو تعلق النسبة
وهي اللزومية التي يجدها بين ما هو مقدور له وبين غيره وتعلق خاص وهو ما ذكره من صحة الاحداث مع سلامة الحال يعني من الموانع او ما يجري
مجراها وان كان الا على … انما هو منع الوقوع لا من الصحة ونظير هذين التعلقين تعلق العالم بالمعلوم وما يشبهه الا ان الخاص
صحة الاحداث محكما مخصصا اذا كان معدوما له يصل الاحكام او معدوما اذا كان غير مقدور له او معدوما له لكنه لا يصل الاحكام
وقد تقدم تفصيل ذلك قوله كالارادة وغيرها يعني العلم والقدرة والشهوة والنفرة والكراهة قوله صحة ايقاع المراد بها على
وجه يعني من كونه خبرا او امرا ونحوه اذا كان المراد كلاما وطاعة او معصية ونفعا او نقمة وهذا هو تعلقها الخاص مع ثبوت التعلق
العام قوله والحاجة الصفة للمريد بعدم ذكر الاشكال في ذكره وايضا فمعلوم ان لا حاجة حسن من الاحكام المقتضاة يتفصل عن حسن
التعلق الا ان يكون عند الاجادة من تعلقاتها القبيح انفصال التعلق عنه وعدم انفصاله عن التعلق وكانهما تعلقان معا كان الشيخ
الحسن عند سكوت النفس من تعلقات العالمية لما لم يتفصل عنها وان لم يوجد فيه حقيقة التعلق فلا باس بذلك ولو لجاز ان يكون احد
مريدا للشيء كارها له في حالة واحدة فيحصل من هذه الجملة ان الارادة اذا تعلقت في حال عدمها ومن جملة تعلقها الحاجة الصفة للمريد بدلازم

ان يوجد حال عدمها تلك الصفة واذا صح ذلك فيها صح في الكراهة لانها ضد لها فما ثبت في احد الضدين ثبت في الاخرى فان الضدين لا يفترقان
الا في ما اختص به كل واحد منهما واذا كان كذلك ففي العدم كراهة كما ان فيه ارادة لزم مع القول بصحة الحالتين في تلك الحال ان يكون احدنا مريدا
للشي المعين كارها له في حالة واحدة بارادة وكراهة له معا ومن ادلة استحالة اجتماعهما في العدم وان استحالة في الوجود ومعلوم
استحالة كون احدنا مريدا كارها للشي المعين في حالة واحدة فما ادى اليه كان محالا الا ان هذا الوجه مبني على ان الحالتين الصفة من تعلقها
ويمكن ان يورد على وجه لا يكون معه مبنيا على ذلك فنقول ان الارادة اذا تعلقت في العدم وثبت لها هذا الحكم الذي هو التعلق لزم ان يثبت
حال عدمها الحالتان الصفة للمريد اذ تعلقها والحالتان حكمان لا ينفصل احدهما عن الاخر بل يثبتان معا ويزولان معا يوضح ما ذكرناه اخر الكلام بعد
ذلك على صفته المذكورة قوله وتعلقها بالمقتضي محال يعني فاذا كان تعلقها بعد عدمها لما كانت متعلقة به يؤدي الى تعلقها بالمتقضي في بعض
الاحوال كان القول به محالا ومثاله ان يريد احدنا قدوم زيد ثم يعدم الارادة ويعدم زيد فقد تقضى مرادها وهو قدوم زيد وتعلقها
بالمتقضي محال على ما هو مقرر في مواضعه فانها لا تتعلق الا بالحدوث ولوازمه ولو قدرنا ان مريدا اراد قدومه بعد قدومه فهذه ارادة
لا تعلق لها ولا متعلق وحكم له فيه ايضا فهذه صفة مخالفة يعني صفة مخالفة الزائدة وتحقيق هذا الوجه ان الارادات تختلف بتعدد
المتعلق واحدا فهذه الارادة هذه اذا تعلقت بمتعلق معين وتعلقت بمتعلق اخر وتعلقت به ارادة اخرى فتلك الارادة قد خالفتها
لتعلقها بذلك المتعلق فصارت صفتها الزائدة والمقتضاة مخالفة لصفتها الزائدة والمقتضاة فاذا تعلقت بهذا المتعلق الاخر لزم ان يكون
لصفة مخالفة لهما لانه يتعلق به الا ثبت لها صفة مقتضاة توجب تعلقها به تماثل صفة مخالفتها التي او جبت لها التعلق به فاذا
ثبتت لها تلك الصفة كشفت لها عن مثل صفة مخالفتها الزائدة فحينئذ تحصل صفة مخالفتها ويلزم ان يكون مماثلة لها ومخالفة وهو محال
قوله وانما طاخذ الخبر عن كونه مريدا وعالما حال النوم النوم معروف وهو سهو يعتري الانسان مع استرخا في الاعضا وما ذكره
استدلال على ان الارادة ونحوها لا يتعلق حال العدم وحقيقته ان الارادة والعلم لو امكن تعلقهما والحالتان عند عدمهما ما خرج الواجد
منا عن كونه عالما ومريدا حال النوم بان يوجب له الارادة والعلم المعدومان ومعلوم انه حال نومه لا يكون عالما ولا مريدا لما لم يمكنه وهو
في تلك الحال ايجاد العلم والارادة قوله والا وان بطل تعني وهو ان زوال تعلقها بتقضي مرادها وجه ابطاله ما ذكره فان التزموا تعلقها
في العدم اذا لم ينقض مرادها الذي هو الحالتان الصفة للمريد ونحو ذلك من المحال كما تقدم ويدل على انه وان تعلقها الذي لم تنقض مرادها
ان الارادة قد يتقضى مرادها ولا يزول تعلقها كان يريد احدنا قدوم زيد ثم يعدم مع عدم علمه بعد قدومه فان الارادة تبقى متعلقة بعد قدومه
مع تقضي مرادها وهو القدوم ذكره اصحابنا وفيه نظر لان ذلك ليس بتعلق حقيقي على اصلهم قوله والثاني والثالث باطلان يعني وهو
ان يكون زوال تعلقها لخروجها عن الصفة المقتضاة او لخروجها عن ان يوجب الصفة للمريد وفي هذا تصريح بان الحالتين الصفة للمريد
ليس من تعلقاتها والا كان بعد به وما لم يكن ان يكون زوال تعلقها لزوال تعلقها قوله لا لخروجها عن الايجاب لزم لان تعلقها فليس التعليل بان
تعلل بالبعض اولى من العكس بان يقال انما خرجت عن ايجاب الصفة للمريد فهذا انه ليس بان يعلل به زوال تعلقها اولى من ان يعلل به زوال
تعلقها لانهما حكمان صادران عن صفتها المقتضاة لها فلا يكون احدهما بان يكون اصلا للاخر والاخر فرعا له اولى من العكس وان كان قد قيل
بل زوال تعلقها لخروجها عن ايجاب الصفة اولى لان التعلق حكم لكون المريد مريدا وكون المريد مريدا فرع على ايجاب الارادة وزوال التعلق
فرع لزوال الصفة وزوال الصفة فرع لزوال الايجاب واذا كان كذلك فالفرع احق واولى بان يكون معللا بالاصل ذكره بعضهم لكنه اجاب
عنه بان كلامنا في تعلق الصفة وكلامنا في تعلق الارادة فان التعلق كانه ثبت للصفة فهو ثابت للارادة بل هو حقيقة ان استويه
وغيره بعلق الصفات المعنوية يتبعا التعلق المعاني الموجبة لها واذا كان كذلك فتعلق الارادة والحالتين فرعان عنها على سواء وليس لاحدهما على
الاخر مزية التبع واما خروجها عن الصفة المقتضاة فهو اولى بان يعلل به في زوال التعلق من العكس لان التعلق حكم صادر عنها
منذ والد فرع على ذلك والما والكلام في تبعية الموجب للموجب ثبوتا وانتفا ولهذا فلو قدرنا ثبوت صفة الارادة المقتضاة مع عدمها لم
يكن بد من القول بثبوت تعلقها مع عدمها اذا ثبت هذا فالاولى ان يعلل زوال تعلقها لعدمها بواسطة خروجها عن الصفة المقتضاة لاجل العدم
وقد اشار اليه السيد الامام ويذلك يحصل الغرض في البدلالة وهو ان القدم يحيل التعلق وان كانت احالته له بواسطة زوال الصفة

86

وعن الصفة المقتضاة قوله وان ذلك مانع لعدمها اى هو وجها عن اتصاف الصفة للمريد وعن الصفة المقتضاة عنده فلا فرق في الاستدلال بين الوجهين

واذا تمهدت هذه القاعدة علمت ان الصانع لو كان معدوما لجاز عليه ذلك لزم زوال تعلقه لان كل مشتركين اشتركا في علة حكم والواجب ان يشتركا في ذلك الحكم وهنا اصل وفرع وعلة وحكم فالعلة العدم بواسطة كامر والحكم زوال التعلق والاصل المقتضى

علة الارادة والمقتضى القديم لو فلو شاركها في العلة لشاركها في الحكم قوله دليل قد ثبت في صفات الاجناس المقتضاة الى اخره هذا

دليل ذكره بعض مشايخ المعتزلة وحرره في هذه النسخة الحسن الرصاص رحمه الله وتلقب بالقطقطا لكونه كثير ما يكرر لفظه فقط

واصحابنا يطولون فيه وبفرعونه وقد اختصره المصنف اختصارا حسنا واعلم ان هذا الدليل مبني على سبعة اصول الاول ان للاجناس

صفات مقتضاة ثابتة لها وقد تقدم تقريره في فصل الصفات الثاني ان الصفات ثابتة على الوجود وقد تقدم ايضا ما يدل عليه ويوضحه ان التحيز والتفقه

في الوجود ومخالفه في صفات اجناسها فبعضها ثبت له التحيز وبعضها الهيئة الى غير ذلك الثالث انها مشروطة بالوجود ويدل عليه انها لو لم

تكن مشروطة به لوجب ثبوتها في حالة العدم والحصول مقتضيا لها وهي الصفات الذاتية ولو ثبتت حالة العدم لزم ثبوت احكامها معها اذ

ليست مشروطة بشرط فيقال انه غير ثابت حالة العدم ولو ثبتت احكامها في حالة العدم للزم صحة ان يدرك الجوهر المعدوم ويحسن وان

يحمل الاعراض ويشغل الجهة ومعلوم خلافه ولو كان يلزم ان يصح ادراك اللون المعدوم وان يضاد مضاده في تلك الحال ونحو ذلك

من المحالات كلزوم تعلق المعدوم مات والحاصلها الرابع انها انما كانت مشروطة بالوجود لكونها صفات مقتضاة وقد استدل عليه المصنف

بما فيه مقنع الخامس ان القديم لو قد شارك الاجناس في ثبوت صفات مقتضاة له وذلك ثابت ببيان ان كونه قادرا وعالما وحيا صفات

مقتضاة له وجب ان يشاركها في الوجود شرطا في ثبوتها له ويدل عليه ان من حق كل مشتركين اشتركا في علة امر من الامور ان يشتركا

في ذلك الحكم والاعادة على التعليل لو لم يكن بالنقض وههنا اصل وفرع وعلة وحكم ويدل عليه ايضا ما ذكروه من انه لو لم يشترط في حقه

للزم خروج الشرط عن كونه شرطا ويرد على هذا الدليل سؤال الفقيه يريد انه اذا كان الوجود عندكم صفة مقتضاة لزمكم على قود قولكم

هذا ان يكون مشروطا بالوجود لحصول الوجه الذي ذكرتموه فيه والا فما الفرق بين الموضعين ويمكن الجواب بان ذلك انما يشترط في حق

المقتضاة ما لم يكن هو نفس الوجود ولا يقال هذا احتراز لمجرد دفع الالزام لانا اخرجنا الوجود عن هذا الشرط الدليل العقلي ذكره مانع

منع من اشتراطه فيه وهو انا لو جعلنا الوجود شرطا في الوجود في حقه تعالى لانه صفة مقتضاة ادى الى التسلسل اذ الوجود هذا

الذي هو شرط لا يصح الا ان يكون مقتضى ايضا ولم يحصل مثل هذا المانع في غير الوجود من الصفات المقتضاة فيبقى على ما دل عليه الدليل ولم

يخرج عن هذا الحكم وفي ذلك كله نظر ومن هذا الوجه وغيره بالغ بعض اصحابنا في تضعيف هذا الدليل وتعجب ممن استدل به ونفى افادته

للعلم فضلا عن العلم وذكر ان الخصم لو استدل به على عكس ما استدل به الاصحاب لكان اولى فيقول صفاته تعالى مقتضاة عن الذاتية فلا يكون

الوجود شرطا فيها كوجود الباري عندكم وقد نقل عن بعض المحققين ان الحجة في هذه المسألة الى الدليل السمعي وهو انا نعلم كون الباري تعالى

موجودا نفس وروده الدين وبنا على ان هذه المسألة مما يصح الاستدلال بالسمع عليه لعدم توقف دلالة الحكمة عليها وهو لا يستغني عن تأمل

قوله واما البطلان في الثاني فهو انه تعالى او الوجوده الى آخره اعلم اولا انه لا خلاف بين المسلمين وجميع المثبتين للمؤثر في العالم في انه تعالى

قديم ولا قائل بخلاف ذلك فيما نعلم ولكن يلزم الفلاسفة والباطنية انه تعالى غير قديم لان الوجه الذي لاجله منعوا من اثبات ما يعدم من الصفات

له تعالى قائم في هذه المسألة وفيه نظر فمقالتهم صريحة بان اصل العالم الذي هو العلة عندهم يوصف بانه قديم قوله او ينتهي الى محدث

قديم وهو المطلوب فيه سؤال وهو ان يقال اكثر ما في هذا الدليل انه لا يفتقر الا ينتهي الى قديم واجب الوجود والا ادى الى ما لا يتناهى من المحدثين

محدثي المحدثين ولكن ما الدليل ان صانع العالم الذي اثبتم له تلك الصفات بعض هؤلاء المحدثين المتوسطين اولا وانما ذكر من المحدثين

كما هو مقتضى سياق الكلام فلا يثبت ان الاله المستحق للعبادة واجب الوجود والجواب ان هذا المحدث الذي قدرتموه صانعا للعالم

لا يخلو اما ان يكون من قبيل الاجسام او الاعراض اذ المحدثات لا تنفك عن هذين القسمين وسيأتي تحقيق ان الجسم والعرض لا يصح منهما

فعل الاجسام ونحوها واذا بطل ذلك فلا بد ان يكون صانع العالم قادرا لذاته عالما لذاته وفي ذلك نفي ان يكون محدثا ووجوب ان يكون

قديما وكل ما في المحدثين وتسلسلهم انما هو على جهة الفرض والتقدير وبيان انه لا بد من قديم وهذا الجواب وان كان فيه استعانة ببعض ما يتضح

ويساوي تقديره بما سيأتي ... اذا ... مقتضاة

ان يكون دليله مستقلا حسن صحيح قوله لانه حينئذ يكون قادرا بقدرة يحدثها يعني لحصوله قادرا بعد ان لم يكن ومن كانت هذه حاله
فهو قادر بقدرة ومحدثات الجسم لا يفعل الجسم يعني مع انه قد ثبت انه تعالى فاعل هذه الاجسام وقد استدل في هذه المسألة بانه لا بد انه
قادر عالم بما قدمنا وانه تعالى قادر عالم في الازل لما سنذكره في فصل الكيفية ان شاء الله تعالى وقد دللنا على ان القادر العالم لا يصح ان يكون معدوما
فيجب كونه تعالى موجودا في الازل وفي ذلك قدمه **فائدة** لا خلاف بين المسلمين في جواز ان يوصف تعالى بانه قديم ولكن وقع الخلاف في هل
يصح وصف غيره به لكلام لا فقال ابو هاشم يصح اطلاقه على كل ما تقدم على غيره اذ معنى القدم المتقدم على غيره في الوجود كما يقال بنا
قديم وزيد قديم ونحو ذلك ولهذا قال تعالى حتى عاد كالعرجون القديم وقال ابو علي لا يصح ان يوصف غيره تعالى به لكن لان القدم هو للوجود
في الازل وليس كذلك غيره تعالى فكيف يوصف غيره بالقدم وحمل قوله تعالى كالعرجون القديم من قبيل التوسع والمجاز وقال قاضي القضاة
قول ابي هاشم هو الاصح في اللغة فان القدم لغة ما تقدم على غيره وما تقادم وجوده فيجوز وصف غيره تعالى بذلك الوصف وقول ابي علي هو الاصح
في عرف المتكلمين فان القدم عندهم هو للوجود فيما لم يزل ولهذا نسبوا الى ابي هاشم عند اطلاقه هذا المعنى و[illegible] على كلام القاضي انه يصح
اطلاق هذا الوصف على غيره تعالى مطلقا الا بين المتكلمين فيمنع قرينة تدفع ايهام الخطا وهو الوجود في الازل وتسند الى المقصود من ذلك

فصل في انه تعالى باق وانه لا ضد له اعلم اولا ان الباقي هو ما استمر وجوده وقتين فصاعدا تحقيقا او تقديرا فقولنا ما استمر وجوده وقتين
احتراز مما لم يوجد الا في وقت واحد او في وقتين تخللهما عدم وقولنا او تقديرا ليدخل القديم تعالى قبل وجود العالم فانه حينئذ باق ولا وقت
هناك لكن ما يقدر بالاوقات قالوا والوقت هو الحادث او ما يجري مجراه المتعلق به حادث او ما يجري مجراه وفي الاغلب انما يستعمل في حركة
الفلك وقد ذهب ابو علي الى ان الباقي ما كان موجودا لا بحدوث بقية الحدوث فجعله حقيقة فيه تعالى مجازا في غيره واعترض باطلاق اهل اللغة
لفظة الباقي على الجوهر واللون ونحوهما فلو كان حقيقة فيما ذكره لم يصح ذلك ذكره في العمدة فان قيل فما حقيقة الدائم قلنا يستعمل مطلقا
فيما استمر له في الوجود اكثر من وقتين هكذا قيل وقال ابن الامير في نهايته هو ما طال زمانه وهو واضح واما في حقه تعالى فاذا وصفناه بانه دائم
فالمراد انه لا ابتداء لوجوده قوله ولا يستقل علينا في التحيز وكونه كائنا معنى فقال البشر من علم ذاتا متحيزة علمها كائنة ومن علمها كائنة
علمها متحيزة فيلزمكم ان يكون الكائنية والتحيز صفة واحدة وتقرير الجواب انه ما من كائنة معينة في جهة معينة حركة كانت او سكونا او
اجتماعا او افتراقا الا ويعقل التحيز من دونها بل يعقل في الجملة دون ان تخطر الكائنية بالبال فافترقت الحال قوله لم لكان جنس الفعل
يعني لانه ليس مما يقع على وجه دون وجه فيقال انه يقع على وجه لا يصح حصوله عليه الا في الوقت الثاني قوله فيكون حادثا باقيا لحدوثه
لانه لم يستمر وجوده وقتين فصاعدا وهو لا يخالف في انه اول وقت حادث وبقاؤه لوجود المعنى الذي يوجب بقاءه قوله ولا يستقل علينا
في السكون يعني فيقال هو جنس الفعل فكان يلزم صحة حصوله في اول احوال حدوث الجوهر ومعلوم انه لا يجوز ان يكون حينئذ ساكنا
ولا متحركا بذلك الا في الوقت الثاني لكن يقال ليس السكون جنس الفعل فانه نوع من الاكوان واقع على وجه وهو مصير الجوهر به كائنا
في جهة هو كان فيها الوقت الاول قوله لانا نجوز حصول ما هو من جنسه يعني وهو الكون المطلق لان الصحيح انه من جنس الحركة والسكون
فقد يكون سكونا وقد يقدر حركة وفي ذلك خلاف فقال ابو علي وابو القسم هو جنس غير الحركة والسكون ثم قال ابو علي اخرا هو من جنس
السكون فقط وللكلام في ذلك موضع هو اخص به قوله الا ان نسميه مثله كان الاولى ان يقول الا انا نسميه [illegible] وقتين فصاعدا فانه لا يغير
في كونه سكونا ان نسميه مثله قوله ليتبين استحالة المعنى يعني فاذا كان المعنى لا يستحيل وجوده في ذلك الوقت اذ هو جنس الفعل فكذلك
الصفة لا تستحيل في ذلك الوقت ايضا قوله ويلزم قدم الحوادث يعني ان هذا المعنى وهو الذي يوجد ويتجدد ويتبعها وجودها في اول
اوقات وجودها حاصل في الازل ويصح حصوله في الازل لانه من حصول موجبه قوله فيتسلسل الى ما لا يتناهى فان قيل فقد قال بقاله عباد وقال بان الحوادث
معنى ثم ما هو تجدد التسلسل فالتزمه وقال في كل محدث ان يحدث لمعنى وذلك المعنى يحدث لمعنى الى ما لا نهاية له لكن كلامه واضح
البطلان فانه لا يسكت استحالة وجود ما لا نهاية له لان كل ما دخل في الوجود فقد حصره وانتهى عليه قوله فان قال ان البقاء يحتاج الى استمرار
الوجود يعني فلا يلزم وجوده حالة الحدوث فيقال هذا غير ملائم لما يتصل به لانه كلام في الالزام ان يحصل الحدوث حال البقاء الا ان يحصل البقاء
حال الحدوث وجوابه انه راجع الى اول الكلام واصل المسألة وهو انكار ان يكون الباقي باقيا بمعنى والالزام ان يصح حصوله حال حدوث

الجوهر فيكون حادثا باقيا كان ما قلناه من الاستدلال راجع الى ذلك قوله وقد التزمه الاشعرى التزم الا شى من الاعراض باق وقال
انها كلها غير باقيه وهو مذهب الكعبى ايضا فالتزم لما استوا النقيضا معنى مع ان المعنى لا يحتمل بالمعنى لم يحد وانداس القول بعدم بقا
الاعراض قوله به نعلم بقا اللون يعنى وهو انه لا ينتفى الا بضد او ما يجرى مجراه فان هذا هو الذى به نعلم بقا الماهيات في الاعراض اذ
لو لم يكن باقيا لاستحق في الوقت الثانى ان يحصل ضد اما لا او لا كلام في ان هذا الدليل ثابت في الالوان وكثير من ساير الاعراض كسخونه في حق الجسم قوله
فان قال يحتمل محله اى يحتمل البقا الذى يوجب للشى كونه باقيا يحل ذلك المعنى الذى اوجب البقا له قوله بقا جميع ما يحل ذلك المحل
يعنى فكان يجب في البقا الذى يوجب بقا اللون بحلوله في محله ان يوجب بقا الصوت الذى في ذلك المحل والالم ونحو ذلك ويوجه سوال وهو ان
يقال ان المعنى الذى هو البقا وان وجد في محل فيه اعراض كثيره لم يلزم ان يوجب بقاها كلها الا انه انما يوجب ذلك لما يصح عليه منها اذ المعنى
لا يوجب صفه الا لمن قد صحت عليه تلك الصفه واللون يصح كونه باقيا فيوجب له كونه باقيا دون الصوت مثلا والالم فانه لا يصح
عليهما تلك الصفه والجواب انه لا يمكن الاشاره الى مصحح حصل في اللون دون الصوت فاثباته اثبات ما لا طريق اليه فلا يجوز ذلك وتحقق
ابطال كلام الاشعريه وجهان احدهما ان البقا عندهم باق على ما حكى عنهم فيلزمهم التسلسل الثانى ان صفه الوجود الثابته له تعالى واجبه
في الازل والصفه يوجبونها تستغنى عن العله وكذلك فيبطله سائر ما دل على ابطال كلامهم في سائر المعانى قوله ولا يلزمنا في علم الشى حادثا
ان نعلمه باقيا يعنى على قولنا بان بقاه وحدوثه صفه واحده فما يلزم عليه فمن علم الحدوث ان يعلم البقا ومن علم البقا ان يعلم الحدوث
قوله ان العلم بالشى على صفه الى اخره يعنى وقلنا بانه حادث علم بانه على صفه الوجود في اول وقت وعلمنا بانه باق علم بانه على تلك الصفه
في الوقت الثانى وما بعده فاختلف العلمان لذلك **فايده** الذى يجرى عليه تعالى من الاسما لمعنى كونه موجودا وما يتبعه قولنا قديم ولا خلاف
في جواز اطلاقه عليه تعالى وانما الخلاف في جواز اطلاقه في غيره تعالى مما تقدم وباق ويفيد المدح لا يفيده بل لما ينضم اليه كقولنا باق لنفسه
او باق لم يزل ودايم لانه يفيد اما استمرار الوجود اكثر من وقتين واما انه لا يفنى وكل واحد من المعنيين ثابت في حقه تعالى واول ويراد به انه موجود
قبل كل موجود واخر ويراد به انه موجود بعد كل موجود وقيوم والمراد به المبالغه في قايم ومعناه دوام الوجود وقد يفيد انه
قايم بمصالح العباد ولا يطلق عليه قايم لايهامه نقيض القعود ولكنه يجوز مع التفسير كقايم بالقسط وقايم على كل نفس بما كسبت اي يجازي
بالثواب والعقاب ويوصف تعالى بانه سابق واسبق ومتقدم واقدم والمراد انه موجود قبل كل موجود وقد ذهب ابو على الى انه يجوز وصفه تعالى
بانه اول وسابق واسبق ومتقدم واقدم في الازل وقال ابو هاشم لا يجوز وصفه تعالى بشى من ذلك في الازل لايهامه الخطا وهو ان في الازل
موجودا سواه يشاركه تعالى في الوجود في الازل لكنه تعالى اول وسابق واسبق ومتقدم واقدم وذلك الموجود الاخر ليس كذلك مع حصوله
في الازل وذلك مثل كما اذا قلت زيد افضل من عمرو فانه يفيد اشتراكهما في اصل الفضل ولكن اختص زيد بزيادة فيه فان قيل فاذا قيد بما يرفع
الايهام ويقتضى بان المشاركه غير مقصوده هل يصح على مذهب ابى هاشم قيل له اذا لم يرد المشاركه كان اللفظ مجازا لاستعماله في غير
ما وضع له والمجاز لا يجوز اطلاقه عليه تعالى الا باذن كما تقدم وقد اشار ابو هاشم الى ذلك

مسئله

يلزم المكلف في هذه المسئله ان يعلم
انه تعالى كان موجودا فيما لم يزل ويكون موجودا فيما لا يزال ولا يجوز خروجه عن هذه الصفه بحال من الاحوال وانه تعالى باق دايم لا يتخلل وجوده
عدم ولا ينتهى وجوده الى غايه

فصل

وكان انه تعالى باق فهو لا ضد له قوله لان هذه تشمل كل ضدين اى المعاكسه في الصفات الذاتيه
والوجه في ذلك ان المنافاه من احكام الصفه المقتضاه فاذا تعاكست صفتا الذاتين المقتضاتان اوجبت كل واحده منهما منافاه المختص بها
للذات الاخرى المختصه بما نافيها وتعاكس الصفتين المقتضاتين يحصل بتعاكس الصفتين الذاتيتين فصح ما ذكره من لزوم تعاكس الضدين في
الصفتين الذاتيتين على ان كونه تعالى موجودا قادرا عالما صفات مقتضاه والتعاكس فيها اوضح اذ المضاده انما تكون الا مع تعاكسها وبالجمله
فما تقدم في الدعوى الثانيه من الاستدلال على ان العدم مطلقا لا ضد له كاف ههنا اذ قد تقرر انه تعالى قديم قوله وذلك يقدح في كونه واجب
الوجود يعنى مع جواز ان يوجد الضد بدلا منه في الازل اذ لو كان واجب الوجود لم يجز ذلك ومن وجه اخر وهو ان ذلك الضد اذا كان جائز
الوجود لزم ذلك في حقه تعالى لان ما يثبت لاحد الضدين يثبت للاخر ولا يتعاكسان الا في الصفه التى يتنافيان لاجلها فان قيل الصفه التى يتنافيان
لاجلها هى صفه الوجود لانها مقتضاه في حقه تعالى والتعاكس بين الضدين انما يكون في الصفه المقتضاه وقد حصل التعاكس فيها فان البارى تعالى

واجب الوجود وهذا الضد جائز الوجود قلنا التعاكس في الوجود انما يكون مع ثبوت لاحدهما واستغنائه عن الاخر فاما الوجوب والجواز
فهما كيفيتان له لا يقتضيان تعاكسه ويلحق بما تقدم فائدة تتعلق بالصفات المتقدم ذكرها وهي ان العلم بالله تعالى على صفاته المختلفة التي
هي كونه قادرا وعالما وحيا وموجودا ومدركا علوم مختلفة بالاتفاق بين الشيوخ وان كانت صفاته تعالى هذه ثابتة لذاته لا المخصوصة
كانت ثابتة لذاته فهي في حكم المختلفة فلذلك اختلفت العلوم المتعلقة بذاته تعالى عليها كما تختلف العلوم المتعلقة بالذوات المتغايرة وهذا هو
وجه اختلافها عند الجمهور من المشائخ رحمهم الله وذهب الشيخ ابو علي الى ان وجه اختلافها انها تعلقت بمتعلقات الصفات الثابتة له تعالى فالعلم بانه
قادر علم بمقدوراته والعلم بانه عالم علم بمعلوماته فلذلك اختلفت وذهب الشيخ ابو القسم الى ان اختلافها لاختلاف طرق ثبوتها فطريق
العلم بالقادرية صحة الفعل وبالعالمية صحة الاحكام وقد اعترض تعليل ابي هاشم والجمهور بانه يلزم في العلوم بصفاته تعالى النفسية
الا تختلف اذ لا صفات يتعلق العلم بالذات عليها يكون في حكم المختلفة فتختلف العلوم لاجل ذلك واجيب بان صفات النفي صفات بالمعنى الاعم
فهي كالمزايا الثابتة واورد على تعليل ابي علي انه يلزم في العلم بكونه حيا والعلم بكونه موجودا والعلم بالصفات النفسية الا تختلف اذ لا متعلقات
لها مغايرة فتختلف العلوم لتعلقها بتلك المتعلقات وابطل تعليل ابي القسم بان اختلاف طرق العلم لا يكون علة لاختلافها فان العلم
بكون زيد في الدار عن خبر نبي صادق والعلم بانه فيها عن مشاهدة متماثلان مع اختلاف طريقي العلمين فالاولى على هذا تعليل ابي هاشم والجمهور

القول في الصفة الاخص

وانما اخر ذكرها الى هاهنا وان كانت متقدمة في الثبوت الذاتي لان ما تقدم الكلام
عليه من الصفات طريق اليها فهي متاخرة باعتبار الترتيب العلمي وحقيقتها ما ذكره المصنف وان شئت قلت في حدها الصفة الواجبة
لله تعالى التي لا يستحق جنسها ولا نوعها الا هو وان شئت قلت الصفة الواحدة التي لا يستحق جنسها ومثلها الا ذات واحدة والخلاف في ثبوتها
له تعالى على ما ذكره ومحصله ان ابا علي وابا الهذيل وابا الحسين الخياط وتلميذه ابا القسم البلخي ينفونها عنه تعالى وكذلك ابو الحسين وابن الملاحمي
ويسمونها كالامام يحيى لكن بعض طرق نفيهم نفي الصفات واثبتها ابو هاشم وقاضي القضاة والبهشمية وغيرهم من المعتزلة والقسم والهادي
والناصر والمنصور والسيد الامام والسيد الحسني وغيرهم من ائمة الزيدية وشيعتهم اثبتوها له تعالى والظاهر من كلامهم انهم يثبتونها انه لا يجب
العلم بها على كل مكلف وان معرفتها من فروض الاعيان وانما العلم بها من فروض الكفاية حلافا لما يقولونه في سائر الصفات وان
كانوا لا يوجبون العلم بشيء من الصفات على التفصيل وهو انها مزايا زائدة ليست بمجرد الذات ولا معاني ثابتة لها ولا احكاما فليس ذلك عندهم من
فروض الاعيان وانما هو من فروض الكفاية ايضا وانما الواجب المعين هو العلم بها على الجملة وباحكامها الدالة عليها كصحة الفعل وصحة
الاحكام منه تعالى وكذلك غيرها من الاحكام الدالة على الصفات لينتفع المتوصل بها اليها والدليل على ثبوت هذه الصفة له تعالى ما ذكره المصنف
وتحقيق الدليل الاول انه قد ثبت مخالفته تعالى لسائر المحدثات من الاجسام والاعراض وغيرهم بما ثبت تعالى له اذ هو قديم وهي محدثة وهو اما
ان تخالفها لا لامر او لامر وباطل ان تخالفها لا لامر اذ لو كان كذلك لم يكن بان تخالفها اولى من ان يماثلها اذ عدم الامر مع المخالفة
والمماثلة على سواء وايضا فالاشتراك في الذوات التماثل اذ هي مشتركة في كونها معلومة وهذا حكم يشملها فلا حكم باختلافها الا لامر يوجبه
وان كان لامر فلا يخلو اما ان يكون خارجا عن الذات او عائدا اليها باطل ان يثبت المخالفة لامر خارج عنها اذ الامر الخارج ليس الا الفاعل
او العلة والكلام في مخالفتهما لما تخالفانه كالكلام في مخالفته تعالى لما تخالفه ثم ان مخالفته تعالى لما تخالفه ثابتة له تعالى فيما لم يزل وما ثبت في الازل فهو
واجب وما كان بالفاعل او لمعنى فهو جائز واذا كانت مخالفته تعالى لغيره لامر عائد الى ذاته فلا يخلو اما ان يكون لمجرد الذات وهذا بين بطلان ذلك
او لمزية زائدة عليها من صفاته المتفق عليها وصفاته تنقسم الى ما ثبت فيما لم يزل والى ما يتجدد فما يتجدد لا يصح ان يوثر في المخالفة
اذ هي ثابتة في الازل وتقدم الاثر على المؤثر محال واما صفاته تعالى الثابتة في الازل فهي كونه قادرا عالما حيا موجودا ولا يجوز ان تقع المخالفة
بنفس هذه الصفات الاربع ثم على هذا السياق الى اخر ما ذكره المصنف قوله لانا قد شاركناه فيها يعني فكيف تخالفنا بثبوتها له مع انها ثابتة
لنا والاختلاف لا يقع مع الاتفاق في الصفة التي يوثر في الاختلاف بل مع الافتراق فيها قوله ولانه كان يجب ان تختلف الاجسام بحسب الاختلاف
في هذه الصفات او في احدها يعني فيلزم فيما كان منها قادرا عالما حيا موجودا ان يخالف ما ليس كذلك كالمعدومات والجمادات وكذلك
يلزم فيمن كان حيا قادرا ان يخالف الحي الذي ليس بقادر بل كان يلزم ان يختلف كل قادرين لاختصاص كل واحد منهما بقادرية

في حكم المخالفة لغا دربه الاخر فان المخالفة ليست ما حصلا من الصفتين اللتين يقع بهما الاختلاف مطلقا سوا كانا من نوع واحد او لا
ومعلوم ان جميع الجواهر والاجسام الموجودة والمعدومة الا اجسامها والجهاد ذات متماثلة لا تشتركا في الجوهرية قولهم ولا يجوز ان
يقع بكشفها وهو وجودها كما يقوله ابو علي قال الامام يحيى وهذا هو الذي هاشم اولا فاما ما انذ هبان الى ان مخالفة تعالى لنا الوجوب
هذه الصفات له تعالى وعدم وجوبها لنا فقولهم يصح لا اشتراك الذوات في ذلك اي في كونها ذوات وانا ممكان ملزم ان يقع التماثل اذا كان الاختلاف
بمجرد كونها ذوات ولما ادنا الاشتراك فيما يقع ما لافترا وهو الاختلاف يقع التماثل قولهم فلا معنى للخصوصية الذات لها صفة ليست لغيرها
هذا ما منه على مذهبهم رحمهم الله ومذهب الجمهور من المشايخ فانهم ذهبوا الى ان الذوات كلها مشتركة في جنس الذاتية وان الافتراق انما حصل
بالوصف الاخص له تعالى ونحوه في حق غيره مما يوجب التمييز بعد الاشتراك وبعض المتكلمين يقول مع قوله بان الذوات كلها متساوية
ان امتيازها بعض بصفات مخصوصة وامتياز ذاته تعالى بصفات الالهية كوجوب الوجود فيما لم يزل وفيما لا يزال وتمام القادرية
واحاطة العلم ونفوذ المشيئة والكمال المطلق الموجب لاستحقاق كل مدح وثنا والتنزيه من كل نقص وعيب والمفهوم من مذهب
الحسنين ان ذاته تعالى لا تشارك ذات غيره في جنس الذاتية قال الامام يحيى بل زعم ابو الحسين ان كل موجود يخالف لغيره لحقيقة ذاته
وانه لا اشتراك بين الحقائق الا في الاسما والاحكام فاما نفس الحقائق فلا اشتراك فيها قوله وقد علمنا بطلان ما يقوله الى قوله
والباقي هو المطلوب يقال اذا كان كلاهما يحتمل هذا الاحتمال الباقي الذي هو المطلوب الصحيح فلم حكمتم بانه يعلم بطلان ما يقولانه في حقيقة
المخالفة فاما الذي يعلم بطلانه ما ذهبا اليه لا حقيقتهما مع الاحتمال الباقي فلا يعلم فسادها وبطلانها [illegible]
هذا الدليل ان يقال فلم يتوفا لان الذي اثره مخالفة تعالى لنا صفة لم يثبت لنا هي المسماة عندنا بالصفة الاخص قوله هو لا يدرك يعني
واختلاف الذوات يعلم بحسب اختلافها عليه فنعلم اختلاف الجوهر والسواد واختلاف السواد والبياض لاختلافهما على الادراك قوله
وما عداه مشبه به يعني ان يحصل طريقنا الى الخلاف فيها كالافتراق في الصفة الذاتية او في التعلق ونحو ذلك قوله لان غيره تعالى قد
شاركه فيها يقال وما في ذكره من دليل على انه لا يدرك عليها والجواب لعله اراد لو كان تعالى يدرك عليها لا دركنا ما شاركه فيها عليها اذ نعلم
ان الله تعالى ذكر القادرين العالمين منا على هذه الصفات وكذلك الاحيا والموجودون الا ترى ان جوهرا اذا ادرك على التحيز وجب ان يدرك
كل جوهر عليه وكذلك الالوان في ادراكها على الهيئة ونحو ذلك ولعله اراد فاذا كان غيره قد شاركه فيها مع انه لا يجوز ان يثبت
من الصفة التي يدرك عليها الذات لما يخالفها اذ لو ثبت لما يخالفها لادرك عليها وحصل تماثلهما اذا لم يختلفا على الادراك بل ثبت تعالى
لا يدرك عليها قوله وذلك الامر اما مجرد الذات وهو باطل لما تقدم يعني من ان الذوات كلها مشتركة في كونها ذوات وان قيل لم كان يجب ان يحصل لنا
لكونها ذوات ما وجب له تعالى لكونه ذاتا قيل وهو الظهور فسادا يعني من حيث ان الكيفية التي تثبت للصفة لا لاجل الفاعل او العلة
هي الجواز لا الوجوب وايضا فلا يجوز ان يوثر في كيفية لصفة الامر ما يوثر فيها وهي الا يوثر في هذه الصفات ولو اثر فيها لكانت
جائزة وايضا فهي واجبة له تعالى في الازل والفاعل والعلة اما محدثان فلا يأتي بتاثيرها فيما هو ثابت في الازل او قديمان فيبطله
تعالى لا قديم سواه تعالى على ما سنبينه ان شاء الله تعالى قوله واما صفة ذاتية وهو المطلوب يقال لا يحصل تقسيم اخر وهو ان يكون الموثر في
وجوبها صفة مقتضاة والجواب ان المقتضاة يحتاج الى موثر يوثر فيها او في وجوبها وذلك الموثر اما صفة مقتضاة فيتسلسل
او ذاتية فالاقتصار على المحقق المعلوم اولى من المقدر المفروض قوله ولنا على الاطلاق الى اخره اعلم انه احترز بما ذكره
وهو ما لا يصح وذلك انه اذا مضى الوقت الذي يمكن وجوده فيه ولم يوجد فانه لا يمكن وجوده في غيره لانه لا يمكن وجوده اكثر من وقت
كان من مقدورنا او مقدوره تعالى وكذلك فهو احتراز منه وان وجد فانه يعدم في الوقت الثاني ولا يصح وجوده بعد ذلك الوقت
الا الوضع لخروج عن كونه عرضا وقد حصل المقتضي لصفته المقتضاة بعد ذلك الوقت الذي وجد فيه وهي صفة الذاتية واستحال
شرطا اقتضائها لها وهو الوجود وكذلك فهو احتراز عن المستحيل مطلقا والباقي فان ايضا من مقدورات القدر فانها يختص في
امكان الحدوث بوقت فقط فهذه الاشيا المذكورة وان حصل المقتضي فيها واستحال الشرط فلم يستحيل على الاطلاق بخلاف
العدمية لو حصل شرطا في اقتضا الصفات الذاتية المختلفة الثابتة لذات واحدة مخالفة الذات لنفسها فان الغيرية تستحيل ثبوتها

في الذات الواحدة مطلقا فمن المحال ان تكون الذات الواحدة مغايرة لنفسها فاذا استحالت الغيرية على الاطلاق لم تكن شرطا في
اقتضا مقتضٍ حاصل واذا لم تكن شرطا لزم ما ذكره اصحابنا من مخالفة الذات او مماثلتها لنفسها عند ان تحصل المماثلة والمخالفة لها
لخالفها لاجله او ماثلها والثاني فيجب اشتراط اقتضا المقتضي لما يستحيل مطلقا لما ذكره رحمه الله وهو انه كان يلزم الا تعترف
الحال بين المقتضي وغير المقتضي فان مع استحالة شرط الاقتضا لا يمكن العلم بانه مقتضٍ ولو جوزنا ههنا كونه مقتضيا لجوزنا في
صفات كثيرة انها مقتضية وان لم نعلم اقتضاها الشي لتجويزنا ان ذلك لاستحالة شرط اقتضايها لا لانها ليست بمقتضية في نفسها
ولو كان استحالة حق ذات فلم يستحيل في حق ذات اخرى نعني وقد حصل شرط اقتضا الحقيقة لصحة كونه مسببا وتاثيرا في حقنا
لحلول الغيرية فانما مستحيلة في حق كل ذات وفي كل وقت وله والماهيتين حقيقتها نعني فانه تعالى في حقيقة المماثلة ان تسد احد
الذاتين مسد الاخرى وفي المخالفة الا تسد احدى الذاتين مسد الاخرى فقد اعتبر الذاتان في حقيقتهما فكانت الغيرية جزا من الحقيقة

فايدة احتج الامام يحيى لصحة ما اختاره من مذهب الشيخ الحسن بان مخالفته تعالى لخلقه لو كانت بامر زايد والا فذاته مساوية
لساير الذوات في كونها ذاتا لكان اختصاص ذاته بالصفة التي خالف بها غيره لا بد ان يكون لامر وذلك الامر ان كان حاصلا لم يكن اختصاص
القديم بالصفة واجبا لان المعلول تابع للعلة وهو محال لان مخالفته تعالى لغيره واجبة بكل حال وان كان واجبا فذلك الوجوب ان كان
لاجل صفة اخرى تسلسل وان كان لذاته لجعل كانت المخالفة لنفس ذاته من غير حاجة الى صفة وهو المطلوب الثاني وقد علمت ما
يقوله اصحابنا من ان تعليل اختصاص الذات بصفتها الذاتية غير جائز لانه باي شي علل بطل ولا يجوز تعليله اذ لو علل لخرجت
الصفة عن كونها ذاتية فيعود تعليلها على القول بانها ذاتية بالابطال وهو محال ولو وجب تعليل اختصاصه بصفة الذاتية كما ذكره علم
لوجب تعليل اختصاصه بسائر الحقيقة المخالفة لساير الذوات على ما ذكره فيودي الى التعطيل **مسئلة** اعلم ان الصفة الاخص
يقتضي له من غير واسطة اربع صفات وتليه احكام اما الصفات فالاولى منها كونه قادرا وهي يقتضيها بشرط الحياة الباسة كونه
عالما ويقتضيها ايضا بشرط كونه حيا وقال الشيخ الحسن بعض كلامه بل يقتضي هاتين الصفتين بشرط كون المقدور مما يصح وجوده
وكون المعلوم مما يصح كونه معلوما الثالثة كونه حيا ويقتضيها الا بشرط الوجود الرابعة كونه موجودا ويقتضيها بشرط كونه
شيا وقد وقع في كثير من كلام الشيخ الحسن انها يقتضي كونه موجودا لا بشرط ثم ذكر في بعض المواضع انها يقتضي كونه موجودا
من دون صفة اخرى وحكم اخر سوى كونه شيا وليس مراده بذكر انها يقتضيها من دون كونه شيا وذا ان قيل وهذه الشروط
التي جعلت شروطا في اقتضا صفة الاخص لهذه الصفات الاربع ليست شروطا حقيقة لان الشروط هذه الصفات عليها ما يتوقف
لا ثمانين في ماهيته مثا في الازل ولا وجه لذلك فان ما ذكرته اخرجها عن كونها شروطا حقيقية ولو كانت مقارنة الشرط للمشروط مخرجة
عن كونه شرطا للزم في وجود المدرك وصحة الحاسة وارتفاع الموانع اذا قارنت الحياة ان تخرج عن كونها شروطا في المدركية
وليس الشرط الا ما يتوقف عليه المشروط من غير نظر الى ترتيبه ومعلوم ان هذا حال هذه الشروط التي جعلت شروطا في صفاته تعالى فلولم
يكن موجودا لما صح كونه حيا ولو لم يكن حيا لما تاتى كونه قادرا واما الاحكام فاحدها المخالفة فانها يقتضي له تعالى المخالفة لساير الذوات
ويقتضيها بشرط الافتراق فيها ولا يقتضي المماثلة الا بقرينة اذ يستحيل ان يكون له تعالى مثل على ما سياتي وثانيها صحة كونه معلوما
ويقتضيه ايضا بشرط وثالثها كونه تعالى على مثل حكم الواحد منا لكونه ساكن النفس ويقتضيه له بشرط كونه عالما وقد صرح ابن متويه
وهو الجاري على قواعد المتكلمين بان هذا الحكم الذي هو سكون النفس من توابع العلم اذ هو موجب عنه ثم قال الا فهو اسعد على مثل
هذا الحكم الذي يختص به احدنا نعني سكون النفس من توابع العلم اذ هو موجب عنه ثم قال الا فهو ابينه تعالى على مثل هذا الحكم لينفصل
حاله تعالى عن حال المطبوع والمحدث اللازم ان يكون ذاته تعالى بصفة العلم لكونها او جنسه ان العلم يقتضيه لغيره وليس هذا اشتراك اذ انه حل عن
واما الشيخ الحسن فقد ذكر سوى هذا الحكم له في مواضع كثيرة فهذه هي الصفات والاحكام التي يقتضيها الصفة الاخص بلا واسطة فاما صحة
الصفات مثل صحة ان يقدر وصحة ان يعلم وصحة ان يحيى وصحة الوجود فليست يقتضيها عنها على الحقيقة وان اوجبها الا من في
المقتضيات تؤثر في صحة المقتضي ووجوده والا يعدم باسره في الصحة على باسره في الوجود وليس للصحيح هذه صح فتنازلت الصفة

الاخص

الاخص مقتضيه لها بمعنى انها تؤثر في صحتها ووجوبها والا ادى الى التسلسل ولكن هي تجري مجرى المقتضاة اذ هي تابعة لهذه الصفة وواقفة عليها وليس كونه موقوفا على ذات فقد حصل من هذا الوجه في الصحيح معنى المقتضي وفي الصفة الاخص معنى المقتضي فان قيل من اصولكم ان المقتضي الواحد لا يتعدى في الاقتضاء عن المقتضى الواحد الى ما زاد عليه قلتم والا لزم تعديه في الاقتضاء الى ما لا نهاية له واقتضاؤه لما لا نهاية له محال والا لزم اذا قدرنا ثبوت مقتضى اخر من جنس ذلك المقتضي الا يكون له ما يزيد زيادة المقتضيات لان ما لا يتناهى لا يصح دخول الزيادة فيه فجاز من ذلك في الجنس الواحد من المقتضيات والاجناس والنوع الواحد منها والانواع فكذا وجب الا يقتضي الجوهرية تحيزا او حصر الا يقتضي تحيزا وهيئة ونحو ذلك من تسليمكم وتصويركم فاذا صح ذلك لزمكم في صفاته تعالى هذه المقتضاة اما ان تنسبوا لكل واحدة منها مقتضى واحدا فيلزم ثبوت صفات ذاتية مطردة للقديم تعالى ويلزم منه ما الزمتم اياه على من ان يكون تعالى في حكم المماثل لنفسه ان كانت تلك الذاتيات متماثلة او مخالفا لها ان كانت مختلفة لكنها لا تكون الا مختلفة او بعضها مختلفة فيلزم كونه تعالى مخالفا لنفسه او تجعلوا مقتضيها صفة واحدة فيلزمكم اذا تعديت ان تتعدى ولا حاصر فيجب له تعالى من الصفات ما لا نهاية له ويلزم الحاقها له تعالى ما يصح عليه وما يستحيل وما لا نهاية له من الجنس الواحد والاجناس والنوع الواحد والانواع من الصفات المختلفة والمتضادة والمتماثلة اذ لا حاصر معقول وهذا محال قلنا انما وجب ما ذكرتموه من استحالة اقتضاء المقتضي لاكثر من صفة واحدة ولزوم التعدي الى ما لا نهاية له عند التعدي من واحد الى ما زاد عليه حيث يكون ذلك المقتضي يكشف عما يقتضيه بمجرده من دون اعتبار امر اخر كما مثلت في التحيز فاما ما كان كاشفا عن مقتضيه بكيفيته فانه يجوز في مقتضيه ان يقتضي الاجناس والانواع المتعددة ولا يلزم تعديه وهذا حال صفة الذاتية فان الذي جعلنا ها له مقتضية له يكشف عنها بكيفيته وهو وجوب ما دل عليه الفعل بنفسه او بواسطة او بواسطتين ولا يلزم التعدي لحصول الحاصر فيهما فان ههنا حاصرا معقولا وهو انها لا توجب الا ما كشف عنها بكيفيته من الصفات بما دل عليه الفعل بنفسه او بواسطة او بواسطتين دون ما لم يدل عليه والغيرية في اقتضائها ما اقتضت ما ذكرناه لا بالاجناس والانواع فما دلت عليه افعاله تعالى من الصفات وثبت له هذه الكيفية منها لزم اقتضاء الصفة الذاتية له وتعديها اليه وما لم يكن كذلك لم يلزم اقتضاؤها له ولا تعديها في الاقتضاء اليه اذا تقرر ذلك فلم يدل عليه الفعل مع حصول تلك الكيفية من الصفات والاحكام الا ما ذكرناه انفا فثبت اقتضاؤها له ولم يلزم تعديها الى غيره **فائدة** حواص الصفة الذاتية الثابتة له تعالى دون غيره اربع الاولى انه لا يستحق جنسها ومثلها غيره الثانية انها تقتضي صفات اربع على ما تقدم وليس ذلك لغيرها من الصفات الثالثة انه تعالى لو زالت لما دل الا عليها ولا شيء من الصفات الذاتية تشاركها في ذلك لما نرى سائر الذوات المدركة على صفاتها المقتضاة واما وجدنا ذلك في حقه تعالى ان المرئي يرى على احص اوصافه وهي احص اوصافه تعالى واما غيرها من صفاته تعالى فانه لا يختص جنسها ومثلها دون ما خالفه فاما المدركات من المحدثات فان صفاتها المقتضاة هي مختصة بها لا يشاركها في جنسها ومثلها ما خالفها ولو كانت تدرك على صفاتها الذاتية لزم ادراكها حالة العدم وهو محال الرابعة ان الذي تقتضيه من الصفات يكشف عنها بكيفيته لا بمجرده بخلاف سائر الصفات الذاتية فان مقتضاها يكشف عنها بمجردها

فصل قوله والذي يجري عليه تعالى من الاسماء في هذا الباب الى اخره انما خص هذا الباب بهذه الاسماء لانه تكلم في الصفة التي تختص بها الذات ذاتا وشاء هذه الاسماء بهذا الموضع اخص قوله لانه قد جرى بمجرى العلم الى اخره يعني فهو على هذا القول من هذا الباب واما على القول بانه بمعنى الاله وانه ليس بعلم فهو من الاسماء التي بمعنى القادرية قوله وكذلك سبوح قدوس في عدهما من هذا الباب نظر لافادتهما التنزيه فهما من باب اخر قوله الا ايهام الحاصل فيهما اما الغني فانها ميها للجارحة المخصوصة وغير ذلك من المعاني التي لا يجوز في حقه تعالى منها الزوج والذم والحسد والغني بمال او اساس فان يعتي والنافس الغاني والنفيس ايضا قد ذكر بعضهم انه يدفع به الادم من القذر بمال هب له نفسا من دماغ ذكره الجوهري وقد يقول المتكلمون في صفاته تعالى وفي شيء منها يستحقها لنفسه فيعمو بها تمام الذات ولعل ذلك من معاني النفس الا ان الايهام منع من الاطلاق قوله ما من خصوصا من الاعراض يعني بان يكون مائزه في شيء صفة او حكم للعين والاسكة في ذلك الجوهر في حقه تعالى قوله وافق وتام وكامل ونحوه يعني كزائد ووافي وما كان بهذا المعنى **مسئلة** لا انكار للاصحاب يعرضون لما يلزم المكلف معرفته فيها قبل المعرفة والعلم بها يعرض كفاية لا

لان المتقين من المخاوف ما يحصل به اللطفية وهي حاصلة لمعرفة الله وصفاته الاربع واما وجه معرفتنا كفاه ليلا ينقطع نفعها
وهو نوع جهل بالله تعالى ونفي لما يجب له وهو محرم والتحرز عنه واجب فيكون ذلك كما لعلم حل الشبهة في كونه واجبا على الكفاية

فصل قد زعم ضرار بن عمرو ان لله تعالى ماهية لا يعلمها الا هو واعلم ان هذه المسألة من مهمات مسائل الخلاف وحكى بعض اهل المقالات
عن الزيدية والمعتزلة واكثر الخوارج والمرجئة انهم يذهبون الى انه تعالى ليس بذي ماهية لا يعلمها الا هو بل ذاته وماهيته يصح ان
يعلمها غيره كما يعلمها اما بان يخلق الله له علما ضروريا كما في الاخرة او بان ينصب له دليلا كما في الدنيا مع بقاء التكليف وحكى الشيخ
ابو القاسم رحمه الله في المقالات ان الله تعالى لا يعلم من ذاته الا ما يعلمه هو والذي ذهب اليه ضرار بن عمرو وحفص الفرد من علماء المجبرة ان لله تعالى ماهية
يختص بعلمها قالوا ولا يعلم كنه حقيقة ذاته الا هو فاما هو فيعلم نفسه تعالى على تلك الصفة ويراها ايضا عليها ثم اختلفوا في رؤية المؤمنين
له يوم القيامة هل يكون على تلك الصفة التي كان يختص بعلمها ويرى نفسه عليها فذكروا عليها ويعلمونه بكنه حقيقته اولا فمنع بعضهم
من ذلك وتوقف اخرون وهو الذي يقتضيه كلام ابن الخطيب والذي حكاه الامام يحيى في التمهيد ان اكثر المتكلمين من المعتزلة وغيرهم
ذهبوا الى ان حقيقة ذاته تعالى وجميع صفاته معلومة لنا كالعلم بحقيقة ذاته وذهب بعض المتكلمين وبعض الصوفية ومحققوا الاشعرية
كالجويني والغزالي والقاضي منهم الى ان خاصة ذاته غير معلومة لنا قال عليلم ان حقيقة ذاته وكنهها غير معلوم لنا واما ضرار
فانه قصد بالماهية ما نعنيه بخصوصية الذات وحقيقتها وانه لا يعلمها الا هو فهذا جيد وان اراد بالماهية صفة زائدة على حقيقة
ذاته كما يزعمه ابو هاشم فهذا غير سديد لان من قال ان له صفة ما انها معلومة لنا فلا معنى لقوله لا يعلمها الا هو انتهى وقد
علمت بهذا ضعف ما حكاه بعض اصحابنا المتاخرين فان ظاهر حكايته يقتضي بالتسوية بين قول الامام يحيى والى الحسين وقول حفص
وضرار في انهم جميعا يثبتون صفة لا يعلمها الا هو فان الامام يحيى ومن معه لا يثبتون صفة وبهذا يعرف الفرق بين قولهم وقول ضرار
فانه يثبت صفة لا يعلمها الا هو وهو معنى قوله بالماهية وقد ذكر بعض المتاخرين (محمد بن ابراهيم) ان القول بان حقيقة ذاته غير معلومة وانه لا يمكن
العلم بكنهها هو قول امير المؤمنين وسيد الوصيين كما ذكره شارح كلامه عليلم في قوله كرم الله وجهه امتنع منها بها واليها
حاكمها اي امتنع من العقول بمعرفة العقول بعجزها عن ادراكه والاحاطة به واليها حاكمها اي جعلها محكمة في ذلك لانها تشهد له
الحكم المدعي والخصم لا يحكم الا بحسب ما يتضح الحجة ويفتضح جاحدها فلا يرضى لنفسه بدعوى ما يعلم كل عاقل كذبه فيه ثم قال لا
نعلم لعلي عليلم مخالفا في هذا الا ولي التصريح بمذهبه في ذلك وهو مكرم ولا انكر كلامه هذا احد وذكر ابن ابي الحديد ان اعتذر الله انه
قول لم يزل فضلاء العقلاء عليه ولعبد الحميد بن ابي الحديد في التصريح بمذهبه في ذلك وهو عدم احاطة العلم بكنه ذاته نظم مشكور فيه

فيك يا اغلوطة الفكر ، هام عقلي وانقضى عمري ، سافرت فيك العقول فما ، ربحت الا عنا السفر ، رجعت حسرى وما وقفت
لا على عين ولا اثر ، فلحى الله الالى زعموا ، انك المعروف بالنظر ، كذبوا ان الذي زعموا ، خارج عن قوة البشر ، وله ايضا في ذلك
والله ما موسى ولا عيسى المسيح ولا محمد ، عرفوا ولا جبريل وهو الى محل القدس يصعد ، من كنه ذاتك غير انك واحدي الذات
سرمد ، عرفوا اضافات ونفيا والحقيقة ليس توجد ، اشارة بهذا البيت الاخير الى ما ذهب اليه اهل هذه المقالة حيث قالوا
ان المعلوم منه تعالى ليس الا الوجود والصفات السلبية نحو كونه ليس بجسم ولا عرض ولا محتاج والصفات الاضافية نحو قادر
وعالم وحي قالوا والعلم بهذه الامور وان كان مميزا للذات وفاصلا لها عن سائر الذوات فليس علما بكنه تلك الذات وحقيقتها ولابن سينا
قد حارت في نفس كل الورى ، والفكر فيه قد غدا ضائعا ، من جهل الصنعة عجزا فما ، اجدره ان يجهل الصانعا ، واختلف
القائلون بهذه المقالة وهي انا لا نعلم حقيقة ذاته في الدنيا في هل يطرد المنع من ذلك فلا يعلمها في الاخرة كما لا يعلمها في الدنيا او يخص
ذلك بالدنيا فمنهم من اطلق المنع ومنهم من خصه بالدنيا فقط ومنهم من توقف وقد احتج الجمهور من اصحابنا على صحة ما يقولونه وفساد
ما ذهب اليه من خالفهم في ذلك اما ما احتجوا به لصحة ما ذهبوا اليه فوجوه منها الاول انه تعالى قد كلفنا معرفته ووحدانيته وذلك يتوقف
على معرفة حقيقته لان من لا يعلم العالم ولا الحادث مثلا لم يمكنه العلم بان العالم حادث فلو لم يكن لنا طريق الى معرفة حقيقة ذاته
ولم يكن يمكنه عقلا مع وجوبه شرعا لكان ذلك تكليفا لما لا يطاق واعترض بانا انما كلفنا بمعرفة الربوبية والاسماء الحسنى نحو الثاني

ونفي التشبيه ونفي الظلم وكل نقص وهذه كلها نعوت عزيته عن معرفة الماهية وقد ذكر معنى هذا الاعتراض الامام يحيى فانه قال
والجواب عما اورده له بحرف واحد وهو ان العلم الجملي يكفي في العلم بالواحدانية والالهية والعلم بالحقيقة هو امر وراء ذلك الامر
الذي ذكره وهو الوجه الثاني ان الحكم على ذاته بهذه الاحكام الثبوتية والسلبية والحكم على الشيء مسبوق بمعرفة المحكوم عليه وربما
يقولون للخصوم قد حكمتم على خصوصية ذاته بانها غير معلومة والحكم على الشيء بالمغايرة والاشارة متاخر عن تصور حقيقة المحكوم
عليه فاذا الحكم على تلك الحقيقة بكونها غير معلومة يتوقف على كونها معلومة وفيه تمام غرضنا واعترضه الامام يحيى بان التصور
الجملي كاف في الحكم على الشيء بالنفي او الاثبات ولا اشكال انا نعرف حقيقة ذاته جملة واما الخلاف في التفسير والتفصيل الوجه الثالث
ان حقيقة ذاته التي ذهبوا الى انها غير معلومة عبارة عن الذات المقيدة بوجوب الانتفاء وبهذه الصفات السلوب والاضافات وبطلق
الذات معلوم وهذا القيد ايضا معلوم فيجب اذا ان تكون ذاته المخصوصة معلومة لا محالة واعترضه الامام يحيى بانه انما يستقيم لو
قلنا ان ذاته مساوية لسائر الذوات في اصل الذاتية ثم انه خالفها بهذا القيد وهو وجوب هذه الصفات السلبية والاضافية لكنا قد
بينا بطلان ذلك وان مخالفته لسائر الذوات بحقيقة المخصوصة وانه ليس من ماهيته وسائر الماهيات اشتراك اصلا واما ما ذكره
اصحابنا في بطلان قول المخالفين فقد ابطلوا اكلامهم حيث قالوا بانه لا معنى لماهيته الا انه ذات غير ذات الجسم والعرض وهذا قد علمناه
فلم يحصل بان علم من ماهيته غير ما علمناه واستدلوا على بطلان ما قاله ضرار وحفص بما قاله المصنف قوله فهو صحيح يقال كيف
يتاتى ذلك مع انكم تقولون بصحة ما يقوله ابو الحسين من انه ذات مخصوصة يفارق بها سائر الذوات قوله لانه لا يقال في الله
ما هو ولا اي شيء هو يعني فعارك الحل ذلك انه لم يسال بما هو وقد اختلف في جواز اطلاق لفظ الماهية على ذاته تعالى فمنهم من منعه وهو
ظاهر كلام المصنف ومنهم من اجازه ما لم يوهم الحاجة يكشفها كان او غيره قيل وهو الصحيح قوله وليس لهذا الحكم الى آخره يقال بانا نانى
ذلك لو غنى ضرار بتلك الصفة ما علمتم بالصفة الاخص واثبت اقتضا بها واحكامها ما تثبتونه ولكنه تعبير عن هذا ولا يلحظ اليه
مسئلة الذي احتج به المخالفون جميعا الصحة مذهبهم وجوه منها الاول انا اذا اختبرنا انفسنا ورجعنا اليها وجدنا انا لا نعلم
حقيقة شيء من الاشياء مفصلا الا من وجهين احدهما الحس الجامع العلم يدرك بالحواس الخمس وثانيها الوجدان من النفس مثل علمنا
حقيقة الالم واللذة والجوع والعطش واما سائر الاشياء فلا طريق لنا الى معرفتها الا على الوجه الجملي والادراك مستحيل في
حقه تعالى ويستحيل ان نجد من انفسنا معرفة حقيقته فوجب القطع بانا لا نعلمها وهو المقصود الوجه الثاني ان المعلوم لنا منه تعالى
ليس الا الصفات السلبية والاضافية وشيء منها ليس نفس حقيقته بيان ذلك ان الذي عرفناه من الصفات الاضافية هو انه يمكن ان
يوجد الاشياء وان يوجدها وهو معنى القادرية وانه يمكنه ان يوجدها بحكمة وهو معنى العالمية والذي عرفناه من الصفات السلبية
انه غير متحيز ولا حاصل في جهة ولا يحل شيئا ولا حال في شيء ولا موصوف بصفات الاجسام من الشهوة والنفرة والالم واللذة وكلها
اضافات وسلوب فاذا تصفحنا ما علمناه منه تعالى فليس الا هذه الامور وحينئذ نعلم ضرورة ان الاضافات والسلوب لابد لها من ذات مستقلة
بنفسها متقومة بحقيقتها تكون موصوفة بهذه السلوب والاضافات فاذا كنا لا نعلم حقيقة الذات الموصوفة بهذه السلوب
والاضافات ثبت انا لا نعرف حقيقة ذاته ذكر هذين الوجهين الامام يحيى الوجه الثالث انه لا كلام في صحة قولنا الله اعلم بنفسه
ولا يصح ذلك الا وهو يعلم من حقيقته ما لا نعلمه واجيب عن هذا الوجه بان معنى ذلك انه يعلم من تعلق ذاته وبها تفصيلا مقدوراته
ومعلوماته ما لا نعلمه وذلك خارج عما نحن فيه او يكون المراد ان عالميته تعالى واجبة لذاته وفي المسالة جائزة معنوية وان كان المعلوم
واحدا واحتجوا ايضا بقوله تعالى ولا يحيطون به علما وبان موسى عليه السلام اجاب فرعون عن قوله وما رب العالمين بالنعت فقط حيث
قال رب السموات والارض لتعذر الجواب بالماهية وقد قيل في حقيقته المنع قطعا الشيء بعلمها فكيف ما هيئة الجبار في القدم
واما الذي ذكره ضرار في خاصية الاحتجاج لمذهبه فقد اسوقا المصنف واجاب عنه قوله اما ان يكون الطريق اليه الاحساس
قد عدم ثم ذكر كلام الامام يحيى وفيه تصريح بانا لا نعلم الا حقيقة المدرك والموجود من النفس قوله فهو وان علمها من جهته

ضرورة على الجملة يعني فأما التفصيل فلا يعلمه إلا الله وهو أن له مثلاً يكونه مشتهياً حالاً موجبة عن معنى ليس إلا إرادة ولكن عن عرضها
فإن أحدنا وإن وجد نفسه مشتهية فهو لا يجد الشهوة ذات ليست بصفة ولا يجوز ذلك من التفصيل ولا بمعرفة يعلمها ما الدال له
أما كونه مريداً فمن أصول أصحابنا أنا لا نعلم أن الغير مريد في الشاهد إلا بالضرورة أو غالب الظن فأما بالدلالة فلا كما شاهد العقل
الأمر في كونه مشتهياً كذلك فإنا نعلم بالضرورة شهوة الجائع الجوع الشديد للطعام الطيب فأما بالدلالة فلا يمكن إلا أن يكون بخبر
صادق والله أعلم قال الشيخ أحمد أحمد مزية للعلم الضروري على العلم الاستدلالي يعني فإذا كنا نعلمه في الآخرة ضرورة كان لمز
علمنا الضروري به عن علمنا الاستدلالي أن يتعلق بماهيته أو يكون مزية فهل كان لعلم الله الذي هو في حكم الضروري بل أعلى
درجة منه مزية على علمنا به الذي هو استدلالي وجواب المصنف يعني بأن هذا مراده قوله أمر يرجع إلى طريقهم يعني فلما كانت طريق
الضروري من الإدراك والأخبار المتواترة ونحو ذلك وصح من طريق الاستدلالي من النظر وخبر الصادق كان للضروري مزية
على الاستدلالي إلا أن هذا الفرق لا يتأتى فيما كان الله طريق ويلحق بما تقدم

فائدة عظيمة النفع في التوحيد

وهو أنه يليق بكل ذي عقل وافر وحلم راسخ من أهل الدين المتين والمعرفة الحقيقية والنفع عند أن يلقي إليه الشيطان
نعوذ بالله منه الوسوسة ويبعثه على التفكر في ذات الباري جل وعلا ويقول له كيف هذه الذات التي أراك تعبدها وما حقيقتها
وصورتها أن لا يصغي إلى ذلك أذناً ولا يصرف إليه قلباً ولا يشتغل بما يلقيه من ذلك فإن هذا الوسواس أعظم ما يتوصل به الشيطان
إلى إضلال المكلف وكفره وإلحاده وقد روي عنه صلى الله عليه وآله أنه قال إن الشيطان نعوذ بالله منه يأتي إلى أحدكم فيقول هذا الله خلق الخلق فمن
خلق الله فمن وسوس له الشيطان بذلك فليقل آمنت بالله ويتفكر في ملكوته ومصنوعاته وقد كان صلى الله عليه وآله على ما روي كثير التفكر في
الله ووحدانيته وصفاته والنظر في ملكوت السماء الدالة على ذلك وكان صلى الله عليه وآله كثيراً ما يأمر بالنظر فيها والنهي عن النظر في ذاته وقد
فقد روي عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال تفكروا في الخلق ولا تفكروا في الخالق فإنكم لن تقدروا قدره وقد سلك أمير المؤمنين كرم الله وجهه
هذه المحجة في أقواله فإن من كلامه عليه السلام في ذلك من تفكر في خلق الله وحّد ومن تفكر في الله ألحد وقال عليه السلام في خطبة الأشباح وهي
مما ذكره في نهج البلاغة مخاطباً للرجل الذي أتاه فقال له يا أمير المؤمنين صف لنا ربنا لنزداد له حباً وبه معرفة فغضب عليه السلام ونادى الصلاة
جامعة فاجتمع الناس حتى غص المسجد بأهله فصعد المنبر وهو مغضب فحمد الله وصلى على النبي صلى الله عليه وآله وسلم واسترسل في الخطبة إلى أن قال
فانظر أيها السائل فما دلك القرآن عليه من صفته فأتمّ به واستضئ بنور هدايته وما كلفك الشيطان علمه مما ليس عليك في الكتاب فرضه
ولا في سنة النبي صلى الله عليه وآله وأئمة الهدى أثره فكل علمه إلى الله تعالى فإن ذلك منتهى حق الله عليك واعلم أن الراسخين في العلم هم الذين أغناهم عن اقتحام
السدد المضروبة دون الغيوب الإقرار بجملة ما جهلوا تفسيره من الغيب المحجوب فمدح الله اعترافهم بالعجز عن تناول ما لم يحيطوا به
علماً وسمى تركهم التعمق فيما لم يكلفهم البحث عن كنهه رسوخاً فاقتصر على ذلك ولا تقدر عظمة الله على قدر عقلك فتكون من الهالكين هو
القادر الذي إذا ارتمت الأوهام لتدرك كنه منقطع قدرته وحاول الفكر المبرأ من خطر الوسواس أن يقع عليه في عميقات ملكوته
وتولهت القلوب إليه لتجري في كيفية صفاته وغمضت مداخل العقول في حيث لا تبلغه الصفات لتنال علم ذاته ردعها وهي تجوب
مهاوي سدف الغيوب متخلصة إليه سبحانه فرجعت إذ جبهت معترفة بأنه لا ينال بجور الاعتساف كنه معرفته ولا تخطر ببال أولي الرويات
خاطرة من تقدير جلال عزته إلى أن قال عليه السلام فصار كل ما خلق حجة له ودليلاً عليه وإن كان خلقاً صامتاً فحجته بالتدبير ناطقة
ودلالته على المبدع قائمة ومن كلامه عليه السلام أن الله لا من شيء ولا في شيء ولا على شيء ومن كلامه عليه السلام لم تحط به الأوهام بل تجلى لها بها
وبها امتنع عنها وإليها حاكمها والأوهام ههنا العقول وقد تقدم تفسير كلامه هنا ومن كلام الإمام ترجمان الدين نجم آل الرسول
القاسم بن إبراهيم عليه السلام جعل الله في المكلفين شيئين وهما العقل والروح وهما قوام الإنسان لدينه ودنياه ولو دخواها جسمه وهو يعجز
عن صفتهما وماهيتهما فكيف يتعدى جهله إلى عرفان ماهية الخالق الذي ليس كمثله شيء ومن لم يعرف عقله وروحه والملائكة والجن
والنجوم وهذه مدركة له في حكمها فكيف يدري به نفسه المسكنة إلى عرفان القديم قبل كل موجود والآخر بعد كل شيء الذي لا تدركه
الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير وهذا صريح منه عليه السلام بعدم إمكان الوصول إلى معرفة الحقيقة وكنه الذات وعن بعض الفلاسفة

انه قال

اسماء الله او حده ولا اخذه واومن به ولا اكيفه وما خطر على قلبي فهو بخلافه وحكي عن الامام الشافعي انه قال من انتهض
لطلب مدبره فانتهى الى موجود ينتهي اليه فكره فهو مشبه وان اطمان الى العدم الصرف فهو معطل وان اطمان الى موجود واعترف
بالعجز عن ادراكه فهو مصدق فيك وهو معنى قول امير المؤمنين عليه السلام العجز عن درك الادراك ادراك والبحث عن كنه الذات
اشراك فهذه الفائدة منطوية على كلام سيد البشر وكلام وصيه الصديق الاكبر وامام الموحدين والعدل وكلام غيرهما من ائمة
الاسلام جديرة بكل عاقل الاعتماد عليها والرجوع في هذا الشان اليها فنسال الله ان يمدنا بالتوفيق وان يهدينا الى سوا الطريق

القول في كيفية استحقاقه تعالى لهذه الصفات التي هي القادرية والعالمية والحيية والوجود

وما اقتضت الذات والمدركية فقد مضى ما فيه كفاية في بيان كيفية استحقاقه تعالى لها واعلم ان هذا الفصل لا يكمل التوحيد ويتم المعرفة الا به
فانه منطوي على نفي المعاني القديمة والاستدلال على بطلانها وبيان انه يستحق هذه الصفات لذاته وبذلك يثبت انه لا يجوز خروجه عنها
وانه قادر على جميع اجناس المقدورات عالم جميع اعيان المعلومات وبذلك يثبت عدله وحكمته وتنزهه عن القبائح لعلمه بقبحها واستغنائه
عنها فظهر بذلك عظم الحاجة الى هذا الفصل وسمي بفصل الكيفية لانه كلام في كيفية استحقاقه تعالى لهذه الصفات مطابقة بالاسم للمعنى
ووجه اتصاله لما تقدم من الصفات ظاهر اذ هو كلام في كيفية استحقاقها فهو كالجزء منها وتتمة ثم القلم بها قوله اتفق اهل العدل
على انه يستحقها لذاته او لما هو عليه في ذاته يعني فالاول كلام ابي علي ومن قبله من اهل العدل ومن تبعه ممن بعده منهم والثاني قول ابي
هاشم وجمهور المتاخرين وابو علي واصحابه يقولون انه لو لم يستحقها لذاته لاستحقها لما هو عليه في ذاته كما يقوله ابو هاشم دون ما يقوله
اهل الجبر وابو هاشم واصحابه يقولون انه لو لم يستحقها لما هو عليه في ذاته لاستحقها لذاته وهم جميعا متفقون على انها لا تحتاج في ثبوتها
الى موثر اذ لا يجعلونها مستحقة بالفاعل ولا للمعنى ولا للنسبة وابو هاشم واصحابه وان قالوا انها مقتضاة فالمقتضي غير موثر على
التحقيق فان قيل كيف قال المصنف اتفق اهل العدل على انه يستحقها لذاته او لما هو عليه في ذاته وابو الحسين واصحابه النافون للاحوال
عدد اخليين في ذلك وهم من اعيان اهل العدل قلنا بل هم من القائلين بانه يستحقها لذاته وان جعلوها تعلقات لا صفات فانهم يصفون التعلق
الحاصل له تعالى بكونه قادرا وعالما الى ذاته من غير واسطة فهم يقولون ان القديم قادر وعالم لذاته وحقيقته المخصوصة توجب هذا التعلق
من غير واسطة امر زائد حكاه الامام يحيى قال ويمكن ان يكون هذا قول المتقدمين من المعتزلة فانهم ما اطلقوا القول بانه يستحقها لذاته
ولم يخوضوا خوض المتاخرين فيجب حمل قولهم على ذلك قوله وقالت الصفاتية يعني سليمان بن جرير الامامي واصحابه قوله وقال ابن كلاب
ازلية اعلم انه لا فرق بين قوله وبين قول الاشعري لان الازلي هو القديم الا ان ابن كلاب لم يتجاسر على اطلاق القول بقدمها للاجماع على
انه لا قديم مع الله تعالى وتجاسر الاشعري على ذلك لوقاحته قوله وقال الاشعري قديمة اي المعاني التي يستحق الباري كونه قادرا عالما حيا
لاجلها قديمة وقد ذكر ابن الملاحمي في معتمده انهم يقولون كذلك في كونه مريدا كارها سميعا بصيرا مدركا وانهم يصرحون بانه يستحق هذه
المعاني لصفات حقيقة المعاني قديمة قال الامام يحيى واما الاشعرية فاتفقوا على اثبات المعاني القديمة ثم اختلفوا في اثبات الاحوال فمنهم
يقولون العلم هو نفس العالمية والقدرة هي نفس القادرية ثم هذه الصفة عندهم معلومة ثبتها موجودة في ذاتها وهو مذهب الاشعري
وابن كلاب وهو قول المتاخرين من محققيهم واما مثبتوا الاحوال منهم فعندهم ان القادرية والعالمية والحيية صفات مضافة الى المعاني زائدة
كما هو موصوف بهذه الصفات فهو موصوف بالمعاني وهو مذهب القاضي منهم وهو قول الكرامية قوله لم يصح المنع من وصفها علم ولان
مرادهم بانها لا توصف انه لا يعبر عنها بعبارة تكون وصفا لها وهو لا يستقيم مع اثباتهم لها معاني قوله شبههم انها لا تقوم بنفسها اي كما
يستقل الوجود بها من دون ان تستند الى ذات وتستند اليها وتكون معربة في الثبوت عليها قوله ونحو ذلك يعني من وصفكم لها كقولكم انها لا توصف
وانها لا تقوم بنفسها قوله فان وصفها لا يقتضي قيام معنى بها يعني كوصفنا لها بانها موجودة او معدومة او محدثة او باقية او غير باقية ونحو
ذلك مما نصفها به قوله وكذلك وصفكم للباري تعالى يعني فانه لا يقتضي وصفه باي هذه الاوصاف قيام معنى به قوله ونحو ذلك يعني كبري ومعيد
وموجود وما جرى هذا المجرى قوله ولنعد الى ابطال قول الجميع يعني جميع اهل الجبر من الكلابية والاشعرية والصفاتية والكرامية قوله
لا المدبر اليها يعني واذا لم يكن اليها طلة ولم تحتاج بها حال تحتاج فيها اذا كان لا يمكن الا ان تكون الباطلة وهذا حال هذه المعاني وهذا بناء على ما

بلغ

يقدم وفيه من الاعتراض ما قد عرفت ومن لطفها من قال لا يوجب عدم الطريق الى الشي نفيه الا في بلية مواضع احدها عدم المعلول
فانه يدل على الا علة الثاني عدم ظهور المعجز على مدعي النبوة فانه يدل على بطلان نبوته الثالث اذا كانت الذات لا يصح خلوها
عن صفتين ضدين على البدل فان خلو الذات عن احداهما طريق الى ثبوت الثانية وهذا المثال الثالث ليس من هذا الباب وانما ذكرها هنا
ليس يشديده ولان وجود المعاني في الحال هذه كعدمها يعني مع كون الصفات واجبة لان الصفة الواجبة هي التي يستحيل خلافها عند
امكانها ومع كونها كذلك لا حاجة بها الى المعنى فسويها مع وجوده وعدمه على سوا وقوله امر منفصل يعني عن الذات فاغار عليه
واحترز بقوله منفصل عن المقتضي لان الصفة الواجبة يصح تعليلها به الا انه غير منفصل عن الذات بل هو صفة ثابتة لها قوله
وكذلك صفات المعاني يعني الذاتية والمقتضاة قوله وسائر صفات الاجناس انما ادخل الجواهر في ذلك فان صفاتها الذاتية والمقتضاة
كصفات المعاني في انها تستغني عن المعنى قوله واذا كانت صفات الباري واجبة يعني القادرية والعالمية والحية قوله استغنت عن المعاني
كالوجود وكصفات الاجناس يعني وجود الباري وصفات الاجناس الذاتية والمقتضاة وقد اورد الشيخ ابو الحسين على هذا الدليل
المتقدم اعتراضين احدهما انا نقول لكم صفات الباري واجبة هل تريدون ان مجرد ذاته كاف في ثبوتها وانها لا تفتقر الى غيره
فهذا محل النزاع ومسئلة الخلاف وكيف تجعلون نفس مذهبكم دليلا او تريدون انها ثابتة له ولست بصفة للذات توجب استغناها
عن علة والجواب انا لا نعني بالوجوب احد الوجهين اللذين ذكرت ولكن نعني بالوجوب ثبوتها له في الازل واستحالة انفكاكه عنها
والخصم يسلم ذلك والثاني ان قياسكم على صفات المعاني والاجناس بناء على ثبوت المعاني وثبوت صفات الاجناس وهو غير مسلم وان سلمناه
فان استغنا صفات الاجناس عن العلة لكون الذات كافية في ثبوتها ولم يثبت لكم ان ذاته تعالى كافية في ثبوت صفاته فان ذلك لا يثبت الا
بعد ابطال ان يستحقها لمعنى والجواب انه قد تقرر ثبوت المعاني وصفات الاجناس بما تقدم واما قوله ان صفات الاجناس استغنت عن العلة
لكون الذات كافية في ثبوتها فهذا ان قيل هو كما لو كانت الذات كافية في ثبوتها فان ذلك انما هو لوجوبها فاذا كانت صفات الباري تعالى واجبة كانت
ذاته ايضا كافية في ثبوتها له واما قوله ولم يثبت لكم ان ذات الباري كافية في ثبوت صفاته فنقول فيه لم يستدل بانها كافية على انه لا
يستحقها للمعاني ولو كان كذلك لزمنا الدور كما ذكره لكن استدللنا بما استحالة الانفكاك عنها وحصولها في الازل على الاستغنا والعلة
الحاجة منفية عنها وعن صفات الاجناس بما ذكرناه من استحالة خلافها عند امكانها والخصم لا ينازع في ذلك قوله فاسم الله احق بالاحتاج
الى معنى يعني ان ذلك يقدح فيما قد تقرر من استغنائه تعالى عن غيره ولانه يودي الى النقصان وعدم الكمال اذ الحاجة من صفات النقص وهي
مستحيلة عليه تعالى فكان احق بان يستغني عن غيره قوله بل قد وافق فيه اكثر المجبرة من يريد بالمجبرة نفاة الصانع القائلين بالمحدث بكثرة
وعنى باكثرهم من اثبت مؤثرا موجبا كالفلاسفة والباطنية فانهم يدينون بان المؤثر في العالم لا يحتاج في وجوده الى معنى قوله واما
بالتفسير الذي يريدونه في هذه المسئلة الى اخره يعني من الحاق الصفة لا الحلول وبالجملة فيقال لهم ان اردتم بالقيام الحلول فهو كما يستحيل في
حق المعنى يستحيل في حقه تعالى وان اردتم به الحاق الصفة فقط فهو كما لا يستحيل عليه تعالى عندكم لا يستحيل في حق المعنى فاذا اجزتم قيام
المعاني في حقه تعالى مع انه غير متحيز ولا محل فجوزوه في حق المعاني وان كانت غير محال او لا متحيزة فان حالها في استحالة الحلول كالباري
على حالة قوله هذا هو اصل دليل المخالف يعني كما تقدم في ذكر ما استدل به الرازي على حدوث العالم فاذا كان دليلا على حدوثه كان دليلا
على حدوث المعاني القائمة في حقها قوله وذلك الغير ليس يوثر فيها عندهم يعني انه تعالى فانهم لا يثبتون له تاثيرا فيها الا بان يجوز ولا باثر
احتيار وكذلك لا يثبت تعلقه من المحدثين فيها تاثير قوله وايضا فهي لم يثبت باختياره تعالى عندهم يعني فكيف يكون موثرا فيها الشي بالاختيار له فان هذا
مما لم يتصور وكيف يكون ما هو واجب الوجود من غيره ممكن الوجود من ذاته ليس بغير لما هو واجب الوجود من ذاته فقط قوله اشباه في
ذلك مشابهة القائلين بالعقول والافلاك يعني من حيث انه جعلها واجبة الوجود من ذاته فقط جهته تعالى كما ان اهل العقول جعلوا العقل
الاول واجب الوجود من جهته تعالى ومن حيث انه استدار قدمه معه تعالى كاثباتهم للعقول القديمة عندهم معه تعالى فهذا وجه الشبه بين قوله
وقولهم قوله طريقة اخرى في وضع الاجماع وقامت الدلالة على ان الله تعالى ليس يحتاج فيه سوال وهو ان يقال الاستدلال بالسمع على
انه ليس بمحتاج لا يصح لتوقف صحته على عدم الحاجة فان الذي قامت الدلالة عليه انه ليس بمحتاج لمعنى الا شفاعة والنظر فاما هذا

المعنى

المعنى الذي ذكرته الحيوة فلا والجواب اما الاستدلال بالاجماع هاهنا فهو صحيح لانه انما يتوقف صحة السمع على نفي الحاجة
لمعنى الاستماع والاستقصاء ولو قدرنا عدم صحة الاستدلال به فالاحتجاج به هاهنا من باب الاستظهار على الخصم بما لا
يمكن كونه دليلا واما قوله ان الذي قامت عليه الدلالة الى اخره فيقال كما قامت على نفي الحاجة بذلك المعنى فقد قامت على نفيها
بهذا المعنى فان الدليل قد دل على انه لا يحتاج في وجوده الى غيره والا ادى الى التسلسل قوله لو استغنت عن الله تعالى ولم يوجد
اضدادها لكان في ذلك عدمه تعالى كيف اتفقتم على هذا وانما يتصور على قول من يجعله تعالى موجودا لمعنى هو الوجود فاما من جعله
موجودا لذاته او جعل وجوده نفس ذاته منهم فلا يتصور ان يكون من مذهبه اثبات عدم العلم والقدرة والحيوة لو قدر موته تعالى عدمه تعالى
والجواب لقائل منهم ان الله تعالى يستحيل انفكاكه عنها وانفكاكها عنه وحصوله موجودا مع نفيها واضدادها وحصولها موجودة
من دونه ومقصودهم ذلك من قولهم لا هي هو ولا هي غيره فسروا الغيرين بانهما كل موجودين يصح وجود احدهما مع عدم الاخر فلولا
انهم يقولون انه لا يصح وجوده تعالى مع عدمها للزمهم ان يكون غيرا لها ويكون مذهبهم في ذلك كمذهب الكعبي في الاجسام وهو انه لا يجوز
انفكاكها عما احتملته او ضده ولا وجودها من دون ذلك فعلى هذا يكون من قولهم انها لو عدمت لدل عدمها على عدمه جل وتعالى عن ذلك والا
بطل القول باستحالة الانفكاك نعم الاستدلال بالاجماع انما يستقيم على بطلان قولهم بالحاجة اليها لا بنفس المعاني قوله لم يثبت ضد ما
عاجزا جاهلا يعني لحصول الموت والعجز والجهل التي هي اضداد للحيوة والقدرة والعلم عندهم وقوله ونحو ذلك لا وجه لزيادته
لان الذي يثبت ويكون ضده النقص في حقه تعالى هو هذه المعاني السلبية فاما صفة الارادة القديمة فلا يحصل لحصوله نقص وليس هذا موضع
الكلام فيه اللهم الا ان يريد اضداد السمع والبصر والادراك على قول من يجعله سميعا بصيرا المعتبر اذا كانوا يقولون بان لهذه المعاني
اضدادا كما يقول البلخي في ادراك الرؤية فانه يحصل له ضد هو العمى قوله الا امتناع من اطلاق العبارة بعينها يقولوا انه لا يقول بانه تعالى
محتاج الى هذه المعاني بل يقول ليس بمحتاج اليها لانهم قد اثبتوا المعاني واثبتوا معنى الحاجة اليها فلا تعويل على العبارات كما قلنا لهم [illegible]
على تسمية افعال العباد اليه ان يكون ظالما تعالى عن ذلك قوله طريقة اخرى يحقق هذه الطريقة انه لا بد لهذه المعاني من صفات لاجلها تخالف
مخالفها وتوجب موجبها وتتعلق بمتعلقها وتضاد ضدها لما قد تقرر من ان المخالفة والايجاب والتعلق والتضاد احكام لا تثبت الا للصفات والا لزم
في كل ذات ان تكون مخالفة لغيرها على الاطلاق وموجبة لحكم من الاحكام ومتعلقة بشيء من المتعلقات ومضادة لشيء من الذوات فاما ان يستحقها اي
المعاني اما ان يستحق صفاتها التي لاجلها خالفت واوجبت وتعلقت وضادت لمعان اخر فيلزم التسلسل لان هذه المعاني التي اوجبت صفات تلك
المعاني لها ايضا حاجة في ثبوتها الى صفات اذ لا فرق او تستحق المعاني الموجبة لصفات الله تعالى على زعمهم هذه الصفات لذاتها لان المعنى فانه تعالى
احق ان يستحق صفاته لذاته اذ نفي الحاجة عنه تعالى واجب لا يجب نفيها عن المعاني وهو تعالى المختص بالكمال في ذاته وصفاته ومن الكمال الا يحتاج
الى غيره فاذا ثبت استحقاقه تعالى لصفاته لذاته فلا حاجة عند ثبوتها له تعالى لذاته الى معان اذ معنى ثبوتها للذات انها تستغني لمجردها في حصولها له الى
لا يحتاج فيها الى غيرها من معنى او غيره ويرد على هذه الطريقة سوال وتقريره انه انما وجب كون صفات المعاني التي لاجلها تخالف وتوجب وتتعلق
وتضاد ذاتية لان الجهات تلك الاحكام المذكورة لا تكون الا الصفات ذاتية على ما قد تقرر لا لما ذكروه من ان في خلاف ذلك لزوم التسلسل لجواز
صفات البارئ تعالى المذكورة فانه لم يحصل فيها من الدلالة ما حصل في صفات المعاني ونحن نسلم ان الذي لاجله خالف مخالفه من الصفات هو ذاتي
فاما القادرية والعالمية ونحوهما فلا وقولكم الله تعالى احق ان يستحق صفاته لذاته غير مسلم الا لو كانت صفاته تعالى من جنس صفاتها فاما
وهي من جنس اخر فلا

فصل

في انه لا يجوز ان يستحقها لمعان قديمة قوله كما يقوله جمهور المجبرة اراد الاشعرية والكلابية والكرامية
قوله وهذا وان كان قد دخل فيما تقدم يعني ان ابطال ان يستحقها لمعان قديمة قد دخل فيما تقدم اذ ما تقدم من الطرق في ابطال ان يستحقها
لمعان مطلقا يتناول ابطالها قديمة او غير قديمة وحالة او غير حالة فقد شمل [illegible] ابطال جميع مذاهب المخالفين قوله لما تختص غيره يعني
وهو ابطال ان يستحقها لمعان محدثة قوله ويقول لو استحقها لمعان قديمة لوجب ان تكون امثالا لله تعالى لمشاركتها له في القدم اعلم
ان الدليل الذي اعتمده اصحابنا في ابطال المعاني القديمة ولهم فيه تحريرات وتفريعات وجملة ما ينبني عليه من الاصول اربعة احدها ان الله تعالى
مخالف لغيره من الذوات وهذا الاصل ظاهر لا نزاع فيه والثاني بيان انه خالفها بكونه قديما ودليله ان المخالفة انما تكون بالافتراق

بالا في الصفة الذاتية والقدم صفة ذاته على مذهب ابي علي واما على مذهب ابي هاشم فهو كاشف عن الصفة الذاتية وليست المخالفة
بالاكثر من الا بشيء احد الذاتين بمشيئة الاخرى فما يرجع الى الصفة الذاتية على التفصيل في صفة القدم وان لم يكن هي المؤثرة في المخالفة
على رأي ابي هاشم فيها يقع الاستدلال على الصفة الاخص وهي كاشفة عنها وهي التي وقع فيها الخلاف فلما كانت بها يقع الاستدلال
على ما يؤثر في الخلاف اقاموا الاثر مقام المؤثر لتلازمهما وبالجملة ان الصفة التي يقع بها الخلاف عند الافتراق فيها هي الصفة التي
بها يقع التماثل عند الاتفاق فيها ودليله السواد فانه لما خالف مخالفه وهو البياض للافتراق في السوادية التي لم يشاركه البياض وماثل
السواد الاخر بما حصل وافقه فيها وانعطف ان الاشتراك في صفة من صفات الذات يوجب الاشتراك في سائر صفات الذات ودليله ما ذكره
المصنف فاذا تقرر بهذا الدليل لزم ما ذكر من انه يكون المعاني بصفته ع وان يكون بصفتها ع لانها قد شاركته فيما يصحح كونه حيا يعني
في الازل والذي يصحح كونه حيا في الازل هو كونه موجودا في الازل لان الوجود شرط في الحيية والشرط مصحح ولعله اراد بما يصحح
كونه حيا الصفة الذاتية الاخص لان القدم مقتضى عنها ودليل عليها فاثبات المعاني يستلزم اشتراكها وهي يصحح الحيية ويوجبها الا انها
مقتضية لها لزوما ولان يشاركه فيما يصححه كونه حيا تعالى لم يجعله اولى وما وجه الاولوية بل لا يجب اذا شاركه فيما يصحح الحية وهو
الوجود مثلا ان يشاركه في الحيية اذ هو مصحح لا موجب فضلا عن ان يجب مشاركتها له فيما يصححه الحيية وان يكون اولى والجواب انه
بني على ان القدم صفة مقتضاة عن الصفة الاخص والصفة الاخص كما تقتضيه فهي تقتضي الحيية وهو شرط فيها واذا كان كذلك فقد
حصل المقتضي والشرط وفي ذلك وجوب كونها حية واذا وجب ذلك وجب ايضا حصول القادرية والعالمية لها ومشاركتها للقديم تعالى في
ذلك لحصول المقتضي وهو الصفة الاخص والشرط وهو الحيية وكان اولى لان كونه حيا اقوى في التصحيح للقادرية والعالمية من الوجود
للحيية وفي هذا تكلف وتعسف ومع ذلك فلا يستقيم لانه بنا على ان القادرية والعالمية والحيية صفات مقتضاة عن الصفة الاخص وهو
نفس المتنازع وقد عدل المصنف الى هذا التحرير ولم يجر على ما ذكره اصحابنا فانهم يقولون فيلزم ان يشاركه في سائر صفاته الذاتية
من القادرية والعالمية والحيية لئلا يرد عليه ذلك لكن لا يسلم له انها اذا شاركته فيما يصحح الحيية شاركته فيها وفيما يصححه هي الا اذا ثبت
كونها وكون الوجود صفات مقتضاة عن الصفة الاخص والمحققون الذي يلزم من هذا الدليل كونه ع مقتضيها فقط فيلزم كونها ع قدرة
وعلما وحياة حوله ولا سيما من حيث كونهما مختلفين يعني لما تقدم من ان الشيء الواحد لا يكون مختلفين غير ضد من **تنبيه** اعلم ان
الامام يحيى ع قد حكى هذه الدلالة التي اوردها البهاشمة على نفي المعاني القديمة من مسالك المتكلمين الفاسدة وضعفها من وجهين الاول منهما
ان المتمسك بهذه الطريقة اما ان يدعي ان المشتركين في امر يجب اشتراكهما في كل الوجوه حتى يكونا مثلين او لا يدعي ذلك فان ادعى ذلك
ظهر فساده فان الضدين اشتركا في ان كل واحد منهما مضاد للاخر ولا يلزم تماثلهما مطلقا واما ان يسلموا انه لا يلزم من اشتراكهما
في بعض الوجوه تماثلهما سقط ما ذكروه بالكلية وثانيهما ان صريح العقل لا يستبعد وجود شيئين لا اول لكل واحد منهما مع ان حقيقة كل
واحد منهما مخالفة للاخرى والجواب عن الاول ظاهر وهو انا لم نوجب في كل مشتركين اشتركا في امر ما كان مثل ع ان يشتركا في سائر
الامور بل اوجبنا من اشتراكهما في صفة ذاتية ان يشتركا في سائر صفات الذات واوضحنا ذلك بالادلة المذكورة وعن الثاني بان الامر
وان كان كما ذكره غير ان المرجع في ذلك الى الادلة وقد قام الدليل على ان اشتراك الذاتين في صفة ذاتية يوجب اشتراكهما في سائر صفات
الذات والا ادى ذلك الى المحال المذكور ولا عبرة بعدم الاستبعاد مع قيام الادلة على المنع وقد اورد عليهم هذه الطريقة التي احتج بها على
البهشمية على وجه اخر فقال لو كان ع يستحق كونه قادرا وعالما ونحوهما لمعان قديمة لكانت متساوية له ع في نفس القدم وهو وصف
كاشف عن حقيقة الذات لانا اذا اردنا ان نميز حقيقته عن غيرها فلا يمكننا الا ان نكون قد ... والاشتراك في الوصف الخاص يقتضي الاشتراك
في نفس الحقيقة لانه لا طريق لنا الى تعقل تلك الحقيقة الا بواسطة ذلك الوصف فلو كان يستحق صفاته لمعان قديمة لزم ان تكون موصوفة
بالصفات المعتبرة في الالهية فيكون كل واحد منها الاها ولا تكون بان تكون صفة اولى من ان تكون موصوفة وهذا محال فبطل القول
بالمعاني القديمة هذا حاصل ما ذكره عليلم في تحرير هذه الطريقة قال عليلم بعد ان حكى ادلة اصحابنا التي يتوصلون بها الى ابطال المعاني هذه
خلاصة ادلتهم على ابطال المعاني واعلم ان اهم ما يعول عليه في ابطال هذه المعاني انه تعالى لو كان له قدرة وعلم وحياة لكانت حقائق

ولكن لما كان الخلاف انما هو في اشتراكهما ... لزم تماثلهما مطلقا ع

هذه

هذه المعاني مخالفة لحقيقة ذاته لاستقلال كل واحد من هذه المعاني بنفسه في المعلومية والثبوت واختلاف المخالفة الغيرية
بحسبه يكون في الوجود قديم غير الله مخالف له في ذاته وحقيقته وبطلانه معلوم باتفاق المسلمين **فصل** في ابطال كل واحد
من هذه المعاني على انفراده قوله وكلامنا في جهة استحقاق الصفة لا فيها اي وكلامنا في الوجه الذي لاجله استحق الصفة لا في الصفة
واما هو فله كلام انها لا تعلم على انفرادها قوله فيؤدي الى التسلسل يعني لو كان هذا العلم الذي صار لاجله عالما بالعلم الاول لا بد ان نعلمه ايضا
بعلم اخر وهلم جرا في كل علم لاجله صار عالما بالعلم الذي قبله قوله ولا يستقل علينا في الصفة يعني فيقال لا بد من ان نعلم كونه تعالى عالما بصفة
هي كونه عالما بانه عالم ونعلم هذه الصفة ايضا بصفة اخرى لما ذكره من ان الصفة لا تعلم على انفرادها فلا بد ان نعلم كل صفة بصفة و[illegible]
لانها انما نعلم على انفرادها الذات نعلم عليها فكان يلزم ان نعلم ذاته على هذه الصفة التي هي العالمية بصفة اخرى ونعلم كون ذاته على
هذه الصفة بصفة اخرى وهلم جرا فلا فرق بين الموضعين اذا عرفت هذا فاعلم ان المشايخ مختلفون في تعدد هذه الصفة للباري واتحادها
فذهب الشيخ ابو عبد الله الى ان له تعالى بكونه عالما صفات كثيرة متعددة بتعدد المعلومات مختلفة لتغاير متعلقاتها غير متناهية لعدم تناهي
المعلومات فيكون الجواب على مذهبه بان نسلم انه تعالى لا بد ان نعلم كونه عالما بهذا الشيء بصفة اخرى ونعلم هذه الصفة بصفة اخرى الى ما لا
يتناهى وذهب جمهور المشايخ الى ان له تعالى بكونه عالما بجميع المعلومات صفة واحدة لها تعلقات كثيرة فهي تتعلق بانه عالم بهذا الشيء وبانه عالم
بانه عالم بهذا الشيء الى ما لا يتناهى من التعلقات وسيأتي بيان ما احتج به لصحة كل واحد من القولين وما يرد على القول بتعدد التعلقات
مع اتحاد الصفة من الاشكال قوله اذ تعلق بمتعلقها على اخص ما يمكن يعني بان يتحد المتعلق والوجه والطريقة والوقت اما بعدم ودليل
ما يماثل القولين اللذين هذه صفتهما قد تقدم ايضا في صدر الكتاب قوله ولا يستقل علينا في صفته تعالى يعني فيقال يلزم ان يكون في حكم المماثلة لصفاتنا
لمشاركتها لها في اخص ما ينبئ عن تماثل الصفات المتعلقة وهو التعلق على اخص ما يمكن لانا نقول ان ذلك لا يقتضي تماثل الصفتين الا اذا كان
جنس المتعلق واحدا وان ذكر من شرط التماثل وجنس المتعلق ههنا غير واحد فان المتعلق في حقه تعالى ذاته والمتعلق في حقنا العلم
واذا كان كذلك فوجه التعلق غير متحد بل مختلف لانه يتعلقه تعالى تعلق العالمين وتعلقنا تعلق العلوم ومعلوم انه لا بد من الاتفاق في وجه
التعلق وانه لا يكفي اتحاد المتعلق ولهذا لو تعلقت الارادة بمتعلق العلم على اخص ما يمكن لم يكن مماثلة له لما اختلف جنس المتعلق ووجه تعلقهما
لان دخول ما لا يتناهى في الوجود محال الوجه في ذلك انما حصل في الوجود والتي عليه صح دخول الزيادة فيه والنقصان وكل ما دخله الزيادة
والنقصان فهو متناه فان قيل اليس الشيخ ابو عبد الله قد قال بثبوت صفات لا تتناهى للباري تعالى وحصولها له قلنا فرق بين الصفة والذات
فانه لا يقال في الصفة انها مما دخل في الوجود وحصل وفيه نظر قوله لان العلوم المتناهية اذا وزع عليها معلومات غير متناهية صار كل
علم منها متعلقا بما لا نهاية له ووزع بمعنى قسم وفرق والتوزيع القسمة والتفريق ذكره الجوهري لا يقال ان الحاق المعلومات الغير المتناهية
بعلوم كثيرة وان كانت متناهية لا يقتضي ما ذكرتموه من تعلق كل علم بما لا نهاية له لان المعلومات وان كانت حقيقتها على الجملة غير متناهية
فلا يلزم ان يكون كل قسم منها ملحق بعلم من العلوم المتناهية غير متناه بل يصير ما ألحق بكل علم متناهيا والا لزم انه لا فرق بين جميعها
وبين قسم من اقسامها مع كونها اقساما كثيرة لانا نقول لو تناهى كل قسم من اقسامها الملحقة بعلوم متناهية لزم ان يكون
مجموعها ايضا متناهيا لان المتناهي اذا ضم الى المتناهي لم يصر غير متناه فمع تسليم عدم تناهي المعلومات بمجموعها يلزم القول بعدم
تناهي كل قسم من الاقسام الملحقة بالعلوم المتناهية اذ لو كان متناهيا لزم تناهيها على الجملة عند ضم بعضها الى بعض ويرد على هذا
الدليل سؤال وهو ان عدم انحصار معلوماته تعالى مبني على انه تعالى غير عالم بعلم ولا بعلوم متناهية بل عالم لذاته وايضا في الاستدلال بذلك
نظر لانه يستدلون على مذهبنا وهو بفرضه على صحة ذلك المذهب والجواب ان كون معلوماته غير متناهية مما يسلمه مخالفونا في هذه
المسألة القائلون بانه تعالى عالم بعلم فكانت الحجة مبنية على تسليمهم الا ان هذا يقتضي ان هذا الدليل غير قاطع وانما هو الزام مبني على تسليم الخصم
ومذهبه قوله لا يتعلق على جهة التفصيل الا بمعلوم واحد احترازا عن تعلقه على سبيل الجملة فانه يتعدى في التعلق الى اكثر من معلوم واحد الى
ما لا يتناهى ولهذا نعلم ثواب اهل الجنة وعقاب اهل النار بعلمين لا غير مع انهما غير متناهيين وهذا الذي ذكره مذهب الجمهور وقد خالف فيه
ابو القاسم وقال انه يتعدى في التعلق على وجه التفصيل الى اكثر من معلوم واحد وذهب الى ذلك في كل معلومين لا بد اذا علم احدهما من ان يعلم الاخر قوله

قوله صح

العمر صح

لزم ان يكون مخالفا لنفسه لحصوله على صفتين مختلفين فيه سؤالات اربعة احدها ما تقدم في الصفة من ان القدرة الاخص
المخالفة ولا يلزم ان يكون مخالفا لنفسه وان حصل على صفتين مختلفين وهما العلمان اللذان تعلقا او وقد تعلقهما بعدين المعلومين
اللذين تعلق بهما وثانيها ان يقال ما ذكرتم ان العلوم تنقسم فمنها ما يتعلق على التفصيل الا بمتعلق واحد ومنها ما يتعلق لذاته على التعيين
باكثر من متعلق واحد واذا كان لذاته يتعلق باكثر من معلوم لم يلزم حصوله على صفتين مختلفين واجيب عن هذا بانه لو صح تعلق
بعض العلوم بمعلومين لزم من ذلك ان لا يصح العلم باحدهما الا مع العلم بالاخر ومعلوم انه ما من معلوم الا ويصح ان نعلم دون غيره
لزم ان ما عدم من لزوم مخالفته لنفسه باق وثالثها المعارضة بالقدرة فانها تتعلق بمقدورات متعددة ولا يلزم ان يكون مخالفة لنفسها
فهلا جاز مثل ذلك في العلم واجيب بالفرق بين المسئلتين لان مقدورات كل قدرة مقصورة عليها ولا يصح ان يتعلق بشيء منها قدرة اخرى
تصير مخالفة لها لاجل تعلقها بهذا المقدور وعلم تعلق القدرة وان كثر متعلقاتها على التفصيل بمتعلقين يصح ان يتعلق بهما قدرتان
مختلفتان ويكون قد حصل بعضهما لتعلقها بمجموع المقدور من قبل ذلك لم يكن مخالفة لنفسها وليس كذلك المعلومات فانه ما من معلومين
الا ويصح ان يتعلق بهما علمان كل واحد منهما بواحد من المعلومين ومختلفان لاجل تعلقهما بهما فاذا تعلق علم واحد بمجموع المعلومين
لزم ان يكون مخالفا لنفسه لانه قد تعلق بما اذا تعلق به علمان اختلفا لاجل تعلقهما به فيكون بصفتيهما وهذا الجواب انما يتاتى على
قول المجيزين لمقدور بين قادرين فاما من احاله من الشيوخ فالمعارضة ثابتة في حقه ان كان يقول بتعلق القدرة الواحدة بمقدورات
كثيرة ورابعها ما اشار اليه المصنف بقوله ولا يتعلق علينا في تعلق ذات الباري وتقريره ان يقال الشيء ذات الباري تع متعلقة بجميع المعلومات
الغير المتناهية فيلزمكم من ذلك مخالفتها لنفسها ومصيرها بصفات مختلفين كما الزمتمونا ذلك في علم الباري تع فما حتم به فهو جوابنا
والجواب ما ذكره من ان هذا التعلق ليس باخص احكامه تع فيكشف عما هو عليه في ذاته والحكم انما يكشف عما عليه الذات اذا كان اخص
احكامها وههنا ما هو اخص من التعلق فيكشف عما عليه القديم في ذاته وهو اختصاصه بالصفات الواجبة التي تشفه من الصفة
الذاتية فان قيل اذا لزم ما ذكرتموه من ان يكون له تع علوم لا تتناهى بعدد معلوماته وكون علمه تع بصفات اشياء مختلفات فلذلك لازم
لكم في الصفة فيلزم ان يكون له تع علوم بكونه عالما صفات لا تتناهى والا لزم كون صفته بمنزلة صفات في حكم المختلفة قلنا اما على مذهب
الشيخ ابي عبد الله فلا يرد عليه هذا السؤال والالزام لانه يلتزم ذلك ويذهب الى ان له تع بكونه عالما صفات متعددة كتعدد معلوماته
مختلفة لتغاير متعلقاتها ولا يقال الشيخ قد قلتم لا يصح الالزام الخصم ان له تع علوما غير متناهية متعددة بعدد معلوماته لان دخول
ما لا يتناهى في الوجود محال الحصول الفرق بين الذوات والصفات فانه لا يقال في الصفات انها مما دخل في الوجود وانه قد حصرها وفيه
نظر لانه لا فرق بين الثابت والموجود في ذلك فتامل واما على مذهب سائر المشايخ القائلين بانه ليس للباري تع بكونه عالما بجميع المعلومات
الا صفة واحدة فهو بان يقال ان تعلق العلم تعلق العلوم وتعلق صفة الباري تع تعلق العالمين ومعلوم ان العالم قد يكون عالما بمعلومات
كثيرة ويثبت له تعلقات كثيرة بها ولا يقتضي ذلك تعدده ولا مصيره بصفة اشياء مختلفات فاذا ثبت اختلاف التعلق في حق صفته تع والعلم
لم يقس تعلق الصفة على تعلق العلم ولهذا فان الشهوة تتعلق بالحسن او الضرب من الحسن وذاته متعددة ولم يلزم كون الشهوة
مخالفة لنفسها وكذلك النفرة بخلاف العلوم فانها لا تتعلق بمتعلقات هذه الشهوة او النفرة المعينة الا وكانت مختلفة ولا يجوز
في علم واحد ان يتعلق بمتعلق شهوة او نفرة واحدة وكذلك القدرة وقد احتج الجمهور لصحة مذهبهم بان الصفة في الشاهد انما
لزم الا يتعدى المتعلق الواحد على التفصيل لما كان تعلقها تابعا لتعلق ما يوجبها وهو العلم وتعلقه لا يتعدى الواحد الى ما زاد
عليه واما صفته تع فتعلقها تابع لتعلقه وتعلقه تعلق العالمين اذ هو تع يستحقها لذاته لا لمعنى وتعلق العالمين لا ينحصر ولا يختص فقدره
على معلوم واحد او معلومات متناهية بالاتفاق فان الباري تع تعلقه بالمعلومات لا يختص على كلا المذهبين واذا كان تعلق الصفة
تابعا لتعلقه وجب ان يكون تعلقها على حسب تعلقه فيتعلق بما لا يتناهى وايضا فلا يثبت له تع من الصفات الا ما دل عليه العقل بنفسه
او بواسطة ولم يدل افعاله تع على اثبات صفة لمكونه عالما وايضا فالاتفاق واقع على انه ليس له تع بكونه قادرا الا صفة واحدة
ومع ذلك تعلقها في الوقت الواحد من الجنس الواحد على الوجه الواحد بما لا يتناهى مع ان ذلك غير ثابت في صفاتنا بكوننا قادرين فلو

فلنا

فقدرتنا صفاته تع على صفاتنا للزم الا يقدر تع في الوقت الواحد من الجنس الواحد على الوجه الواحد الا على مقدور واحد او بدل ذلك
في الوقت الواحد بكونه قادرا صفات لا تتناهى والذي يعول عليه في الاحتجاج لصحة مذهب الشيخ ابي هاشم انه لو كانت صفة القديم تع
بكونه عالما صفة واحدة لزم ان تكون مخالفة لنفسها لانها تحصل على ما لو حصل عليه غيرها من الصفات لخالفها واعتذار من اعتذر
عن ذلك وفرقه بين الشاهد والغائب بان تعلق كوننا عالمين بخلاف المعلوم وتعلق صفته تع تعلق العالمين لا طائل تحته ولا فائدة
فيه لان المرجع بتعلق العالمية الى انها شرط في صحة ايقاع فعل محكم متقنا او تقديرا وبتعلق النسبة وكون سكون النفس بانها
لها ولا فرق في ذلك بين تعلق العالمية التي يؤثر فيها الذات والعلمية التي يؤثر فيها المعنى لان هذا المتعلق ثبت لكل واحد منهما واذا صح
ذلك كان قول من قال ان تعلق صفة القديم تعلق العالمين وتعلق صفاتنا تعلق العلوم غير مفيد قوله تتعدى الى ما لا نهاية له لفقد
الحاصر اعلم ان الامام يحيى عليه السلام قد جعل نحو هذا الاستدلال على عدم التعدي في التعلق من مسالك المتكلمين الفاسدة واورد له مثالين
احدهما احتجاجهم على ان العلم الحادث الواحد لا يتعلق باكثر من معلوم واحد بانه لو تعلق بمعلومين لم يكن تعلقه بذلك اولى من تعلقه
بثلاثة وان تعلق بها لزم تعلقه بما لا نهاية له اذ ليس عدد اولى من عدد وهو محال وثانيهما انهم ذكروا ان القدرة الواحدة في الجنس والوقت
والمحل والوجه لا تتعلق الا بمقدور واحد اذ لو تعلقت بمقدورين للزم تعلقها بما لا نهاية له من المقدورات اذ ليس عدد اولى من عدد قال عليه
وهي طريقة ضعيفة لان قولكم ليس عدد اولى من عدد اما ان تريدوا انه ليس عند المستدل لذلك العدد المعين دليل يعلم به ان بعض الاعداد
اولى من بعض فهو حق لا نزاع فيه ولكن لا يلزم من عدم العلم بالمرجح عدم الترجيح واما ان تريدوا انه لا يمكن في العقل ان يكون احد العددين
ممتازا عن الاخر بامر لاجله يكون اولى من عدد اخر فهو دعوى لا بد من تصحيحها بالدليل فلم لا يجوز ان يكون وجود الثاني حاصلا مع
ان وجود الثالث يكون محالا وان كنا لا نعرف ما لاجله صح وجود الثاني وامتنع وجود الثالث ولا يقال الثالث مثل الثاني فلو صح حصول
الثاني وجب حصول الثالث لانه لو كان حقا لزم من وجود الاول وجود الثاني لكون الثاني مثل الاول فاذا لم يلزم هذا لم يلزم ذلك ويوضحه
انه اذا جاز وجود علم خاصيته التعلق بمعلوم واحد على المعنى جاز ايضا بمعلومين فقط وصريح العقل لا يستبعد ذلك واما اثبات
القائل تع بعدم احداثه على الوقت الذي احدث فيه بوقت وبوقتين وبثلاثة ولا ينتهي الى وقت لا نهاية لها قوله فمن تعلق هذا العلم على التفصيل
بالكثير تعلق واحد ذكر مثل هذا الكلام الامام يحيى في تضعيفه لتلك الطريقة فانه قال الا ترى ان العلم المتعلق بمضادة السواد للبياض
تعلق بالسواد والبياض فقد وجدنا علما متعلقا بمعلومين مع انه لا يجب ان يتعلق بجميع المعلومات قوله بل هي علوم يعني انها علم بالسواد
وعلم بالبياض وعلم بالمضادة الواقعة بينهما قوله واما العلم بالمضاف ففي الحاشية هذا جواب عن سؤال مقدر تقريره ان العلم بان هذا ابن لهذا
متعلق بالابوة والبنوة احدهما [illegible] فقد تعدى في التعلق عن المعلوم الواحد وتقرير الجواب ان العلم بان هذا
ابن لهذا لم يتعلق الا بمعلوم واحد كما ذكره المصنف وكونه خلق من مائه معنى كونه ابنا له في اللغة فاما العلم بالابوة والامر وكونه
ابا له فهي علوم اخر على مثل ما تقدم في العلم بالتضاد بين السواد والبياض قوله لكان لا بد ان يكون واحدا يعني الله سبحانه وجود
قدر لا نهاية لها تتعلق بالمقدورات التي لا نهاية لها لما تقدم في العلم من ان وجود ما لا نهاية له محال قوله كما تقدم في العلم يعني من انها
قد تعلقت او تعلقت بمقدورات لكانا مختلفين لاجل ذلك التعلق فيلزم ان تكون مخالفة لنفسها وفيه نظر لان لهم ان يقولوا الشيء قد
ذكرتم ان قدرة الواحد منا تتعلق بما لا نهاية له من المتعلقات في الوقت الواحد في الاوقات ولا يلزم من ذلك ان تكون مخالفة لنفسها
لانه لا يجوز ان تتعلق غيرها من القدر بمقدوراتها فكذلك نقوله في قدرته تع اذ لا يجوز ان تتعلق غيرها من القدر بشيء من مقدوراتها
لاستحالة مقدور بين قادرين فلا يلزم ان تكون مخالفة لنفسها فكان الاولى ان يقال لو كان تع قادرا بقدرة ومعلوم انه تع يصح منه ان
يوجد في الوقت الواحد على الوجه الواحد من الجنس الواحد من المقدورات ما لا يتناهى فاما ان يصح منه ذلك بقدر لا تتناهى وهو محال لما
تقدم في العلم واما ان يصح منه ذلك بقدرة واحدة او بقدر متناهية فيؤدي الى خروج القدر عن حكمها الخاص لها وهو انه لا يصح بها في الوقت
والجنس والمحل والوجه الواحد الا مقدور واحد ولا يصح اكثر من ذلك وهو محال ولانه يلزم ان يصح منا بقدرتنا مع الشروط المعتبرة
ما لا يتناهى من المقدورات فيصح منا ما يفعله القديم تع او يلزم الا يصح من القديم الا مقدور واحد مع الشروط المعتبرة وهو ايضا محال

فانه لا خلاف في انه تعالى يقدر مع اجتماع الشرائط على ما لا يتناهى من المعدومات قوله ويلزم ان يصح معدودا بها يعني الحس فلا
يصح منه تعالى فعل غير الاجناس العشرة وفي العدد على ما تقدم انفا قوله والا يتعلق بالاجسام ونحوها يعني بنحوها سائر الاجناس
الثلاثة عشر وهي ما عدا الاجناس العشرة التي يقدر عليها قوله لما سيتضح يعني في مسئلة نفي التجسيم وسياتي ان شاء الله تعالى قوله ان يعتبر استقلال
محلها المراد باشتراط الاستقلال في حق القدرة انه لا يصح الفعل بها الا بعد ان يوجد او يشتد في محلها بعد حلولها في الحي القادر بعد ان
يتوهم ان المراد باستقلال محلها حركته لانا قد نفعل بالقدرة من غير تحريك محلها كالسكون المبتدا وافعال القلوب قوله لان الحيوة
لا يصح الادراك بها الا بعد استقلال محلها حاصل مراده باستقلال الحيوة في الادراك انه لا يتيسر بها من المدركات الا ما اتصل بالمدرك
في محلها كالالم او جاور محلها كالمتحيز الملموس او جاور محله محلها كالحرارة والبرودة والطعوم والروائح هكذا ذكره بعضهم وفيه
نظر لانه يخرج منه استقلال محلها في المدركات والاصوات ومعنى استقلال محلها في المدركات حصول قاعدة الشعاع المنفصل عن الحاسة
التي محلها مع المدرك بحيث لا يسانده الا ما يحرك بحراه واما الاصوات فلا يحتاج في ادراكها الى اكثر من صحة الحاسة وهي الاذن التي هي محلها
مع المدرك وانفتاح الصماخ منه وبين محل الصوت فهذا معنى استقلالها في ادراك الاصوات اذا عرفت هذا فملخص هذا الوجه انه تعالى
لو كان حيا بحيوة وقادرا بقدرة لم يخل اما ان يصح منه الادراك والفعل بتلك الحيوة والقدرة او لا يصح ان لم يصح بطل حكمهما الواجب
لهما عند وجودهما وهو صحة الادراك وصحة تحصيل الفعل واحكام الذوات التي تجب لها لا يصح انفكاكها عنه في حال وجودها وان صح
الادراك والفعل بهما من غير استقلال محلهما خرجا عن حكمهما الذي قامت الدلالة على ثبوته لهما ولو صح ذلك لم يكن ادراك بعض المدركات
بالحيوة التي في الغير مثلا اولى من بعض وكان يصح بالقدرة فعل بعض الاجناس والافعال دون بعض على حد العكس لعدم المخصص وهو
محال فيتقرر انه لا يجوز ان يكون تعالى حيا بحيوة ولا قادرا بقدرة فان قيل لم لم يسلك هذه الطريقة في الاستدلال على انه تعالى ليس عالما بعلم
قلنا لانه لا يعتبر في العلم انه لا يصح الاحكام به الا بعد استقلال محله في الفعل المحكم لان العلم محله القلب ونحن نفعل الافعال المحكمة
ولا نسبها في القلب وليس محله السوى من الافعال المحكمة ولا الشيء من اسبابها

فصل في بعض ما يلزم اهل هذه المقالة وهم القائلون بالمعاني القديمة من المحال قوله يوضحه ان التثليث الحقيقي انما هو في العدد لا في الصفات هذه نكتة لانه ليس يتضح لجعل النصارى بعض
الاقانيم الثلاثة صفات بل هو اتضح لجعلهم اياها ذوات مستقلة قوله ولم يقل ثالث الهة يعني يدل هذا على انهم لا يقولون بانه ثالث ثلاثة
الهة اذ لو قالوا ذلك لذكره تعالى ولكن يقال الشرع للآية ما يدل على انهم لا يقولون بذلك واما فيها اعتبار ذكر الالهة فلا يدل على انهم يجعلون
الثلاثة الهة ولا على انهم لا يجعلونها الهة ولكن صرح دلالة انهم جعلوه تعالى ثالث ثلاثة فقط ويدل ايضا على انهم يجعلون الثلاثة ذوات لا
صفات اذ لا يدخلها العدد كما ذكره قوله واما قوله تعالى وما من اله الا اله واحد او رد هذا لبيان ان قوله تعالى في الرد عليهم وما من اله الا اله
واحد يدل على انهم اثبتوا الثلاثة الهة لحملة المصنف على جهة الالزام كما ذكر لصح له ان كفرهم لاجل اثباتهم القدماء الا لامر سوى ذلك فاذا
كان كذلك فالمجبرة مشاركون لهم في اثباتها بدليل قول الاشعري فيما حكاه المعلم ابو القسم البستي رحمه الله وهو من اصحاب السيد عليهم
عنه انه انما كفرهم لانهم نقصوا عن الواجب يعني في هوان يجعلوها ستة الباري والقدرة والعلم والحيوة والادراك والارادة قوله لانهم
لم يشركوا بين الاثنين الا في القدم فيه نظر فان الثنوية جعلت النور والظلمة قادرين عالمين والمانوية وان جعلت الظلمة عاجزة جاهلة
موات ولم يشركوا بينها وبين النور الا في القدم فيمكن ان يوجه تكفيرهم بجعلهم للقديم تعالى نورا او قولهم انه لا يقدر على بعض الافعال بل لا يقدر
على شيء منها فانهم وان جعلوه فاعلا للخير فهو بطبعه مع التشريك في القدم وبالجملة فهذا الالزام غير مقرر قوله فانه لا وجه لكفر
جميع هولاء الا التشريك في القدم فيه نظر اما الثنوية فوجه كفرهم ما تقدم ذكره مع التشريك في القدم واما الفلاسفة فكفروا لانكارهم
الصانع المختار وجعلهم الباري تعالى علة للعقل العاشر الذي هو الفلك عندهم ونحو ذلك من ضلالهم الموجب لكفرهم التي [illegible] عن
القول بها المجبرة والمشركة في القدم وان كان من موجبات كفرهم فليس كما ذكره من انه لا وجه لكفرهم الا هو قوله انما يستحيل مقدور بين
ما ذكرنا اذا صح ان يريد احدهما دون الاخر يعني انما يودي مقدوريين قادرين الى المحال حيث صح ان يريد احدهما ما يكرهه الاخر والا فهو
ممنوع بكل وجه قوله مع القول بالقدرة والارادة القديمة كان الاولى ان يقول ومع ثبوتنا استحالة ذلك وهو ان يريد احدهما دون الاخر

مع القول بالارادات القديمة ووجوب تعلقها بكل واقع وعدم تعلقها بغير الواقع كما هو مذهبهم وكان الاحسن للمشنعات يقول كيف تجعلون دليل نفي الثاني استحالة مقدور بين قادرين وانتم تقولون بصحة ذلك لكنه انما اراد ان تجعل الالزام كله متوجها الى مذهبهم في هذه المسألة قوله فما طريقهم الى نفي الثاني العاجز الجاهل يعني فانه لا يصح ان تجعل الدليل على نفيه دلالة التمانع ولا دلالة مقدور بين قادرين اذ ليس بقادر فلم يبق ما يدل لنا على نفيه الا انه لا قديم مع الله تعالى ودلالة السمع على ذلك واذا كان المجبرة قد اثبتوا قدماء مع الله تعالى فكيف يتأتى لهم التطرق بهذا الدليل الى نفي الثاني قوله ولا بد من ملجأ اي لا بد لهم من الاعتراف باعتقاد الاجماع على انه لا قديم مع الله لظهور الاجماع على ذلك ذكره بعض المشايخ قوله الا الالاهية يعني حينئذ وصح ان المعاني لو كانت قديمة لكانت قادرة الاهية كالقديم تعالى وذلك معنى الالاهية اذ الاله القادر على اصول النعم التي لاجلها تحق له العبادة

فصل في ابطال قولهم لا هي هو ولا غيره ولا بعضه قوله ليس احدهما هو الآخر يعني كالجوهرين والحركتين والجوهر والسواد ونحو ذلك فاذا قلنا الله تعالى انه الله والرحمن والرحيم ونحو ذلك فهذه الالفاظ لا يكون المسمى بها متغايرا لان معنى كل واحد منها ومسماه معنى الآخر ومسماه قوله ولا بعضه يعني كاعضاء الانسان مثلا فان يده ليست غيره لما كانت بعضا منه قوله ولا يصح وجود احدهما مع عدم الآخر اما فاسد اما على الجملة فمسلم فانه لا كلام في استحالة خلو الجوهر عن الاكوان لكن لهم ان يقولوا ما من كون معين الا ويجوز وجود الجسم من دونه فيكونان غيرين قوله فلا وجه لتخصيص صفة الوجود بذلك يعني فهلا قالوا مثلا يصح ان يكون احدهما قادرا دون الآخر او عالما او نحو ذلك لكن لهم ان يقولوا انما خصصنا صفة الوجود لانها ثابتة لكل ذات ويصح عليها وهي صفة متماثلة ولو قلنا يصح ان يقدر احدهما من دون الآخر او نحو ذلك لم يكن ذلك الا في حق بعض الذوات وهو الذي يصح عليه القادرية ولا يدخل فيه كل ذات اذ لا يصح ان يقدر او كذلك غير القادرية من الصفات قوله فقد عاد الامر الى ما قلناه يقال لهم ان يقلبوا ذلك عليكم فيقولوا وما من شيئين ليس احدهما هو الآخر ولا بعضه الا ويصح وجود احدهما من دون الآخر وما ذكرته من النقض على من يعتقد قدم الاجسام لا معنى له لانه لم يعتقد انه لا يجوز وجود شيء منها دون الآخر لا من جهة المماثلة لانها قديمة ولو صح وجود بعضها دون بعض لكان بعضها غير قديم ثم انه لا عبرة باعتقاد ذلك المعتقد واما نقضه بالكون والجسم فقد تقدم الاشكال عليه اذا عرفت هذا فاعلم ان مراد المجبرة بهذه الحقيقة الا يلزم كون هذه المعاني اغيارا لله تعالى حتى يكون اما مخالفة له او مماثلة اذ المخالفة والمماثلة مترتبتان على الغيرية فاذا نفوا هذه الحقيقة للغيرين فهي غير حاصلة في حقه تعالى وفي حق المعاني فانه لا يصح عندهم وجوده تعالى من دونها ولا وجودها من دونه وان كان مرادهم انه لا يصح وجوده من دونها ووجودها من دونه للاشتراك في العدم لزمهم ما ذكره المصنف من انه من اعتقد قدم الاجسام وجب ان يعتقد ارتفاع المغايرة بينها اذ لا يصح وجود بعضها دون بعض لذلك وقد اخطأ احدهم هنا انهم انما نفوه لدفع الالزام وهو انها اذا كانت ذوات كانت اغيارا له واذا كانت اغيارا له لزم مماثلتها له اذ هي قديمة والقدم صفة ذاتية والاشتراك في الصفة الذاتية يوجب التماثل قوله وهذا جهل من القول المجهل المبطل الفاسد المضل قوله كما هي كذلك في الشاهد يعني فيبطل ما يقولونه من انه ليس بعضها غير البعض فانها في الشاهد متغايرة وانما نزعها فيما بينها لانه يلزمهم على مغايرتها للقديم ولانه يناقض حدهم للغيرين اذ لا يجوز وجود بعضها من دون بعض عندهم فان قيل الشيخ يقولون في صفاته تعالى لا هي هو ولا هي غيره ولم يكن ذلك تناقضا منكم فهلا صح لهم ان يقولوا ذلك في المعاني ولا يكون تناقضا منهم قلنا ان الصفات التي يثبتها له تعالى ليست بذوات ولا اشياء ولا معلومة والغيرية مبنية على ذلك فلهذا لم تكن الصفات هي الله تعالى لانها مزايا الذات يتميز بها تعالى ذاته عليها ولا هي غيره اذ ليست بذوات ولا اشياء ولا معلومة ولا بد في الغيرية من ان تكون ذوات الا ترى ان حقيقة الغيرين كل معلومين الى آخرها بخلاف المعاني فانها عندهم ذوات واشياء ومعلومة كما هي كذلك في الشاهد وهم معترفون بذلك فلا بد من نفيها فيما يوصف المعلومات وهي الغيرية

فصل في ابطال قولهم بانها قائمة بذاته تعالى قوله الى ما هو المعقول من القيام وهو الحلول يعني المعقول في هذا الموضع فان القيام وان كانت له معان كثيرة معقولة فانه لا يعقل منها ههنا الا الحلول وانما ذهب الكرامية الى ما ذكرنا بناء على مذهبهم الفاسد وهو القول بانه تعالى جسم ولو سلم لهم ذلك لكان ما ذكروه صحيحا لكن سيتضح بطلانه ان شاء الله تعالى كالارادة والكلام عندهم تعالى الله عن ذلك ذكرت ان الكرامية ذهبوا الى ان كلامه تعالى الذي هو القرآن محدث وحكى عنهم بعض اصحابنا القول بان جميع ما يحدث في العالم من حركة وسكون

والم وصوت وسائر المحدثات تحدث امثالها او لا في ذات القديم ويسمى حينئذ حوادث ثم تحدث فيها هذه الا شيا في العالم
ويسمى محدثات فجعلوا القديم محلا لكل حادث ولعل مراد المصنف الارادة والكلام على سبيل الاطلاق لا لانهم يجوزون ارادته
قوله وهذا الزم للكرامية والا شعرية فيه نظر لانه لا يلزمهم مع نفي الجسمية ولهم ان يفرقوا بين القديم والمحدثات ان المحدث متحيز
فيصح حلول المعاني فيه وقيامها به اذ المعنى والقديم غير متحيز فلا يصح قيام المعاني به بمعنى الحلول لكنه يلزمهم من حيث انه لا يعقل ههنا
الا معنى القيام الا الحلول قوله قيام بمعنى الحلول ومنه قولهم الكون قائم بالجسم اي حال فيه وقيام بمعنى الاستقرار ومنه قولهم زيد قائم والجدار
قائم اي منتصب قوله ولا يعقل من القيام غير ذلك قد قيل ان من معاني القيام قيام بمعنى الظهور ومنه قولهم قام الحق اي ظهر وقيام
بمعنى الادامة ومنه قوله تعالى والذين يقيمون الصلوة اي يديمونها وقول بعضهم اقمنا لاهل العراق الضراب لما حاموا قليلا ولو حيناه
وقيام بمعنى الاداء كقولهم قام فلان بوفاء ما عليه من الدين اي اداه وفي عد الادامة في معاني القيام نظر فانها بمعنى الاقامة لا القيام
قوله ولا يشبه الحال شيا منها الوجه في ذلك انه تعالى ليس بمحل الحوادث ولا بمتحيز ولا يصح في المعاني الاستقرار لانه من توابع الجسمية وهي قديمة
عندهم ولا احتياج في وجودها الى غيرها اذا كانت قديمة ولا يتصور فيها معنى الحفظ والتوكل والتحمل والحياطة والتعهد والاداء
فبطل ما قالوه من انها قائمة بذاته تعالى وعلى كل معنى من معاني القيام **فصل** في شبههم في اثبات المعاني قوله فلنا اولا في هذا انا
نتوصل بالعبارات الى المعاني فيه سؤال وهو ان يقال ان الحدود عبارات موضوعة للكشف عن معنى المحدود فكيف يتعذر التوصل
بالعبارات الى المعاني فيه سؤال وهو ان يقال ان الحد وكذا والجواب انه وان كان كذلك فانا لا نثبت بلفظ الحد معنى المحدود ولا
نستدل به عليه لكنا اذا عرفنا معناه وضعنا له عبارة يكشف عن ذلك المعنى لمن جهله بخلاف ما ذكروه فانهم قصدوا بالعبارة ان يتوصلوا بها
الى اثبات المعنى الذي يذهب اليه المتكلمون ولا يفعله الواضعون للعبارة قوله يوضحه انه لابد ان يمكن الاستدلال على هذا المعنى قبل
مواضعة اهل اللغة وقبل الاشتقاق فانه يعني والا كان في تلك الحال لا فرق بين وجوده وعدمه وانتفائه ولا يجوز ح اذا ان يكون هذه ثابتة
واذا كان لابد من امكان معرفته قبل مواضعتهم فباي شي كنا نعرفه اذا لم يكن الطريق عندكم الا اشتقاق اهل اللغة الا انه يقال
هذا عكس الدلالة والدلالة لا يجب فيها العكس وليس بحد اذا كان هذا دليلا على ثبوت العلم الا يدل الا هو ولكنه يقال فما ذلك الدليل
الذي كان يدلكم قبل الاشتقاق فهم قوله فلا نسلم كون العالم مشتقا من العلم الذي يدعونه يعني بل الاشتقاق من مجرد اللفظ الذي وضعه
اهل اللغة وهو المصدر قوله فلم قلتم انه اذا صدق المشتق صدق المشتق منه يعني فانه لا يلزم صدق المشتق منه اي ثبوته معنى وذاتا لها
وجود وحضور في الخارج قوله والذات وان يثبت معنى يعني على قود قولكم في العلم قوله تزيده وضوحا انا اتفقنا الى قوله فيه نظر فانهم لا يتوافقوا
فيما ذكره بل قد نص علماؤهم على ان الاشتقاق اسم الفاعل على الشي والفعل قائم بغيره ويقولون اذا وصفناه تعالى بانه متكلم فانا اشتققنا له ذلك
من المعنى القائم به لا من الكلام الموجود في الحصى ونحوه قوله وكذلك الموجود في الشاهد من له الوجود هذه معارضة لهم بنقض الزام كون الوجود
معنى وفيه نظر لانهم يقولون مسلم ان الموجود في الشاهد من له الوجود وكذلك في الغائب لكن الوجود صفة في الشاهد والغائب وليس يلزم
اذا كان العلم معنى ان يكون الوجود معنى وبالجملة فالموجود في الشاهد من له الوجود وهو صفة وكذلك في الغائب والعالم في الشاهد من له العلم
وهو معنى فكذلك في الغائب قوله وهذا محض الاحالة يعني حيث جعلوا العلم علة قيام بالعالم والعالم من له العلم فاحالوا بكل واحد من المجهولين
وهما العلم والعالم الى الاخر قوله وهو مناقضة يعني يؤدي الى المناقضة وهو ان يكون العلة هي المعلول مع ان العلة غير المعلول وذلك لان
الشي لا يحد حدا حقيقيا بغيره وانما يحد بذاته فاذا حد العالم بالعلم اقتضى ان العلم من ذاتيات العالم وانه ليس بغير للعالم مع انه علة في كونه
عالما ومن حق العلة ان يكون غير المعلول قوله ان يعلم العلم جملة وتفصيلا يعني لان من حق من علم المحدود ان يعلم الحد فاذا كان العالم
من له العلم لزم فمن علم العالم ان يعلم جملة بان يعلمه ونعلم قيامه به وتفصيلا بان يعلم انه انما كان عالما لمعنى قائم به وانه ذات لا صفة
وقد التزم اصحابنا انا علمي قد يسلم هذا لما ذهب اليه نفاة الاحوال وجعل العلم بان هذا عالم علما بالعلم الحاصل له لكن ما ذكره المصنف نظرا لان العلم
بالمحدود جملة لا يستلزم العلم بالحد اذ هو علم بالمحدود تفصيلا قوله كقولنا اسود يعني في باب الوصف الذي هو قولنا اسود لما كان السواد
حقيقة فيه فانك تقول في حقيقة الاسود هو محل فيه سواد لزم من اشتراك الجوهرين في كونهما اسودين اشتراكهما في ثبوت السواد لهما

وحلوم

وحلوله فيها وفيه نظر لانه ليس للاسود بكونه اسود صفة موثر فيها السواد وقد ضربه مثلا للصفة التي يحصل لاجلها الاشتراك فيها
الاشتراك في الموثر فيها فكان الاولى ان يقتصر في المثال على كونه مدركا فان كونه حيا حقيقة فيها فيحصل الاشتراك في المدركية
الاشتراك في الحية والحسية وان لم يكن موثرة في المدركية حقيقة فهي مقتضية لها والمقتضي يجري مجرى الموثر والمثال الاول ذكره
قاضي القضاة على وجه التقريب وذكر الفقيه قاسم هذا المثال الاخر وهو المدركية لما في مثال القاضي من عدم المطابقة ولكن
يقال ومن اين ان كونه حيا حقيقة في كونه مدركا وحاصل ما ذكره قاضي القضاة ان الاشتراك في مجرد الصفة لا يقتضي الاشتراك
في الموثر فيها الا عند امور ثلثة احدها ان يكون الموثر حقيقة في الصفة ومثاله ما تقدم الثاني ان يكون تلك الصفة مقتضاة عن الموثر
ومثاله كون المدرك مدركا مع كونه حيا فالاشتراك في كونه مدركا يوجب الاشتراك في كونه حيا هذا ما ذكره بعضهم وذكر الفقيه قاسم ان الثاني
هو ان يكون مجرد الصفة يقتضي الموثر فيها ومثله بالحدوث فانه بمجرده يدل على الموثر فيه وهو المحدث ومراده بقوله يقتضي الموثر فيها
الاستدلال به هذا معنى ما ذكره والثالث ان يكون ما دل على الصفة دل على الموثر فيها وهذا الثالث عسر المثال ولم يمثله قال الفقيه قاسم
الا ان يحمل مثاله الاسود والسواد وفيه ما تقدم من انه على وجه التقريب فاذا لم يكن احد هذه الوجوه لم يلزم من الاشتراك في الصفة
الاشتراك في الموثر فيها كالوجود في حقه تعالى وفي حقنا فانه تعالى موجود لذاته ونحن موجودون بالفاعل وكالمنافاة بين الالوان فانها ثابتة
لوجوه مختلفة مع اتحاد الحكم ولو كانت الصفة الثابتة لنا ثم المواد اذا ثبتت له لو كان الموثر فيهما امرا واحدا في صفتنا لزم ان يكون وجوده تعالى بالفاعل
كوجودنا قوله او كانت الصفة تدل على الموثر كالحدوث يعني يدل بمجردها من دون نظر الى كيفيتها فان الحدوث يدل على المحدث الذي اثر فيه بمجرده
قوله ونحن نعلل صحة بقاء الباقي بما هو عليه يعني من صفته المقتضاة فان صحة بقائه من احكامها وفيه نظر لان الباقلاني لم يلزم تعليل البقاء
لا تعليل صحته فرد الكلام الى الصحة غير مطابق فالاولى ان يقال للباقلاني في الجواب لا نسلم ان الباقي بقي مع جواز ان لا يبقى بل مع وجوب
بقائه فان الباقي لا يجوز الا ان يبقى وان جاز ان يطرأ عليها ضد يفنيها في الوقت الثاني قوله وقريب من هذه الشبهة الى اخره حاصل هذه الشبهة
التي اشار اليها ان يقال ان علمنا بكونه تعالى عالما اما ان يكون علما بذاته فيلزم فيمن لم يعلمه عالما الا يعلم ذاته او علما بمزية على حال فيلزم فيمن
لم يعلمه عالما الا يعلم ذاته ولا الحال او فيمن علم انه ليس بعالم بعد ان يعلم الا ذاته ولا حالا او علما بالعلم وهو المطلوب وانما كانت هذه
الشبهة قريبة من الاولى لانه لا فرق بينهما الا من حيث ان هذه مقصورة في العلم بكونه عالما وتلك في الخبر عنه وهو قول اهل اللغة فلان
عالم والجواب عن هذه الشبهة بانه ليس يلزم اذا كان علمنا بانه عالم علما بمزية على حال ان يكون عدم علمنا بكونه عالما عدم علم بذاته وبالحال بل
عدم علم بثبوت الحال للذات قوله والجواب اما ابو عبد الله الى اخره اعلم ان ابا عبد الله بنى جوابه على مذهب له لا يوافقه فيه سائر الشيوخ
فلهذا اجابوا بغير جوابه وذلك انهم جميعا يتفقون على ان الامر لا يصح الا مع ارادة المامور به فاذا امرنا زيدا بان يعلم فلا بد من ارادتنا
لما امرناه به ومذهب الشيوخ غير ابي عبد الله ان الارادة لا يتعلق الا بالاحداث دون ما يتجدد من الصفات فالارادة لا يتعلق به فلو
جعلوا الامر امرا بتجديد الصفة كما ذكره الشيخ ابو عبد الله لزمهم ان يكون تجديد الصفة هو المراد والارادة عندهم لا يتعلق بذلك
فلهذا عدلوا عن جواب ابي عبد الله الى الجواب الاخر وكان من مذهب ابي عبد الله ان الارادة يتعلق بما يتجدد من الصفات كما يتعلق بالاحداث
واذا كان تجديد الصفات مما يتعلق به الارادات وصح تعلقها به صح ان يؤمر به ويكون الامر به امرا لارادة المامور به وهو تجديد
الصفة وجواب سائر المشايخ يصلح ان يكون جوابا له وجواب ابي عبد الله لا يكون جوابا الا عنه اذ لا يتاتى الا على مذهبه قوله كما في سائر الافعال
يعني على مذهبهم فان عندهم ان جميع الافعال المتعلقة بنا لا نقدر على احداثها ولا هو متعلق بنا مع قدرنا على الاكتساب وتعلقه بنا
ولكنهم لا يقولون بصحة الاكتساب الا حال الحدوث وزوال الحكم بقدرتنا على اكتساب الذات الا في تلك الحال فكيف يتاتى على مذهبهم ان يصح منا
اكتساب الذوات على حال حتى يومر بالعلم بها مع انها في تلك الحال باقية غير حادثة قوله ولم يكن بمجرده يحترز به عن المقتضاة من صفات
الجوهر كالتحيز فانها وان كانت صفة حاصلة مع الوجوب اذ هي مقتضاة فهي محتاجة الى التعليل لما كانت بمجرده تعرى ان لم يكن اذ لو كانت
لامر لم يكن بالثبوت اولى من عدمه بل كان يلزم ان يثبت ازلا كالذاتية لعدم التوقف على موثر وشرط في ثبوته بمجرده وفيما ذكره نظر فان
صفات الباري تعالى المقتضاة ما خلا كونه مدركا حصلت مع الوجوب من غير تجدد واحتاجت الى امر يعللها به على مذهبه ومذهب سائر البهاشمة

قوله ويوابعها ان قد ستوابعها الصفات والاحكام المقتضاة عنها قوله في حكاية شبههم العلم علة لهذه الصفة يعنون العالمية وقولهم
كما انها لما حصلت يعنون ايضا العالمية وقولهم دل ذلك على ان الشبهة لسنا نشك فيها يعنون فلو حصلت في موضع من دون العلم دل
ذلك ايضا على انه ليس بعلة فيها اصلا قوله انما نعلل الصفة بامر منفصل اذا حصلت مع الجواز ولم يحدد ان يحدث لم يكن هو سؤال او هو
ان يقال ما تريد بقولك بامر منفصل هل تريد به فاعلا او علة فليس يجدد الصفة بعد ان لم تكن يقتضي تعليلها بفاعل او علة ما لم يجددها
مع الجواز او تريد من فاعل او علة او مقتض وذلك غير مستقيم من وجهين احدهما ان المقتضي ليس بامر منفصل عن الذات المستحقة للصفة
بل هو امر ثابت لها وثانيهما انا بينا ان ذلك لا نعلل بالمقتضي وانما الكلام في يجدد ولا جائز وهو صفات الباري المقتضاة عن المدركية فكان
الاولى ان يحذف قوله بامر منفصل الا ان يريد بقوله ان نعلل كل صفة على الجملة سواء كان بامر منفصل او بامر غير منفصل ويقتصر على قوله
الا اذا حصلت مع الجواز قوله لكن الا ان العكس لا يجب عندنا في العلل الذي يقوله اصحابنا في العلل الموجبة انه يجب فيها الطرد وهو انه متى حصلت
العلة حصل المعلول فاذا حصل العلم مثلا حصلت العالمية اذ لا نجوز وجود العلة غير موجبة ولا يوجبون العكس وهو انه متى حصل
المعلول على الجملة لا المعلول المعين حصلت العلة بل اذا حصل المعلول على الوجه الذي لاجله يجب صدوره عن العلة وهو حصوله مع الجواز
والحال واحدة والشرط واحد فانه يجب فيه العكس فاذا حصلت العالمية مع الجواز والحال واحدة والشرط واحد وجب فيها وفي العلم الطرد
والعكس فاما ما حصل بمجرد الصفة من دون حصولها على هذه الكيفية فالطرد والعكس فيها واجب واذا ثبت قلت في جواز الشبهة
مسلم حصول الطرد والعكس في العالمية والعلم لكن يشترط حصول العالمية على الكيفية التي يستدعي ايجاب العلم لها واعلم انه لا خلاف في
وجوب الطرد والعكس في الحد وبدو في انه لا يجب العكس في الادلة فانه قد يدل على الشيء الواحد دليلان واكثر وكذلك العلل الكاشفة لا تفارق الادلة
قوله وان لم يكن علة حقيقة اما ما مثل به من فساد الحلوة فالامر فيه ان الجدري غير علة فيه واضح اذ لم يحصل فيه حقيقة العلة ولكن شابه
العلة من حيث ان فساد الحلوة يقع عنده بكل حال كما ان المعلول يقع عند العلة بكل حال وكذلك انتفاء السواد بالبياض لانه لا ذات هنا
يوجب صفة وقد جعل اصحابنا طريان البياض شرطا في انتفاء السواد لا علة لانه لو كان علة للزم ان لا يوجد الا موجبا لانتفاء السواد ومعلوم
انه اذا لم يصادف في محله سوادا فلا ينفي فجعلوه شرطا وفرقوا بينه وبين سائر الشروط من وجه وهو ان الشرط لا يوجب ما هو
مشروط بها ووجود البياض موجب لانتفاء السواد واذا عرفت هذا فقال له اذا لم يكن علة حقيقة فالقياس عليها لا يأتي ولا يكون حجة على
الخصم قوله وكان الدليل على ثبوت الحركة ثابتا لكل متحرك يعني ان كل متحرك حصل متحركا مع جواز ان لا يحصل كذلك والعالمية فانها لم تحصل
في كل عالم على الصفة الذي لاجله يدل على العلم قوله ونحو الدليل الخاص يعني وان منع من صحة ان يكون العالم عالما لذاته او لغير العلم قوله ويعتمد
في المعقول ومعلوم كونه الى حد يعني به مقدور الواحد منا علوم كثيرة ما المعلوم الواحد ثم قد يوجد بعضها فهو حيث كونه عالما بذلك
المعلوم ولا يقف كونه عالما به على العلوم التي لم يوجدها ولو اوجدها لاوجبت كونه عالما به ولم يمض عليه بذلك المعلوم من جهتها
انها اذا وجدت لم يكن علة في عالميته به وانها لا توجب كونه عالما به هنا اقرب ما يحمل عليه كلامه قوله لم يرد بقولنا لذاته طريقة التعليل
اعلم ان مراد اصحابنا بقولهم في صفاته تعالى انه يستحقها لذاته ان ذاته كافية في ثبوت هذه الصفات له وانه لا يحتاج في حصولها الى فاعل او علة
ولهذا فان بعض علمائنا تجنب هذه العبارة لئلا يوهم التعليل فكان يقول هو تعالى قادر الذات عالم الذات حي الذات الا ان من جعل هذه الصفات
مقتضاة عن صفة الذات ذاتية لزمه ان يدل له ان يجعل ذاته مؤثرة في ثبوتها لان من اصول اصحابنا ان المؤثر في المقتضي هو الذات التي تقتضي
لها الذاتية المقتضي ويجعلون الصفة التي هي المقتضى جارية مجرى المؤثر قوله فاما ما يقتضي الاشتراك التماثل اعلم ان الاشتراك حكم وهو لا يقتضي
التماثل وانما يقتضيه الصفة الذاتية التي هي مقتضية كما هو مقتضى عنها ولكن المراد انه انما يكشف عن التماثل اذا كان اخص احكام الذاتين
المتماثلتين فاذا كان كذلك كشف عن صفتين لهما مقتضاتين متماثلتين وهما يكشفان عن صفتي ذاتين متماثلتين معا وبذلك ماثلها
والباري تعالى يخالف مخالفة بامر اخص من الايجاب يعني ولا يلزم من مشاركته للعلم في الايجاب مماثلة لانه يخالف العلم وغيره من الذوات بما لم
يشاركه العلم وسائر الذوات فيه وذلك الامر اخص من الايجاب وهو الصفة الاخص قوله بل هذا الزام لهم لانه لاجل الايجاب يعني ايجاب العالمية
فان علة لو توجب لغيره كان علما كذلك لو توجب لغيره قوله ان العلم انما سمي علما لنسب يعني بما يجب به الصفة غير مسلم يعني ان التعليل اذا اطلق

متعلقه على اخص ما يمكن كان موجبا لمثل الصفة التي توجبها العلم فكان يجب ان يكون عالما فعلمنا انه انما يشار بما قضاه لسكون
النفس لكنهم يقولون فقد ثم انه يحصل على مثل حكم الواجب مثلا بكونه ساكن النفس لذاته قوله والجواب ما قدمناه ذكره في السهوه
يعني و هو ان يقول القدرة انما توجب العالمية في الشاهد لانه لا توجبها فيه الا انما كان بصفة العلم و القدرة ليست كذلك لا من حيث
انها مخالفة للعلم قوله ومن المراد ليس طريقة التعليل يعني واذا كان المراد ليس طريقه التعليل فنحن نسلم لكم ان ذاته لا توجب
العالمية كما ان القدرة لا توجبها فانا وان قلنا هو عالم لذاته فليس المراد الا انه لا يحتاج في ثبوت الصفة له الى غيره قوله ومن المعارضة
بالوجود اعلم ان المعارضة بالوجود تاتي على وجهين احدهما على ما بنوا عليه شبهتهم من قياس الغائب على الشاهد فيقول ليس الواحد منا
موجودا بالفاعل ولم يلزم ذلك في حقه تعالى فهلا كان الواحد منا عالما بعلم و لا يصح ان يوثر في عالميته غير العلم ولا يلزم ذلك في حقه تعالى وثانيهما
على صفة شبهتهم هذه وهو ان يقال ان مخالفة ذاتنا للفاعل ليس باكثر من مخالفة ذاته تعالى للفاعل فكما لا يوجب ذلك استغناء وجودنا كذلك لا
يوجب ذاته وجوده ولا خلاف في انه تعالى مستغن في وجوده عن الفاعل واعلم ان جميع مسايلهم في هذا الباب بالوجود انما تاتي مع جعل
الوجود صفة زائدة على الذات و الاشاعرة لا يقولون بذلك في حقه تعالى بل يقولون ان وجوده نفس ذاته قوله ما اكثر مخالفة علمه تعالى لعلومنا
يعني على مذهبهم فانهم يجعلون علمه تعالى مخالفا لعلومنا من كل وجه اذ لو ماثلوا بين علمه تعالى وعلومنا لزمهم ان يكون علومنا قديمة مثله
او يكون محدثا مثلها و لزمهم ان يتعلق علمه على التفصيل الا بمعلوم واحد فاما اصحابنا فلو الزمهم اسوه بكونه عالما بعلم وجعلوا له علوما كثيرة
بحسب المعلومات لكنهم بدل من جعل بعض علومه مثلا لعلومنا اذا تعلقت بمتعلقاتها على اخص ما يمكن لانهم يجعلون ذلك هو الوجه في تماثل
المتعلقين قوله لان صحة الاحكام حكم صدر عن الجملة يعني في الشاهد ثم يقال واذا كانت دالة صحة الاحكام في الشاهد هو العلم الصفة
فكذلك في الغائب فاما العلم فالذي دللنا عليه في الشاهد حصول الصفة مع الجواز ولم يحصل هذا الدليل على الوجه الذي يدل عليه على العلم
في حقه تعالى قوله ان يكون حكمهما واحدا يعني وليس يجب ان يكون حكم كونه قادرا وحكم كونه عالما وهما المتعلقان واحدا ومعنى وحدتهما ان يتناولا
متعلقين على سواء في حق كل متعلق فلا يتعلق هذه الصفة الا بما يتعلق به الاخرى بل يجوز افتراقهما في ذلك وان كان المقتضي لهما صفة واحدة
كاحكام التحيز من شغله للجهة و احتماله للاعراض وصحة ادراكه حاسة فان شغله للجهة يتعلق بالجوهر الا غير واحتماله للاعراض
يتعلق بها فاذا جاز ان يقتضي الصفة الواحدة احكاما و يتعلقات مختلفة فما المانع من ان يجوز ايضا صفتين لمتعلقين مختلفين عن مجرد التعلق
وان كان مقتضيهما واحدا قوله و العلم لا يوجبها شاهدا وغائبا يقال هذا جواز واحتجاج بنفس المذهب والخصم لا يسلمه فانه يجعل الحال
الحية والعلم في الحال والتصحيح في العالمية حد ما يجعلها كذلك في الشاهد فكيف يصح الفرق بنفس المذهب قوله لان المصحح يوجب صحة
الحكم ويلزمه صحة الحكم يعني المصحح للحكم بالمعنى الاعم سوا كان صفة بالمعنى الاخص او حكما بالمعنى الاخص مثل الحية فانها توجب
صحة القادرية ويلزمها صحة القادرية و يوجب صحة سكون النفس ويلزمها صحته قوله وان سلمنا ان الموجب اقوى اعلم انه لا بد من التسليم
فان المصحح كالحية لا يوجب صحة الحكم و يلزمه صحته الا مع حصول ما يقف في تصحيحه عليه فان الحية لا تصحح القادرية والعالمية
والمريدية ونحو ذلك الا مع حصول ما يقف تصحيحها على شيء زائد والموجب للاحكام والصفات اذا كان علة كالعلم لم يقف ايجابه للحكم على
شرط وان كان في الموجبات ما يقف ايجابه على شرط كالمقتضيات قوله وهو ذاته تعالى انما جعلها موجبة وقد ثبت ذلك ههنا لما تقدم من ان
يجعل الصفات مقتضاه يجعل التاثير فيها لذاته تعالى المحضة بالمقتضي والصفة التي هي المقتضي انما تجري مجرى الموثر لانها لا تستقل بالتاثير
ولا يصح ايجابها مع عدم الذات قوله كما ان المصحح قد يختلف ايضا قاعدة اورد مسالة الحيلة فيعلل مذهبهم واما مسالة الحيلة فهو على مذهبنا
مثل قوله في تصحيح القادرية والعالمية فان هاهنا الصفتين لا يصححهما في الشاهد الا الحية ولا يصححان الا على من كان حيا وفي حقه تعالى
يصححها مقتضيهما وهو الصفة الاخص فان المقتضي كما يوثر في الوجوب يوثر في الصحة فلو قدرنا انفراد الحية في حقه تعالى عن القادرية
والعالمية لصحتا من دونها ووجبا لكن الحية لما كانت مقتضاه عن مقتضيهما لم يجز الانفكاك وقد صرح الشيخ الحسني بهذا في الكيفية
ولهذا جعل الشرط في القادرية والعالمية ما هو ولم يجعل الحية شرطا لها بهذا الوجه وفيه نظر فانه يقتضي بطلان دلالة صحة ان
يعدد بعلم على كونه حيا قوله والجواب انهما انما اختلفا الى اخره يعني علمنا بكونه قادرا وعلمنا بكونه عالما و[illegible] اختلاف الشي في وجه

انا كان التبع لا للمعاندة ... والمخالفة لا ... السلوب ولا انما وقع على المعاندة

احتلاف هذين العلمين من وجه لاعادته قوله لان المخالفة ابلغ من المغايرة والمغايرة لا يتفرع عليها ما ليست المخالفة الا مع المغايرة بشرط زائد وهو الا يسد احد الذاتين مسد الاخرى فيما يكشف عن الصفة الذاتية على التفصيل قوله فلا يكون عالما بكل المعاني واذا لم يعلمها كلها لم يؤمن ان يكون بعضها العدم علمه بقبحه فكيف يصح الاستدلال بالسمع على مذهبكم لو صح لبطل السمع بيان من مذهبهم انه يقول ويفعل ما يشاء ولا يقبح منه ولا اعتراض عليه ولا يسع ان يكون مخبر هذه الاخبار لا على ما يتناوله ولكن اكثرهم يقول بما يشاء مع التكليف عليه ثم فلا يجوزون ان يقع ما ليس بصحيح لكن ذلك غير مسلم لهم استقامته على قواعدهم على ما ساتي ان شاء الله تعالى قوله لان الله في قوله هذا لا لطاف فيما هو اليه في الفعل هذا كلام ركيك غايته وكان الاولى به ان يقول لا استعانة بدل الالطاف فان الذي لا لطاف فيه واستعانوا وشكروا ولهم ان يقولوا الباها للمصاحبة كما في شرى الفرس بسرجه ولجامه قوله اي معلوم بمعنى الذي نعلمه منا من المتشابه قوله لكنا قد اجبنا بنقض علمه القائم بذاته يعني اذ اثبات الصفات خطابه لانه اثبتنا من الاحاطة المفيد الاحاطة عند المشبه وهو محال لان علمه لا يبعض كما قدمه قوله لان لهم ان يعلموا علينا ويقولوا عندكم ان العلم هنا بمعنى العالم فيه نظر فانه يكون المعنى وفوق كل ذي عالم فلا يتاتى ان يكون العلم هنا بمعنى العالم عندنا وكان الاولى ان يقول عبدكم ان في العلم هو العالم وانه لم يقصد بالعلم المعنى الاصطلاحي وقد احتج عن هذا بان قبل الاية وان كان ظاهرها يقتضي بان فوق كل عالم عليما على لغة العرب الا انا اخرجنا البارى عن ان يكون فوقه من هو اعلم منه بنص وبدليل وباجماع المسلمين هكذا ذكره ابن الملاحمي وان قالوا فكذلك يقول قلنا لا يصح لكم الاستدلال بالاجماع لانه سمعي ولا يصح لكم الاستدلال بالسمع قوله فلا يكون بد من التاويل بمعنى على كلامنا وكلامهم فيتناوله بان المعنى وفوق كل عالم من المخلوقين ويتاولونه كذلك او يقدر صفة اي وفوق كل ذي علم حادث والتحقيق انه من العموم المخصص وان ذلك هو المرجوع اليه على المذهبين معا قوله من حيث ان الشدة والمتانة انما يستعملان في الاجسام يعني فاذا لم يكن بد من تاويل الايات من وجه ولم يكن يبقيها على ظاهرها تؤول من جميع الوجوه وفيه نظر فانا وان تاولنا الشدة والمتانة لمخالفتهما لما يقتضيه حس وهم فلا يلزم من تاويله تاويل لفظ القوة ولكن يتاول لمخالفته الادلة العقلية وقد جرت عادة اصحابنا ان الخصوم اذا احتجوا بايه تحتاج الى تاويل بين من معناها عندنا وعندهم قالوا وكذلك يتاولها من هذا الوجه الذي احتججتم به علينا ولعل ذلكم من حيث انها اذا احتاج شيء منها الى التاويل كانت من الايات المتشابهة بغير المحكمة والمسلوك بها مسلك المجاز لا الحقيقة ولا كلام في صحة تاويل الايات المتشابهة الواردة على غير حقيقتها وانما قال ان الشدة والمتانة انما يستعملان في الاجسام لان المتانة الصلابة والمتين الصلب قال الجوهري المتن من الارض ما صلب وارتفع والجمع متان ومتن الشيء بالضم متانة فهو متين اي صلب انتهى والشديد مثله وقوله تعالى في هذه الاية المعنى ان اراد به الشديد القوة **تنبيه** اعلم ان شبهة المجبرة ههنا وان اختصت بالعلم والقدرة دون غيرهما مما يسمونه من المعاني فانما قصروا عليهما لانها لو صحت وثبت لهم انه تعالى قادر بقدرة وعالم بعلم لثبت لهم ذلك في سائر المعاني التي يسمونها لان الطريقة في الجميع واحدة وكذلك متى بطل ثبوت شيء من هذه المعاني في حقه بطل ثبوت سائرها **فصل** في انه لا يجوز ان يستحقها اي يستحق صفاته لتلك المعدوم ذكرها المعاني محدثة كما يقوله هشام بن الحكم في كونه عالما فانه عنده انه يستحق كونه عالما لمعنى محدث وهو مذهب جهم بن صفوان واليه ذهب قوم من الروافض ولم يشتهر عن هشام في باقي صفاته ثم القول بانه يستحقها لمعان محدثة وانما حكي ذلك عنه حكاية غير شهيرة قوله انا هذه الصفات باسرها لم يزل يعلل هذا اسد الا ان يحرر مذهبك وانما ليس لكل انها ثابتة في الازل اذا استحقها لذاته وانت الان منازع في ذلك فمن اولى انه لا يستحقها لمعان محدثة لتتم ما ذكرته قوله لا بد ان يكون هو الله تعالى بمعنى فاعلها او غيره ويستحيل ان يحدثها لمحدث تعالى لانه ان جعل قديما فسياتي انه لا قديم غيره وان كان محدثا فاحداثه لها انما يصح اذا كان قادرا حيا ولا يصح ان يكون محدثه غيره وهو لا يحدثه الا بعد ان يكون قادرا عالما حيا فيؤدي الى الدور قوله وهو لا يحدثها تعالى اي لا يحدث المعاني التي هي القدرة والعلم والحياة الا بعد ان يكون قادرا عالما حيا فيؤدي الى الدور ايضا فلا يكون قادرا الا بعد حصول القدرة ولا يحصل القدرة الا بعد ان يفعلها ولا يفعلها الا بعد ان يكون قادرا ولا يكون قادرا الا بعد ان يكون حيا ولا يكون حيا الا بعد ان يحدث الحياة ولا يحدثها الا بعد ان يكون قادرا وكذلك فلا يحدث الحياة الا بعد ان يكون قادرا ولا يكون قادرا الا بعد ان يكون قادرا

يكون حصا الاعتراف بحدث الجسم قوله والذي يستنده الحال فيه الى اخره اي والذي يشبه الحال فيه فقد يظن انه لا يؤدي
الى دور هو العلم فعال لا يحتاج في احداثه الى ان يكون عالما قوله وكيفيه الاتحاد كيفيه الالحاق ان يقول هذا العلم وكل عالم قبيح
فهذا قبيح وقد يعترض بما ذكره المصنف ان العلم لا يقع الا من عالم فيلزم فيه مثل ما تقدم في الجسم والقدرة من الدور قوله لا وجده
لا في محل يعني الا سبحانه ان يوجده لا في ذاته اذ ليس بمحل فاما هيهنا فلم يقول بانه يوجده في ذاته اذ مذهبه التجسيم قوله وهذا
تفارق القايلين بالعلم المحدث اي بان جعل ذلك المحدث تعلقا موجبا عن الذات وان كان قد صرح بانه لم يعلم حصول الشي الحادث
بعد ان لم يكن عالما بحصوله لكن المرجع بالعلم عنده الى تجدد التعلق قوله وهذا يستمر يعني علمه لم بان الشي سيوجد بعد وجوده والمراد
انه بعد وجوده عالم بان له حالة عدم في الازل وقارن المتقدمة وان له حالة وجود بعد تلك الازل وقار هذا راي ابي الحسين وخالفه ابن
الملاحمي فقال بل اذا وجد المعلوم زال علمه بانه سيوجد لانتفاء المتعلق وهو انه سيوجد قال وهلا قال ابو الحسين بانتفاء التعلق عند
انتفاء المتعلق كما ثبت التعلق عند ثبوت المتعلق قوله لانه مع مخالفته لاصول الجمهور الى اخره يعني من كون العلم بان الشي سيوجد علم
بوجوده اذا وجد ومن كون اقتضا صفة لم الا حصل للعالمية غير واقف على شرط متجدد بل يقتضيها في الازل فيفارق الحال فيما
الحال في كونه مدركا الا انه يقال ليس مخالفته الى على الاصول الجمهور من حيث كونها مخالفة لهم ولا ان له لم يكونه عالما صفات
كثيرة متعددة بتعدد المتعلقات فصح كلامه غير مسند بتمامه مع دليل على بطلانه ولعل الجواب انه اذا ادى ذلك الوجه الى ان يكون له لم
يكونه عالما صفات متعددة بتعدد المعلومات لم ولا شك ان معلوماته لم لا تتناهى لزم ان يكون له بكونه عالما صفات لا تتناهى وثبوت ما لا
يتناهى محال لكن قد تقدم ما اجيب به عنه قوله وهذا قريب يقال بل بعيد لانه لو تجدد التعلق وتغاير فاما ان يماثل التعلقات او تخالفا
والاول باطل لان عالمية الله لا يكون الا لاتحاد المتعلق ومع اتحاده لا احتاج الى تجدد التعلق وتعدده والثاني باطل ايضا للزوم تعدد
عالميته التي هي المتعلق واختلافها لان اختلاف المقتضي يدل على اختلاف المقتضى اذا كان المقتضى من قبيل واحد وايضا فلو تعدد
تعلقات عالميته لم لزم كونها غير متناهية اذ المعلومات غير متناهية وفيه ثبوت احكام غير متناهية له مع كونها ثبوتية زائدة على الذات
وهو في الله سبحانه كوجود ما لا يتناهى من الذوات وثبوت ما لا يتناهى من الصفات وايضا فلو تعددت تعلقات العالمية لزم ان يكون المتعلق
والمتعلق امرا واحدا لانه لم عالم بانه عالم فالمتعلق هو ذاته لم مقيدة بالعالمية والمتعلق ذاته لم مقيدة بالعالمية وفيه عدم تميز المتعلق
من المتعلق وهو محال فان قيل هذا كما يلزم من جعل تعلقات عالميته الله لم متعددة بحسب تعدد المعلومات يلزم من جعل تعلقها بجميع المعلومات
تعلقا واحدا قلنا بل لا يلزم لانا نجعل المعلومات كلها كالمعلوم الواحد وحينئذ لا يشكل ان المتعلق هو الذات مقيدة بالعالمية والمتعلق هو
جميع المعلومات لا الذات مقيدة بالعالمية فقط وحينئذ يتميز المتعلق من المتعلق قوله فانا نجد مزية لم تكن فلا اقل من ان تكون المزية الحاصلة
تعلقا متجددا فيه شوال وهو ان يقال ان هذه المزية والاختلاف الحاصل انما هو اختلاف حال المتعلق لا امر يرجع الى التعلق
او المتعلق بانه ان الشي الذي سيوجد له ثلاث حالات حالة قبل الوجود انه سيوجد وحالة في الوجود هي انه قد وجد وحالة بعد وجوده
هي انه قد مضى وجوده والعالمية والعلم شي واحد وانه لم يتعلق به على هذه الحالات تعلقا واحدا ثابتا والمتعلق به على احواله المختلفة
ولعل الجواب ان احدنا يجد المزية والاختلاف في احوالنا الى امر يختص بنا ويرجع اليه قوله فان قال هذا يودي الى ان العلم بانه سيوجد غير العلم بانه
وجد يعني من حيث انهم تعلقين مختلفين وكل تعلق لا بد ان يستند الى صفة غير ما استند اليه التعلق الاخر قوله فلا نسلمه يعني من
حيث ان الصفة الواجبة قد يثبت لها تعلقات مختلفة وليس ثبوت هذين التعلقين يوجب استنادهما الى صفتين الا ان ذلك حيث لا
تكون تعلقاتها المختلفة من قبيل واحد كتعلقات التخيير فاما اذا كان من قبيل واحد فانه يلزم ذلك قوله وخالفهم ابو الحسين فقال هما
علمان هذا مروي عن ابي الحسين وان الملاحمي قال العمر قاسم وحكاه ايضا ابن الملاحمي عن الشيخ ابي علي والشيخ ابي القسم ابي العمور بانهما متغايران
لان تعلق ما يتعلق من المعاني بصحته المقتضاه قوله ان في خلاف ذلك يعني وهو عدم تعلقه انقلاب جنسه وذلك
انقلاب الصفة الذاتية اذ التعلق من احكام الصفة المقتضاه لم وانقلاب ما يقتضيها من الصفات الذاتية وفي
انقلاب الذوات وذلك ما ارادة بانقلاب جنسه قوله وهذا الدليل لا يستقيم في علم الشاهد يعني فلا يدل على ان علم

علمان

وما يتعلق من الصفات فذلك الاختصاص لصفة مقتضاه لا توجد التعلق فلو تعلق بما لا يعقل لاحتاج الى صفة مقتضاه لا توجد التعلق والاستدلال العموم للقضاء

الواحد منا بان الشيء سيوجد علم بوجوده اذا وجد بل هما علمان وانما يكون علما واحدا لو كان العلم باقيا فحينئذ كان يستقيم
الدليل في حق الشاهد واما الوصل بين ذلك الى ان علمه تعالى بان الشيء سيوجد علم بوجوده اذا وجد فمستقيم لان صفته تعالى مستمرة
والكلام متوجه اليها وانما وضح وجه الدلالة بصورتها في حق الشاهد وتقريره انه لو ثبت لنا ما ثبت له تعالى بان يدوم صفتنا كما دامت
صفته تعالى لصح ما قلناه ولا يثبت بتقدير دوامها الا مع تقدير دوام العلم قوله لكانا متولدين عن نظر واحد يعني من حيث انا اذا نظرنا
نظرا في ان الشمس ستطلع غدا فعلمنا انها ستطلع فانا نعلم طلوعها في ذلك الوقت من غير نظر اخر وكذلك اذا اخبرنا صادق بان
زيدا سيموت غدا فانا اذا نظرنا في خبره ذلك الذي حصل لنا العلم بانه سيموت فالعلم بموته حاصل عن ذلك النظر فلو كانا علمين لزم ان
يكونا متولدين عن نظر واحد وتعدي النظر الى الايجاب محال والا لزم تعديه الى ما لا نهاية له فان قيل هذا لازم في حق الواحد منا فلا شك
في ان علمه بطلوعها غير علمه بانها ستطلع قلنا انه وان كان كذلك فهو مماثل له عندنا واذا كان مماثلا له فهو انما فعله لتذكر النظر
والا ستدلال فصلا يأتي هذا اذا قيل بمخالفته له قوله والجاز ان يجهل وجوده يعني بعد وجوده قوله شك في هل مات زيد ام لا مع انا لا نشك في انه
سيموت الى اخره فيه ايضاح لما ذكره من الاعتراض على الطرف الثاني من الدليل وهو قولهم ولجاز ان يجهل وجوده مع العلم بانه سيوجد حين الزام
ذلك وايضاح الاعتراض على الطرف الاول من الدليل وهو انهما علمان حاصلان عن نظرين **مسألة** فلا يستدل الجمهور
ايضا بالقياس على الخبر والواقف الخبر بان زيدا سيموت عند طلوع الشمس خبر بموته عند ذلك الوقت ولا يحتاج الى خبر اخر فاذا كان
الخبر بانه سيموت خبرا بموته اذا مات كان العلم بانه سيموت علما بموته اذا مات اذ الخبر فرع على العلم قوله صار العلم جهلا نقول
يجوز ذلك والحسن لا ينقلب قبيحا والعكس فكيف ينقلب العلم وهو حسن جهلا وهو قبيح ولعل الجواب انه لا مانع من كون الشيء حسنا ثم يصير
قبيحا لانه ليس بحسن ولا قبيح لذاته فيلزم استمرار حسنه او قبحه بل حسن وقبح لوجه يقع عليه فوجه حسن العلم كونه متعلقا
بالشيء على ما هو به فلما زال هذا الوجه وحصل وجه القبح وهو مصيره اعتقادا متعلقا بالشيء لا على ما هو به صار قبيحا على ان ذلك انما
يلزم على القول بثبات العلوم كما هو مذهب ابي هاشم ولا يلزم على القول بان العلم عرض باق قوله وهو الذي يريده الشيوخ بقولهم ان العلم من
حسن الجهل هذه العبارة حكيت في كلام ابي هاشم ويتناولها اصحابنا بانهم يريدون ان العلم قد ينقلب جهلا فلا بل مرادهم بان العلم من حسن الجهل ان اعتقاد
كون زيد في الدار على احد الوجوه وهو فيها لو وجد وليس فيها كان جهلا الا انهم لا يريدون ان العلم قد يصير جهلا فان في ذلك يجوز ان
يصير الحسن قبيحا ولعلهم لا يجيزونه ثم ان ذلك لا يتصور مع القول بعدم البقاء وان وجب ما تقدم وقد اجاب المساحي عن حجة ابي الحسين بان قالوا ان العلم
بانه سيوجد علم بتقدمه ذلك الوقت يشترط علمه بالوقت والذي في حق من لم يعلم الوقت الا عرض بان تعلق المعاني والصفات لا يتعدى
الا حصول المتعلق على ما هو عليه ولا اشتراط امرا اخر اذ المتعلق اخص احكام المعاني والصفات فلا يتوقف على شرط ولا ينفك
عن موجبه قوله فاما وهو علم واحد الى اخره فيه مخالفة لاصول الجمهور فان من اصولهم ان العلم لا يتعدى في التعلق على التفصيل من
المتعلق الواحد الى ما زاد عليه ولا من الوجه الواحد الى ما زاد عليه **تنبيه** وقد احتج على اصل مسألة ابن الجهم دم بانه
بالمعارضة لهم بكونه تعالى قادرا فان المقدور اذا وجد صار غير قادر عليه ثم اذا عدم وهو مما يصح اعادته صار قادرا عليه ولم يلزم من
ذلك كونه قادرا بقدرة ذكره بعضهم وانما يأتي هذا على مذهب ابي عبد الله من ان قادريته لا تتعلق بالموجود فاما مذهب القاضي والذي
[illegible] الحاكم فانها تتعلق بالموجود اذا كان اعادته حجتهم انه يصح منه ان يفنيه ويعيده فهو مقدور له وهو قادر عليه
[illegible] الوجه وتعذر الحادثة في الحال لا يخرجه عن كونه مقدورا له اذ يصح منه الحادث من بعد كما ان القادر يقدر على اشياء لا يصح
وجودها في الحال لكن لما صح منه ايجادها من بعد صح وصفه بذلك وحجة ابي عبد الله انه يستحيل منه ايجاده في الحال اذ هو موجود
واذا افناه عاد قادرا من بعد واجاب الحاكم بانه يستحيل ان يتجدد له صفة بكونه قادرا لانه قادر لنفسه فعلم ان كونه قادرا عليه
صفة مستمرة غير انه كان لا يصح ايجاده في اول اوقات وجوده لمعنى يرجع اليه وفي الثالث يصح اذا افناه في الثاني فالحاصل انه ذهب
سبحانه الى انه بوجوده يخرج عن ان يكون مقدورا وان صح ان يعيده والجواب ما ذكرناه قوله اما مع القول بتجدد التعلق فلا كلام
يعني فيكون معنى قوله لم يزل عالما حتى يقع التعلق ومعنى الان حصول العلم وعلم ان حكم ضعفا الا مع التخصيص وتعلق علم الله تعالى

لكنه يقال ان التعلق ليس هو العلم ولا يسمى علما والتعلق وان لم يحدد علم بحدد العالميه ولا العلم قوله لانه كيف يكون عرض الحكم
ووقوع النفاق يعني لان اللام في قوله تع ليعلم لام الغرض فاذا حملنا العلم على المعلوم كان بعد بين النفع المعلوم وهو نفاق من
نافق قوله من بعد عفونا عنكم من بعد ذلك لعلكم تشكرون يعني فانه لا يأتي الا على كلام ابي علي الفارسي وقطرب من ان اللام كي
واما على المعنى الاخر فلا يتاتى اذ لا يشكرون ان يعلق التجاوز بغرض **تنبيه** قد عرفت ما ذكره المصنف من شبه الخصم الشبهية
وما ذكره من تاويلها والجواب عنها ولا يكلف الله نفسا الا ما اتاها ونحن نذكر ما اورده الامام جار الله في كشافه فانه الغاية
القصوى والاوحد الغلبي قال في قوله تع وليعلم الذين نافقوا السمعين المومنون والمنافقون وليظهر ايمان هولا ونفاق هولا وقال
في قوله لعله يتذكر او يخشى الترجي لهما اي اذهبا على رجائكما وطمعكما وباشرا الامر مباشرة من يرجو ويطمع ان يثمر عمله
ولا يخيب سعيه وقال في قوله لعلكم تتقون لعل للترجي والاشفاق تقول لعل زيدا يكرمني ولعله يهينني وقد جاءت على سبيل الاطماع
في مواضع من القران ولكن لانه اطماع من كريم رحيم اذا اطمع فعل ما يطمع فيه لا محالة جرى اطماعه مجرى وعده المحتوم
وفا به ولهذا قال من قال ان لعل بمعنى كي ولعل لا يكون بمعنى كي ولكن الحقيقة ما القيت اليك ثم ذكر ان ذلك جرى على ما هو
ديدن الملوك في مواعيدهم التي لا بد لهم من انجازها وقولهم عسى ولعل وبسط في ذلك واوضحه ثم قال ولا يجوز ان يحمل على رجاء الله
تقواهم لان الرجا لا يجوز على عالم الغيب والشهادة وحمله على ان يخلقهم راجين للتقوى ليس بسديد ولكن اوقعه موقع المجاز لانه
خلق عباده ليتعبدهم بالتكليف وركب فيهم العقول والشهوات وازاح العلة ومكنهم ووضع في ايديهم زمام الاختيار فهم في صورة
المرجو منهم ان يتقوا ومنه ليبلوكم ايكم احسن عملا وقال في قوله تع لعلكم تشكرون اراده ان تشكروا النعمة في العفو عنكم واهمل
جار الله الكلام فيها وفي الان خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا والذي يشت ما ذكره ان المعنى وظهر ضعفكم لان العلم لما كان يتعلق
بالمعلوم كان في ظهور المعلوم حصوله وعلى هذا فقس حتى نعلم المجاهدين لانه لم يتعرض له **فصل** في انه تع يستحق هذه الصفات
الاربع التي هي القادرية والعالمية والحيية والوجود فيما لم يزل وفيما لا يزال قوله اما على القول بانها ذاتية فظاهر يعني لما تقدم من
ان خروج الموصوف عن صفة ذاته لا يجوز وذاته تع باقية فيما لم يزل وفيما لا يزال على ما تقدم ايضاحه من انه قديم دائم قوله لانها يعني
الصفات الاربع مقتضاه بشرط مستدام ويعدم ذلك الشروط في اقتضايها ولا كلام في انها غير متجدده ولا يصح زوالها قوله فاما كونه مدركا
الى اخره يعني ولا يقال يلزمكم ان يكون تع مدركا في الازل لحصول المقتضي حسب ما ذكره وهو كونه تع حيا لان الشرط في اقتضايها وجود
المدرك وهو مستحيل عن حاصل الحال والشروط في اقتضا تلك الصفات الاربع **تنبيه** الذي يدل على بطلان قول جهم ما قدمت من
كون المعدومات ذوات واذا كانت ذوات فهي معلومه اذ لا يكون الذات ذاتا الا اذا كانت معلومه واذا كانت معلومه فلا بد ان يعلمها في
لا يستقيم مع انه تع عالم بجميع اعيان المعلومات ولعله بني مذهبه على ان الاشيا المعدومه غير معلومه فان تقرر ثبوتها في العدم
وثبوت الصفة الذاتية لها التي عليها يعلم وضح بطلان ما قاله وكان الاولى بان يوخر حكاية مذهبه الى الفصل الذي اتى به عقيب هذا لانه
اليق به ولا تعلق لمذهبه بهذا الفصل وقد حكي عن هشام بن عمرو والبرذعي وغيرهما مع القول بانه تع عالم فيما لم يزل انه لا يعلم في الازل
اعيان المعلومات قال الحاكم ولا ادري ان خلافهم في عبارة وانه يعني شيا ما كان لا يسمي المعدوم شيا **فصل** في انه تع عالم بجميع
وهو ذاته يعني على راي ابي علي لانه حي يعني وكونه حيا يصحح كونه عالما بجميع المعلومات اذ ليس بان يصح ان يعلم بعضها اولى من بعض قوله
صفتها الذاتيه على راي ابي علي لانه يجعل هذه الصفة ذاتية لكنه تعالى من جعلها ذاتية ثم يجعل ذاته تع موجبة لها الا ان الذات لا توجب
الا حقو هذا على راي البهاشمه بل يقال ان الصفة الذاتيه متى صحت وجبت والا فلو توقفت على امر اخر لم يكن ذاتيه قوله او ما هو عليه في ذاته يعني الصفة
عن ابي عبد الله والي الهاشم قوله جملة وتفصيل يعني يعلم قدوم زيد من جملة العشرة مثلا وقدومه بعينه ويجوز ذلك في روي
في الذكر عن الواسطي القول بانه تع يعلمها تفصيلا لا جمله فالانسان العالم جمله لا يعلم كذلك الا اذا جهل التفصيل وحكاه
عن عالم به على سبيل التفصيل ولم يحكه عن ابي عبد الله ولا عن ابي هاشم قال ان يتوهم ما يتوهم وصفنا له انا العلم بالشي على سبيل الجمله انه
التفصيل صح ذلك قوله وهو مبني على مذهبه في ان الجملي هو التفصيلي بعارض ليس مذهبه الذي ذكرت انه مبني

عليه يوجب قوله بانه تعالى لا يعلم الاشيا جمله لانه يعترف بانه تعالى يعلمها تفصيلا ومن حصل التفصيلي حصل الجملي واحدا لموجود الثاني
والحيوانات ابا هاشم يقول لا بد ان يعلم الاشيا تفصيلا اذ لا يجوز عليه الجهل واذا علمها تفصيلا فقد تعلقت عالميته بها واذا كانت
عالميته قد تعلقت بها لم يصح وصفه بانه يعلمها جمله اذ الجملي هو التفصيلي ما لم يتعلق وعالميته تعالى قد تعلقت قوله ومثل هذا اخباره عم
بان صله الرحم يزيد في العمر ورد في الاثر عن النبي صلى الله عليه وآله ان الرجل ليصل رحمه وقد بقي من عمره ثلث سنين فيزيده الله الى ثلثين
سنه فالشرط هاهنا صله الرحم والمشروط زياده العمر ولا بد من ان يخبر فوا بان الله تعالى عالم بان هذا ان لم يصل رحمه لم يزد
هذه الزياده في عمره وان وصل رحمه زاده اياها في عمره فان قيل القول بانه تعالى يعلم الشي مشروطا بما يقتضي في حقه تعالى عدم القطع
بذلك الذي علمه مشروطا فيكون قد حصل فيه تعالى معنى الشك تعالى عن ذلك قلنا ان الشرط يدخل في المعلوم لا في كونه تعالى عالما
وقد قال تعالى ولو ان اهل الكتاب امنوا فهذا اخبار بمشروط والخبر لا يصدر منه تعالى الا مطابقا لعالميته وايضا فهو عالم لذاته فلا يختص
بمعلوم دون معلوم ولا بوجه دون وجه **تنبيه** روي عن معمر انه تعالى يعلم غيره ولا يعلم ذاته وانكر ذلك عنه اصحابنا وروي
عن هشام بن الحكم انه تعالى لا يعلم الامور المستقبله كالا يدركها وروي ايضا عكس هذا عن معمر وهو انه تعالى لا يعلم الا الموجود
كالا يقدر عليها وكذب اصحابنا هذه الروايه عنه فان قيل وقد قال تعالى واحصى كل شي عددا وهذا يقضي بان معلوماته محصوره قلنا قد
تؤولت الايه على ان المراد الموجودات من معلوماته ولا مانع من تخصيص عموم الايه بالادله القاطعه ذكره في المحيط وقال الحاكم
اراد من القطر والرمل وورق الاشجار وزبد البحار **فصل** في ان الله قادر على جميع اجناس المقدورات ولم يصح معلوم
بين عالمين واعلم انه لا خلاف فيه وانما صح معلوم واحد بين عالمين والاكثر لانه يعلم على ما هو عليه في ذاته من صفه الذاته التي
تصحح كونه معلوما وحال الجامع العالمين على سوا فان قيل ان العلم يصحح الاحكام وثبت للعالم به ما يترافقه فيلزم من ذلك الزيدين
موثرين قلنا ان التاثير في الاحكام لكونه قادرا وكونه عالما انما هو شرط فمن كان قادرا على الاحكام من العالمين فعل المتيسر في تاثير
قادريته في ذلك دون ولكنه يقدر على اجناسها يعني فاذا صح من احدنا فعل كون معين مثلا فعله لا يصح منه تعالى ولكن فعل مثله وهكذا في
سائر مقدوراتنا قوله وهذا مذهب الجمهور من الشيوخ اي القول باستحاله مقدور بين قادرين وانه تعالى لا يقدر الا على اجناس مقدوراتنا
قال الامام يحيى اتفقت المعتزله على منع مقدور بين قادرين الا ابا الحسين واخبار علم جوازه قوله واكثر اهل الخبر اعلم ان بين كلام
اصحابنا المجوزين لمقدور بين قادرين وكلام من اجازه من المجبره فرقا وهو ان اصحابنا جعلوه جائزا من جهه واحد وهي الحدوث والمجبره
جوزت ذلك من وجهين الحدوث والكسب فجعلوه تعالى قادرا عليه من جهه الحدوث والعبد يقدر عليه بعينه من جهه الكسب قوله في مقدور عمرو
الا يوجد فيه نظر لان القدره لا تتعلق الا بالاحداث فكيف يتعلق بالا يوجد ولهذا عبر عنه الى التمثيل بالحركه والسكون قوله من حيث ان
مقدور عمرو متعلق به الضمير في به عايد الى زيد قوله وكذلك الكلام في عمرو يعني فيكون ساكنا من جهته من حيث ان زيدا يسكنه
ومتحركا ايضا من جهته من حيث ان مقدور زيد متعلق به قوله لانه انما كان مقدورا له قبل وجود الحركه يعني انا فرضنا الكلام في
لزوم وجود السكون معها فاما بعده فما ذكرته مسلم لانها اذا وجدت فقد تعين وجوده في وقته وهو مما يختص بوقت وجوده
اذا كان مقدورا لنا والمنع المعارض يخرج القادر عن كونه قادرا على الممنوع منه ويحقق الاعتراض ان ما قاله المتاخرون من لزوم
ان يوجد السكون من جهه زيد والحركه من جهه عمرو غير واضح لان زيدا انما دعاه الداعي الى الحركه دون السكون فيوجد منه ما دعاه
الداعي اليه وهو الحركه دون ما لم يدعه الداعي اليه وهو السكون فلا يلزم من وجوده من جهته وان كان متعلقا به ان يكون قادرا عليه
فانه لا يلزم وجود ما يتعلق بنا الا اذا دعانا اليه داع وقصدنا الى فعله وهكذا الكلام في عمرو فاذا اراد احدهما تحريكه والاخر تسكينه
فمن كان اكثر قدرا وجد ما دعاه الداعي اليه دون ما دعى الاخر الداعي اليه قوله وهذا حكم كل ضدين يتعلقان بالقادر يعني انه لا يقدر على
احدهما الا على البدل فيكون ملا وجودهما قادرا على ايجادهما اما سابقا ما يقدر وجود احدهما مع كون الاخر يختص بالوقت الذي وجد فيه
او وجودهما فقد خرج عن كونه قادرا عليهما قوله وفيه نظر الا ان يبنى على بدليه الوجود يعني لانه اذا كان الوقوع من جهه القادرين
وجودا واحدا وقد حصل من القادر الاخر وجود ايضا فالوجه في كون القادر منهما اولى بالوقوع الا ان يبنى على بدليه الوجود فقال

هو اولى من جهتهما الا انهما يكتسبان الفعل وجود بين من كل واحد منهما وجودا والقادر الاخر لا يكتسبه الا وجودا واحدا كان ما فعله
هو المانع لما فعله من حيث احتمل بوجود زائد وقد ذكر الامام يحيى علم مضمون اعتراض ابن الملاحمي ونظر عليه ايضا وجعل
الاعتراض ابو وان لم يظهر الفرق تحقيقا فانه يظهر تقديرا فانا لو قدرنا عدم احدهما لا ثر فيه الاخر قوله وكلام الجمهور معارض
الى اخره يمكن الجواب بان يقال بل جاز وجود من الساهي ان يفعل عن طرف وجزا من حيث النفي فحكمهما في ذلك وهو نفي السواد بحكم
الجزء الواحد لكنهما يفعلان عنه بانه يحصل بحصولهما في المحل الواحد من شيء الساهي ما لم يكن يحصل بجزء واحد فقد حصل في
الانفعال ههنا فلا يثبت المعارضة قوله ولا يعتد واحد بما عليه الا مستثنيا مسالة ان يكون ههنا صوت مقدور له بقولنا فالصوت لا يصح منا
ساعة الاعتماد وهو يصح منه بلا اسباب اذ لا فعل من الافعال الا ويصح منه بلا الجاد حسية مبتدا او لمو هذا اعترض قوله الى اخره
يعني فما يصح من احدهما الجاده في محل قدرته من غير سبب ويصح من الاخر الجاده في ذلك المحل بعينه مسببا عن الاعتماد اذ
لا يجوز ان يتعدى احدنا الفعل الى غيره الا بالاعتماد فيكون محتاجا الى السبب حيث يكون الفاعل له من ليس بمحل قدرته له لمحل غير
محتاج اليه حيث يكون الفاعل له بمحل قدرته مثال الجواب وان كان مثال المسالة يعني لان الحلول في محلين هو حكم المسالة الخاص فما
سار كه فيه وجاز ما لم يكن ونحن فرضنا الكلام في مقدور ليس تولف كالكون مثلا مسـاله قد استدل على استحالة مقدور بين
قادرين بادلة غير الادلة التي ذكرها المصنف ههنا انه كما استحال معلول بين علتين يجب ايضا ان يستحيل مقدور بين قادرين بادلته غوعن
الامام يحيى بان الدليل قد دل على استحالة تعليل المعلول الواحد بعلتين فان حصل المانع هذا في مسلمنا بطل القياس يعني ومنعنا
من صحة مقدور بين قادرين هذا معنى ما ذكره ومنها انه يلزم على القول بمقدور بين قادرين كون الفعل حسنا قبيحا بان يريد احدهما ايجاد
المقدور على جهة القربة ويريد احدهما الجاده على جهة المعصية وفي ذلك ثبوت كونه حسنا قبيحا واعترضه ابن الملاحمي بانه لا يمتنع
ثبوت الوصفين لفعل واحد مع اسناد كل واحد منهما الى غير من يسنده الى الاخر فلا تدافع في ذلك بالنظر الى القادرين ومنها
ما ينبني على مذهب الشيخ الحسين في الحلول بالفاعل وهو ان يقال لو صح مقدور بين قادرين لجاز ان يريد احدهما ايجاد ذلك
المقدور في محل ويريد الاخر ايجاده في غيره من المحال وحينئذ اما ان يوجد مرادهما معا او لا يوجدا او يوجد مراد احدهما دون
الاخر والاول باطل لانه يلزم منه حلول الذات الواحدة في محلين وهو محال والثاني باطل لانه يلزم منه خروجهما عن كونهما
قادرين والثالث يقتضي كونه مقدورا لاحدهما وهو الذي وجد مراده ويبطل كونه مقدورا للاخر الذي لم يوجد مراده وبهذا يبطل
صحة مقدور بين قادرين فان صح ما قاله الشيخ الحسين في هذا وهو الاقرب فلا كلام في قوة هذا الدليل فاما على مذهب الجمهور
في الحلول فلا يتاتى اذ هم يقولون بانه يختص في الحلول بمحل معين ولا يصح حلوله في غيره فالذي يوجد مراده هو من اراد حلوله في ذلك
المحل ولا يخرج ذلك المقدور عن كونه مقدورا لمن لم يوجد مراده لان السبب في عدم الجاده له محاولته لوجوده في محل لا يصح وجوده فيه وان
اراد كل منهما وجوده في محليهما غير محله المعين لم يصح ايضا ولم يوجد اي مرادهما ومنها انه لو صح مقدور بين قادرين لصح ان يريدا معا
وجوده في وقت واحد واذا اراد ذلك وجاز وقوعه فاما ان يوجد معا او احدهما او لا يوجده واحد منهما الا ان تاثيره معا فاما ان يكون بانثرهما
اشتراكهما في وجود واحد هو ان يؤثر احدهما في صفة او بعضه او بعضه والاخر في البعض وهذا يؤدي الى تجزي صفة الوجود وان لهما بعضا
الاخر يحصل ما اردناه من انه لا مقدور بينهما وان اوجده احدهما فمعنى ذلك بانه مقدور له فقط دون الاخر وان لم يوجده واحد منهما خرج
عن كونه مقدورا لهما قوله واما الطريق الثانية يعني الكلام على مقدور بين قادرين من جهة بان يكون له وجودان او اكثر يتعلق كل واحد
من تلك الوجودات بقادر واعلم ان الكلام في هذه الطريق موقوف على جهة التقدير بمعنى انا لو قدرنا صحة تزايد الوجود وصحة ثبوت وجودين او اكثر
لذات واحدة هل كان يصح ذلك ام لا فقد تقدم في فصل الصفات الدلالة على ان صفة الوجود لا تتزايد وكذلك لحكاية ابي الحسين وابن الملاحمي
في هذه الطريق محاذاة على مذهب خصومهم في الوجود وانه زائد على ذات الموجود واما على مذهبهما من كونه ليس بزائد على الذات فكيف يتصور ان

مقدور بين قادرين ع [illegible] لان ذلك المانع لا [illegible] اصطلاح

لحصلنا للمقدور الواحد وجودين والوجود نفس الذات كيف يكون ذلك معدوم لنا وعندهم انها صفات والصفة لا يثبت لها وجود واحد
فصلا عن وجودين قوله لم يكن بان يظهر عند ها الصفة المقتضاه اولى من الا يظهر يعني صفة تلك الذات التي يزاد بصفة الوجود على معنا
والوجه فيما قاله انه قد تقرر ان وجود الذات شرط في ظهور صفتها المقتضاة عن الصفة الذاتية وظهور الاحكام المقتضاه عن تلك
الصفة المقتضاه فاذا كان لتلك الذات وجودات كثيرة لم يكن بعضها بان يختص بكونه شرطا اولى من بعض فيكون شروطا كلها فاذا حصل
بعضها فليس بان يظهر الصفة المقتضاه حسب الظهور بعضها اولى من ان لا يظهر لعدم حصول جميعها وعلى هذا سوى قول المصنف في الاعتراض
عليه فانه يبطل السؤال من اصله يعني فانها اذا حصلت شروطها كلها كانت الصفة المقتضاه بان لا يظهر لعدم اجماع الشروط اولى من ان يظهر
وان حصل بعضها كان المدركية لما كانت مشروطة بوجود المدرك وصحة الحاسة وانتفاء الموانع لم يصح ان يقال عند حصول بعض هذه الشروط
ليست بان يظهر اولى من ان لا يظهر بل يكون اولى من الا يظهر قوله وان كان ضعيفا يعني من حيث ان وجودا واحدا يكفي في ذلك الظهور اذا دل الدليل
على اشتراط وجود غيره قوله وان اردتم بعادة واحد فكيف يصح وعندكم ان القدرة الواحدة لا يتعدى على التفصيل الوجود الواحد فالجواب
عنه من وجهين احدهما انا انما قلنا ذلك بناء منا على ان المقدور الواحد لا يكون له الا وجود واحد وكان من مذهبنا ان القدرة لا يتعدى المقدور
الواحد فلهذا قلنا ان القدرة لا يتعدى الوجود الواحد فاما اذا احصلنا للمقدور الواحد وجودين او وجودات فيصح حينئذ تعلق القدرة على
جميع وجوداته والوجه الثاني انا وان سلمنا انها لا يتعلق الا بوجود واحد فما انكرتم ان يكون في هذا القادر الواحد عشر قدر يتعلق كل
واحدة منها بوجود لهذا المقدور فعلى هذا يصح منه بما نقدر العشر الحركات بالحركة الواحدة التي لها عشرة وجودات ويصح الجواب
وفي قوله ان القدرة لا يتعدى على التفصيل الوجود الواحد نظر لان القدرة لا يتعلق على سبيل الجملة ولا يتعدى في التعلق على سبيل الجملة
وقوله على التفصيل يوهم ذلك وانما يعارك لكن في الكلام فكان الاولى ان يقول لا يتعدى على الوجوه المعتبرة قوله وهي لا يتزايد اتفاقا فقال
اما الخصم فيلزمه القول بتزايدها لانا انما منعنا تزايدها وايضا الصفة الذاتية لا تكثر من صفة مقتضاه بما يكشف عنها بحركة عند اتحاد
الشرط فعلنا لو تعدد كانت الا فيضا عن المقتضي الواحد الى ما زاد عليه مع اتحاد شرط الا قتضا التعدد ولا اختصاص فيلزم تعددها في الا قتضا الى ما
لا نهاية له فاما اذا تزايدت الشروط فغير مانع ان يتزايد المقتضات ويكون اختصار اقتضاء الذاتية لها باختصاص شروطها واعلم ان هذا الدليل
والذي قبله انما يدلان على عدم صحة تزايد الوجود لكنه اذا ثبت ذلك صح ما نحن بصدده من تعذر معدور بين قادرين من جهتين قوله
بان ما يتعلق بالقادرين يتبع حالة الحدوث يقال انه اذا فعل الوجود فلكل حالة حدوثه وان كان قد اتسع في الوجود من قبل وهو انا حصلنا
ما ينسب القادرين باتفاق الحالة الحدوث في الوجوه التابعة له فاما الوجود فلم يتكلم عليه ولا بما اشل يؤدي اليه **تنبيه** اعلم ان ابا الحسين
قد احتج على صحة معدور بين قادرين بان اذا فرضنا جزا ملتصقا بكفي انسانين دفعه احدهما في حال جذب الاخر له فاما ان يحصل في ذلك
الجزء حركتان او حركة واحدة والاول باطل لا ستحالة اجتماع المثلين انا وان سلمنا ذلك فاما ان يستند الحركتان لا الى احد القادرين فيكون
قد حصل فعل من غير فاعل وهو محال واما ان يستند الحركتان الى كل واحد منهما وهو المطلوب وان كان الحاصل فيه حركة واحدة فاما
ان يستند الى واحد منهما وهو محال لما تقدم واما ان يستند الى كل واحد منهما وهو المطلوب والجواب بل يجوز حصول حركتين فيه ولا نسلم امتناع
وجود المثلين في المحل الواحد وان سلمت الا يتغير به قد يبطل صحة مذهبنا في ذلك واصح فان المثلين لا تنافي بينهما والا لحرى مجراه فكان ذلك
هو الوجه في صحة اجتماع المختلفين وكذلك المثلان بل ذلك اولى فيهما لان بينهما من التناسب ما ليس بين المختلفين واذا تقرر جواز حصول حركتين فيه
وحكمنا بحصلنا احداهما مستندة الى احد الفاعلين والا حرى الى الاخر ولا يحصلها غير مقدور بين قادرين معا ولا مستندين الى كل واحد منهما
على انفراده واحتج ايضا بانه تعالى اذا كان قادرا لذاته والمعدوم ممكن ولا اختصاص لذاته بمعدوم دون معدوم فقبل وجود القادرين وجود
قدرتهم فهي كونه تعالى قادرا على الكل ولا يجوز ان يخرج عن كونه تعالى قادرا عليها بعد وجودهم ووجود قدرهم اذ وجودهم لا يغير قادرية
لكن انما يعني لصحة معدور بين قادرين لا يسلمون بكون قادرية لله تعالى فلا وجود القادرين من خلقه ولا بعد وجودهم اذ عندهم انهم ملاوا
بانه في الازل لا يصح من غيرهم الحاجة لها **فصل** لا معنى لمكالمة اهل الجبر في معدور بين قادرين وان كانوا يقولون به قوله وان حاز القول
العبارة بمعنى فانهم سموا احدنا قادرا وسماه خلقا بمذهبهم في مسألة خلق الافعال قوله فلا معنى لقولهم معدور بين قادرين فان المحمية

علا لمعنى وجود القادرين ما لقد وروجود قدرهم ونفيسه عن الله بحصول ورين قادرين ما لاصح وكان الا مطلقا كما في اولا دياً ... والحواب امامهم بسلم كونه تعالى قادرا على الكل حتى ما يفرق بين الدال قدر خلقه بوقدرهم ولا ... [illegible]

فيسلم انه لا معنى لمخالفتهم في ذلك انهم كانوا يقولون به اذ لا يسمون احدنا قادرا ولا يسمون له تاثيرا على الاطلاق واما اهل الكسب
فلا معنى لمخالفتهم في ذلك من جهة واحدة وهي الحدوث لانهم لا يجعلون المؤثر في الاحداث الا الله تعالى واما من جهة الكسب والحدوث
فالكلام بيننا وبينهم في ذلك والخلاف يتوجه وابطال قولهم فيما تقدم قوله ان كنتم لا تجوزون انفصال احدى الجهتين عن الاخرى بل
لا تعقلون الا معا لزمكم مثل ما تقدم وهو ان احد القادرين اذا دعاه الداعي الى تحصيله من جهته التي يقدر عليها مع حصول الصارف
للقادر الاخر عن تحصيله من الجهة التي يقدر عليها فاما ان تحصل من الجهتين جميعا وهو محال والا لزم ان يقع الفعل على جهة من
له صارف عن ايقاعه عليها او لا يقع من اي الجهتين فيؤدي الى تعذر وقوع المقدور من القادر عليه مع ثبوت الداعي له الى ايقاعه
او يقع على احدى الجهتين دون الاخرى فيبطل ما ذكرتموه من استحالة انفكاك احدى الجهتين عن الاخرى وان كنتم تجوزون انفصال
احدى الجهتين عن الاخرى على ما حكي عن برغوث والاشعري قلنا لكم اذا قدر احدنا على ايقاعه على جهة الكسب قدر على ايقاعه
من جهة الحدوث واذا قدر الباري عليه من جهة الحدوث قدر عليه من جهة الكسب لان من قدر على ان يحصل الذات على وجه وجب ان يقدر على
حصولها على سائر الوجوه واذا ثبتت قدرة احدنا عليه من كلا الوجهين وكذلك الباري تعالى لم يمتنع ان يدعو احدنا داعي الحاجة الى فعله
ويصرف الباري عنه صارف الحكمة عنه فيكون موجودا معدوما وبالجملة فما دل على امتناعه فيما مضى يدل عليه ههنا قوله وخلق فينا
قدرة مقارنة له يعني ولا تاثير لها فيه كما حكي عن الاشعري قوله او خلق فينا قدرة موجبة له اشارة الى قول من اخذ من الشيخ لنا تاثير
القدرة مع الايجاب قوله او فعل فيه ما يوجبه الضمير في يوجبه عائد الى المقوى قوله فهلا جاز تعلقه به من جهة واحدة يعني من جهة
الحدوث كالمراد والمعلوم فانه يجوز تعلق المريدين بالمراد الواحد وكذلك العالمين بالمعلوم الواحد من جهة واحدة وهو كون
المراد مرادا للمريدين والمعلوم معلوما للعالمين واما صحة ايقاع المراد على الوجوه المختلفة والمعلوم على جهة الاحكام فذلكم تاثير
القادر به فلا يشترك فيه اثنان قوله كالمراد والمعلوم والمملوك يعني فانه يصح ان يتعلق بالمراد الواحد اكثر من مريدين وكذلك المعلوم
يصح ان يعلمه اكثر من عالمين وكذلك المملوك يصح ان يملكه اكثر من مالكين قوله اذا جاز تعلق المقدور بقادرين وقوله هلا صح ان يتعلق
باكثر من قادرين فيه نظر لان التعلق للقادر بالمقدور ولكن المراد به صحة ايجاد المقدور من جهة القادر فان التعلق كانه حكم ثابت للقادر فهو
حكم ثابت للمقدور فيصح اضافته ونسبته اليه قوله ويقال لهم اذا جاز فعل بين فاعلين يعني على اصلهم مع ان افعال العباد بينهم وبين الباري تعالى

فصل ان قيل المجوزون من شيوخكم كابي الهذيل وابي الحسين لمقدور بين قادرين ماذا تعلمون ان افعالهم منهم لا من الله تعالى قوله فما المانع من
ذلك شامل على المذهبين جميعا كان الاولى ان يقول ما السؤال في ذلك وارد على المذهبين جميعا قوله السابع دليل القدرة والحكمة وسنتضح
تفريع ذكر كيفية الاستدلال وحقيقته ان يقال ان في افعالنا ما هو قبيح فكيف يجوز مع ذلك ان يكون من جهته تعالى مع ما قد تقرر لنا من حكمته وانه
لا يفعل القبيح لكن هذا لا يستمر جميع الافعال

القول في ان الله تعالى مريد وكاره

اعلم اولا انه من اصحابنا من اجاز ان يجري الكلام في اثبات هاتين الصفتين للباري تعالى ونوابعهما الى باب العدل لان لهما تعلقا به من حيث انه تعالى مريد
وكاره ما اراده وكرهه من فعله والكلام في افعاله وحسنها وقبحها يختص بباب العدل وهو اختيار الشيخ الامام مانكديم والحاكم
وغيرهما واختار المصنف رحمه الله ما هو خير من ذلك وهو ان يضع الكلام في اثباتهما صفتين للباري وما يتبع ذلك ويتفرع عليه في باب التوحيد
لانه كلام في اثبات ذاته واثبات صفاته وكونه مريدا وكارها من صفاته تعالى ووضعهما ههنا لان الصفات المتقدم ذكرها متفق بعلها على الترتيب
وقدم فصل الكيفية على الكلام فيهما لانه يتعلق بتلك الصفات دونهما وقدمهما على مسائل النفي لان الاثبات اقدم من النفي ووضع الكلام في
انه تعالى يريد الطاعات ولا يريد المعاصي في باب العدل لانه كلام في افعاله تعالى وما يحسن منه وما يقبح وكونه يريد الطاعات ويكره المعاصي من ذلك
قوله المريد هو المختص بصفة الى اخره اعلم ان بين العلماء خلافا في تحديد المريد فذهب السيد الامام وغيره الى ان المريد والكاره لا يحتاجان
الى تحديد لان احدنا يعلم كون المريد مريدا من نفسه وغيره ضرورة وكذلك الكاره وذهب بعضهم الى احتياجهما الى التحديد والاعتراض
قول السيد ومن وافقه بانكم ان اردتم ان كون المريد مريدا يعلم ضرورة على جهة الجملة فهذا لا ينقض الا تحديد فان كون الحي حيا وكونه
عالما وكونه قادرا يعلم على الجملة ضرورة وان اردتم ان كون المريد مريدا يعلم ضرورة على التفصيل فغير مسلم ويرد على الحد الذي

ذكره المصنف اعتراضات احدها ان قولنا مريد المختار من هذا الحد ومن حق الحد ان يكون احلى من المحدود ويمكن الجواب بان يقال ان قصد

ان المريد المختار على سبيل الجملة فذلك لا يمنع من يخلي به بهذا الحد كما في العالم والحي والقادر ونحن انما قصدنا تحديده على سبيل التفصيل

وان اريد انه المختار منه على سبيل التفصيل فغير مسلم وما سهاه انه يلزم ان يكون الكاره مريدا الا انه يختص بصفة لاجلها يصح منه

ايقاع الفعل على وجه دون وجه ككونه نبيا او معبدا وكذلك العالم فانه يختص بصفة لاجلها يصح منه ايقاع الفعل على وجه دون

وجه فكان الاولى ان يقول على الوجوه المختلفة لان الكاره والعالم انما يصح منهما ايقاعه على احد وجهين بخلاف المريد والثاني انه

انه يخرج من الحد من اوجد الله فيه ارادة فانها توجب له صفة هي كونه مريدا ويكون مريدا لاجلها ولا يصح منه لمكانها ايقاع الفعل

على وجه دون وجه لما تقدم قوله ايقاع كلامه بهما وخبره اشار بقوله الى ايقاعه معبدا ويرد على حد الكاره الاول والثالث من اعتراضات

حد المريد قوله وكان ابو علي وابو هاشم اولا الى اخره اعلم ان ابا هاشم اولا لان ابا هاشم قد رجع عن ذلك الى تحديده بانه المختص بصفة الى اخره واما

ابو علي فبقي على هذا القول وجعل العلم بكون المريد مريدا علما بالارادة لا علما بالمريد على الحال وهكذا قوله في الكاره قوله ما يسمع بصحة

خلو الحي عن الارادة والكراهة يعني بما ذكره ابو اسحق بن عياش ان احدنا مع علمه بسطوحات الناس في الاسواق لا يريدها ولا يكرهها قوله انما

يعتقد بعلم المريد من لا يعلم الارادة بمثال الماشي هذا فمن علم المريد جملة فقط قوله ولهذا لم يقل بان الله قادر على الارادة هكذا قول ابي القسم

في الارادة وفي الكراهة ايضا فانه قال ان الباري غير قادر عليهما لئلا يلزمه ان يكون مريدا او كارها لانه اذا كان قادرا عليهما صح منه فعلهما

واذا فعلهما كان مريدا وكارها فاذا المريد والكاره عنده ليس الا فاعل الارادة والكراهة قال ابن متويه رحمه الله وصار هذا القول والمرجح

اعظم الحيل من كونه ما نقات بكون الله مريدا لانه يقدح في كونه قادرا قوله ان يفعل الارادة في جزء من قلبه والكراهة في جزء اخر يعني اذا لم

يكن المريد مختصا بصفة يرجع الى الجملة يوجبها له الارادة وكذلك الكاره ولا اسناد الصفات على الجملة كما يقوله الجمهور قوله وان لم

يجعل سالة الفضلة يعني ولو كان المريد هو فاعل الارادة لم يعلمه مريدا الا من علم فعله للارادة قوله وهي غير مقدورة لنا هذا مذهب الجاحظ

واما ابو القسم واصحابه فهم يذهبون الى انها مقدورة لنا لانهم حكوا بصحة شهوة الفسح مع اعتقادهم بتنزيه الله عن فعل ما يقبح فلذلك

قالوا انها مقدورة لنا فجعلوا الارادة في حقنا هي الشهوة مبني على ذلك قوله وللمريد بكونه مريدا حال وكذلك الكاره قوله وقد

فصل

يضطر الى ذلك من غير ذكر اصحابنا ان من لم تثبت حكمته لم يمكنا ان نعلم كونه مريدا الا ضرورة او يحصل لنا غالب الظن بكونه مريدا وكذلك كونه

كارها فاما ان يدل لساني على افعاله كالامر او حبره او بنفسه او بعد به لعلمي بكونه مريدا او كارها فلا الجواز ان لا تورية عليه قوله وقال الشيخ محمود

وغيره الى اخره حكى الامام يحيى عليه السلام مذهب محمود هنا عن ابي الحسين والنظام والجاحظ وابي القسم البلخي والخوارزمي قال ابن الملاحمي

وهو الذي يذهب اليه سائر الشيوخ غير ابي هاشم ومن قال بقوله قال الامام فهؤلاء ذهبوا الى انه لا معنى للارادة والكراهة شاهدا وغائبا

الا الداعي والصارف ففي حق الله ليس الا علمه باشتمال الفعل على مصلحة او مفسدة وفي حقنا هو العلم او الظن او الاعتقاد باشتمال

الفعل على مصلحة او مفسدة او حصول نفع او دفع ضرر فاما ابو الحسين فانه حكم بكون الارادة امرا زائدا على الداعي شاهدا واما غائبا

فنفاها واختار الامام ع مذهبه وفي حكايته ذلك عن ابي القسم نظر فالمشهور عنه وعن اصحابه ما ذكره المصنف من رد الارادة والكراهة

الى الشهوة والنفار قوله لنا ما تقدم في نظائره يعني احتجاجا على اثبات الصفات فمثله يدل على ان للمريد بكونه مريدا صفة قوله وان اختلف

محل الارادة والكراهة يعني بان يوجد الارادة في جزء من قلبه والكراهة في جزء اخر قوله ولا وجه لذلك الا حصوله على صفتين ضدين يعني

ولو كانت الارادة والكراهة لا توجبان صفتين وكان التضاد راجعا اليهما فقط لكان مع اختلاف المحل لا تضاد اذ لا تضاد الا عليه

فقد عرفنا ان يتعذر ذلك انما هو لصفتين متضادتين راجعتين الى الجملة لا الى المحل قوله ولا بد من حالة ترجع الى الجملة يعني لان صحة ايقاع

الفعل على الوجوه المختلفة حكم صادر عن الجملة فالموثر فيه لا بد ان يكون راجعا اليها وليس الا الصفة لا نفس الارادة لا اختصاص لها

الى المحل قوله الا بسما الغير وبه اعلم ان لفظه ... من ادوات الاستثناء لكنها الا يدخل للاخراج بل للدلالة على تعصل ما بعدها وتخطيه والوله

بالحكم والتبعي المثال والمعنى له مثل ... في شكل المختصة كقول القايل ادخل من بالباب الا بني فلان فانه امر بادخال من بالباب

كافة وافى بها للدلالة على ان ادخال بني فلان اولى وابلغ وانما خص الغير وبه بالاولويه لان الاتفاق واقع على انه لا قبح فيهما واما

الاستدلال عليه فقد بعد مخالف الى علي والى القسم فيها وتجويزهما الا ان يكون فيها ما هو قبيح وتقرير ما ذكره المصنف ان احدنا قد تدعوه
الداعي الى اكل مال الغير والى شرب الما وهو صايم في رمضان وداعيه الى ذلك هو علمه لحصول نفع فيه ولا كلام في ان هذا علم ضروري
ويصرفه الصارف عن الحج مثلا وهو علمه لحصول ضرر عليه في ذلك وهذا علم ضروري فلا كلام في انه لا قبح في هذا الداعي والصارف
قوله والا كان مريدا لذاته او لمعنى قديم وهو لا يقول به اعلم انه لا يقطع بامتناع ابي الحسين وابن الملاحمي عن وصفه تعالى بانه مريد
في الازل فقد ذهبا الى ان المرجع بالارادة في حقه الى الداعي والمرجع بالكراهة الى الصارف وهما في حقه راجعان الى صفته التي
هي العالمية واكثر ما في ذلك اثبات داع وصارف للعدم في الازل ولا ضير في ذلك فان الجمهور يثبتون الدواعي والصوارف في الازل مع ان
ابن الملاحمي قد ذكر ان الداعي لا يكون ارادة الا اذا خلص عن الصوارف واوجب عليها وداعي الحكيم لا يكون خالصا الى الفعل الا اذا
صح حدوثه في نفسه وذلك لا يكون في الازل والا لكان احسانا ومصلحة للمكلف فانتفت عنه وجوه القبح وذلك لا يتصور ايضا في الازل
وقد احتج ابن الملاحمي بان الارادة والكراهة لو كانتا غير الداعي والصارف لصح ان يدعو احدنا الداعي الى امر ولا يريده ويصرفه
الصارف عن امر ولا يكرهه والمعلوم خلاف ذلك والجواب ان الموجب للتلازم بين الداعي والارادة ان الداعي الى الفعل يدعو الى ارادته
فيفعلهما صاحب الداعي وكذلك فالصارف عن الشي يدعو الى فعل كراهته قوله لا يكون بان الاحسن تعالى لا يريد الكراهة هذا
مبني على ما مر تقريره بالادلة فاما البغداديون فهم لا يسلمون ذلك بل يذهبون الى ان الشهوات والنفرات ما هو قبيح وهو ما كان
شهوة للقبيح ونفرة عن الحسن والوا قياسا على الارادة عندكم وجه قبحها دعاوها الى القبيح والشهوة قد شاركتها في الدعا
الى القبيح وكذلك النفرة قياسا على الكراهة واجاب اصحابنا بانا لا نسلم ان وجه قبح الارادة دعاوها الى القبيح بل وجه قبحها كونها
ارادة للقبيح ثم انا لا نسلم كون الشهوة داعية الى القبيح اذ الدواعي من قبيل الاعتقادات والظنون ولان الشهوة والنفرة من فعله تعالى
ولا قبح في افعاله ثم ان التكليف لا يتم الا بالشهوة والنفرة فكيف يقبحان قوله وكذلك الشهوة والنفار غير مقدورين الى اخره هذا انما ينبني
على الصحيح من المذهب لا على ما يسلمه البغداذية لما قد مناه من حكاية مذهبهم والذي يدل على انهما غير مقدورين لنا ان احدنا لو دعاه الداعي
المكين الى ان يفعل لنفسه شهوة لما ينفر عنه كالادوية او يزيد شهوته للطعام الذي يشتهيه له فعله ليقدر عليه ذلك على طريقة
مستمرة وكذلك لو دعاه الداعي الى ايجاد نفرة له عن المعاصي لتعذر عليه ذلك ولو كانا مقدورين له لم يتعذر فعلهما منه مع حصول
الداعي اليهما

فصل وهذه الصفة تثبت لمعنى هو الارادة قوله لانها تثبت مع الجواز دليل ذلك انها لو تثبت مع الوجوب لكانت اما ان
يستحقها لذاته او لما هو عليه في ذاته فيلزم من ذلك محالات كثيرة منها ان يكون مريدا لجميع ما يصح ان يراد كارها لكل ما يصح
ان يكره فيودي الى ان يكون مريدا للشي الواحد كارها له ومنها استحالة خروجه عن كونه مريدا وكارها ومنها عدم جواز تجددها
على المريد ومنها لزوم ثبوتها لكل جنس مقدور ومنها تعلقها بما لا يتناهى قوله والحال واحدة والشرط واحد الحال كون المريد حيا شاهدا
وغايبا لانه الذي يصحح كونه مريدا وضدها وهو كونه كارها والشرط البنية في حقنا لانها شرط في تصحيح الحال لكونه مريدا فانها
لو لم تحصل والمراد به القلب لم يصح الحسية المريدية وضدها وكذلك فيمكن ان يجعل من شرطها البنية التي تحتاج الحيوة في الوجود
اليها لانها مصححة لمصححها وما كان كذلك فهو معدود من الشروط فيلزم من الشرط في حق الشاهد الا يكون الحي في حكم الساهي
عن المراد وان يكون عالما بصحة حدوث المراد او معتقدا لذلك او ظانا له او شاكا ولما جعل شرطا لهذه الصفة لانه شرط في
تصحيح كونه حيا وهو الحال لها لان ارادة الحي لما هو ساه عنه لا يتصور واما في حق الغايب فالشرط هو عالميته بصحة حدوث
المراد لا غير

فصل وحيث لا نعلم هذه الصفة ضرورة فانما نعلم ثبوتها في حق المختص بها بطريق قوله لانه متى كان ساهيا عنه
استحال ان يريده الوجه في ذلك ان المريد لا يصح ان يريد الا ما علم او اعتقد صحة حدوثه او ظن ذلك او شك فيه والساهي والنايم
لا ان في منها ذلك فلهذا استحال وقوع الارادة منهما قوله احترازا مما يسمى حسن الفعل قد يعدم المحقق من اراده بهذه العبارة قوله
والمنع الزاد فيه يعني بان يخلق الله فيه كراهة لا يمكن معها من فعل الارادة لان المنع لا يكون الا بالضد وما يجري مجراه قوله ولا يصح
وقوع الفعل على الوجوه المختلفة الا من مريد اعلم اولا ان اصحابنا ذهبوا الى ان الكلام يكون امرا وخبرا ونحو ذلك احكاما على ما سبق

القول فيه انهم ذهبوا الى ان الامر يثبت له حكم هو كونه امرا لارادة الآمر المامور به والنهي يثبت له حكم بكونه نهيا لكراهة الناهي للمنهي عنه واما سائر انواع الكلام فيثبت لها احكامها لارادة تلك الاحكام فيثبت للخبر حكمه بكونه خبرا لان المخبر ارادكونه خبرا وكذلك غيره من الانواع هذا ما ذكره اصحابنا واما الاشعرية فلم يفصلوا بين تلك الاحكام بل قالوا سويا حصلها لكون المريد مريدا لها سواء كانت امرا او نهيا او خبرا او غير ذلك وذهب ابن الخطيب الرازي الى ان صيغ الكلام يثبت لها احكامها بالوضع اللغوي على معنى ان صيغة الامر موضوعة في اصل اللغة للامر من دون اعتبار ارادة وقد حمل كلام ابي القسم حيث جعل ثبوت تلك الاحكام لاعيانها على هذا وان كان المفهوم من حكاية اصحابنا عنه ان ابا القسم واصحابه جعلوا هذه الاحكام ثابتة للكلام لذاته كما ثبت للجواهر كونه جوهرا قوله وبعد فكنا نعلم الخبر خبرا الى اخره يعني لو كانت الصيغة خبرا عن هذا المخبر عنه المعين لعينها لاادى قوله والمخبر خبرا اي والمخبر عنه مخبرا عنه قوله وبعد فانما يصح هذا القول بعد العلم لماهية الخبر يعني انما يصح قولكم ان الخبر خبر لعينه عن شخص معين وانه يفيد ذلك الا بعد علم المخبر بماهية الخبر لانكم عللتم كونه خبرا بعينه فيتوقف معرفة الحكم المعلل وهو كونه خبرا على معرفة حقيقة عينيه وما هيتها لان ذلك هو علته ومعرفة الحكم يتوقف على معرفة العلة قوله ومعه لا يصح العلم بها اي ومع هذا القول لا يصح علم المخبر بالماهية التي من جملتها كونه خبرا عن شخص معين اذ بنفس الصيغة لا يفيد ذلك ولا طريق الى معرفة الماهية غيرها فيلزم الدور هذا اقرب ما يحمل عليه كلام المصنف وان كان فيه بعض غموض قوله فكان يصح ان يكون خبرا قبل المواضعة يعني لانه اذا كان خبرا لعينه فلا تاثير للمواضعة في افادته لان عينه ثابتة قبلها وغير موقوفة عليها والمعلوم انها لو حصلت قبل المواضعة لم تحصل الفائدة قوله وكان لا يصح التجوز في الكلام التجوز استعمال اللفظ في غير ما وضع له في الاصل فكان الاولى ان يقول وكان لا يصح التجوز في الخبر بان يخبر به عن غير ما هو خبر عنه في الاصل لانه عندهم خبر عنه لعينه قوله ولهم ان يقولوا ان التجوز وقع بمثل الخبر يعني لا بالخبر الذي هو خبر لعينه عن الحقيقة بل بمثله الذي ليس هو خبرا عنها لعينه مثاله اذا قال جاء الاسد فهذا عندهم خبر لعينه عن السبع المخصوص فالذي يلزمهم المصنف انه لا يصح ان يقول ذلك في الرجل الشجاع لان ذلك الخبر خبر لعينه عن السبع فاجاب عليهم ابن الملاحمي بان قوله جاء الاسد ويريد الرجل الشجاع ليس هو الخبر الذي هو خبر لعينه عن السبع بل هو مثله فيصح ان يكون خبرا لعينه عن الرجل الشجاع وجواب المصنف عليه قوي صحيح قوله وبعد فكان لا يمكن احدنا الاخبار الى اخره هذا وجه اورده ابن متويه في تذكرته فقال لو كان الخبر خبرا لما لا يصح ان يكون خبرا الا عنه دون غيره لوجب اختصاص كل خبر بمخبر معين فكان انما يصح الخبر على قدر قوى لسانه الى اخر كلامه ويلخصه ان يقال لو كان خبرا لعينه وقدرنا انه لا يقدر الا بعشرة قدر على عشر صيغ عن عشرة من الزيدين مثلا لوجب ان لا يقدر على الاخبار بغيرها عن غيرهم ممن هي خبر عنه حتى لو قدرنا انه ترك لحد هولاء المخبر عنهم لما قدر على ان يبدله بغيره لان القدرة الواحدة لا تتعدى على الشروط المذكورة المقدور الواحد وهذه الحروف متماثلة الزايات والياءات والدالات في الزيود العشرة قوله على ما لا يتناهى على البدل يعني فالقدرة الواحدة على الصفة الواحدة يصح ان يفعل بها ضيغ لا يتناهى على البدل واحدة بعد واحدة او مكان واحد قوله كما يقولونه في ارادته للاخبار عنهم هذه اشارة الى معارضة وردت وتحقيقها ان يقال اذا كان الخبر لا يصير خبرا الا بالارادة وكان في هذا المخبر عشرة قدر يقدر بها على عشر ارادات لزمكم الا يصح منه الاخبار الا عن عشرة اشخاص وهم الذين في مقدوره عشر ارادات للاخبار عنهم لا عن غيرهم فاجاب اصحابنا بان الارادات تختلف لتغاير متعلقاتها واذا كانت مختلفة فالقدرة الواحدة تتعلق في الوقت الواحد من المختلفات بما لا نهاية له فلا يلزم ما ذكرتم من عدم صحة الاخبار عن غير عشرة بخلاف الزايات ونحوها فانها متماثلة فلا يصح منه الاخبار الا عن عشرة من الزيدين ويحمل ان يكون المراد بقوله كما يقولون في ارادته للاخبار عنهم ان الارادة الواحدة كافية في ذلك وفيه خلاف بين الشيوخ لكن الصحيح انها كافية دليل صحة الاخبار عما لا يتناهى كما يصح من القديم الاخبار عن نعيم الجنة مع عدم تناهيه فلولا ان الارادة الواحدة كافية لا حتيج الى ما لا يتناهى من الارادات قوله او كونه قادرا الى كونه قادرا على الاخبار عن ذلك المخبر عنه قوله لحال الشبهة اللزوم يعني لحصول ذاته وصفة ذاته وقادريته على الاخبار في تلك الحال قوله والاحتياج الى المواضعة يعني لان ذاته وصفة ذاته وكونه قادرا حاصلة مع عدم المواضعة قوله ونحو ذلك يعني من الوجوه المبطلة لكون ذلك الامر ذاته وصفة

ذاته وكونه قادرا كان يقال ان ذاته وصفة ذاته وكونه قادرا مع المزيد من على سوا فلابد من مخصص ووجه يختص كونه
قادرا وهو ان تاثيره في الاحداث فقط فلا يصح التخصيص به قوله واما كونه عالما نعني بالمخبر عنه قوله وهو باطل لما تقدم من ان الارادة
غير الداعي فيه نظر لانه يقال انه وان صح ان الارادة غير الداعي فيقول سبطل قول ابن الملاحمي من انه يكون خبرا عن احدهما لانه
دعاه الداعي الى الاخبار عنه دون الاخر لانه لم يدعه الداعي الى الاخبار عنه فالمعتمد في ابطاله قوله ما ذكره بقوله يزيده وضوحا
الى اخره ومعناه يزيد ما قلناه من ان ذلك الامر هو الارادة دون الداعي ولعل المصنف اراد ان ابن الملاحمي انما ذهب الى ان ذلك الامر هو
الداعي بنا منه على ان الارادة المرجح بها الى الداعي فاما لو سلم انها زائدة عليه فانه يعترف بانها هي التي صير الخبر خبرا عن هذا دون
هذا وهو يعني يقرر انها زائدة على الداعي فيبطل ما بناه على ان المرجح بها اليه قوله واما ان يكون ذلك الامر هو كونه مريدا وهو المطلوب
اعلم انه كثيرا ما يجري في كتب اصحابنا غير المصنف ان ذلك الامر المؤثر في كون الخبر خبرا والامر امرا هو الارادة وان المؤثر في كون الكلام
نهيا الكراهة وهو منهم على سبيل التساهل وانما المؤثر الصفة التي هي كونه مريدا كما ذكره المصنف والارادة والكراهة مؤثرتان في الصفتين
لا في هذه الاحكام على ما هو مبين في موضعه من اللطيف قوله فانها لا ينفصل عن التهديد والتحدي والاباحة الا بالارادة التهديد كقوله تعالى
اعملوا ما شئتم والتحدي كقوله تعالى فأتوا بعشر سور والاباحة كقوله تعالى كلوا من طيبات ما رزقناكم ولان كلا من هذه الصيغ كصيغة
الامر فلولا ارادة المامور به وعدم ارادة ما وقع التهديد عليه والمباح وفعل المتحدى به لم يكن فرق بينها وبين الامر لتماثل الصيغ
وهو ظاهر قوله وكذلك كون الصيغة نهيا في دلالتها على كونه كارها يعني فلولا كونه كارها لم ينفصل عنه اذا كانت صيغة الا يكون
الناهي كارها للمنهي عنه غير كاره للمتهدد على تركه **فائدة** اعلم ان كل نوع من انواع الكلام ما خلا الامر والنهي يفتقر في ثبوت
المتكلم الى صفة واحدة لفاعله بكونه مريدا ولا يفتقر الى ازيد منها فالخبر يفتقر الى كون فاعله مريدا لكونه مخبرا لما اخبر به ويكفي
في كونه خبرا هذه الصفة الواحدة الصادرة عن ارادة واحدة وان كان لا بد ايضا من كونه مريدا لاحداثه نفسه بارادة اخرى واما الامر
فقال ابو هاشم يكفي في كونه امرا ارادة حدوث الصيغة وارادة المامور به والى هذا ذهب من لم يثبت للامر والنهي حكما زائدا لغيرهما
من انواع الكلام وقال ابو علي يحتاج الى ثلث صفات صادرة عن ثلث ارادات ما ذكره ابو هاشم وارادة كون الصيغة امرا واما النهي
والتهديد فقال ابو علي يفتقران الى ارادتين وكراهة ارادة حدوث الصيغة امرا واما النهي والتهديد فقال وارادة كونها نهيا او
تهديدا وكراهة المنهي عنه والمتهدد على فعله وحذف ابو هاشم ارادة كونه نهيا او تهديدا فلم يوجبها وحذف المجبرة كراهة
المنهي عنه والمتهدد على فعله فلم يشترطوها في كونه نهيا وتهديدا ولا اشترطوا في الامر ايضا ارادة المامور به تاسيسا منهم لما
سياتي من مذاهبهم الفاسدة **فصل** في الدلالة على اثبات هذه الصفة التي هي المريدية للباري تعالى اعلم انه لا خلاف بين اهل الاسلام
في انه تعالى مريد وكاره وانه يوصف بذلك قيل ومن دفعه فهو كافر وانما الخلاف في معنى كونه مريدا وهو على ما حكاه المصنف
والخلاف في تحصيل كونه كارها كالخلاف في تحصيل كونه مريدا الا ان المجبرة مع موافقتهم في اثبات صفة له تعالى بكونه مريدا قالوا
في كونه كارها المرجع به الى انه غير مريد ولم يثبتوا له بكونه كارها صفة وكلامهم واضح البطلان فان الذي دل على ان له بكونه
مريدا صفة هو بعينه الدال على ان له بكونه كارها صفة فليس ما قالوه باولى من العكس وذهب الجاحظ الى ان المرجع بكونه تعالى مريدا
وارادته الى الفعل الذي اراده وذلك باطل فان ارادة الواحد منا ليست مراده اذ تكون من فعله والمراد من فعل غيره والارادة لا تبقى
وكثير من المرادات تبقى كالتالف ونحوه واذا كان المراد في حقنا غير الارادة فكذلك في حقه تعالى قوله وسلمنا ان يدل على صحة هذه الصفة
في حقه تعالى ثم على ثبوتها فلا يقال ما الملجي الى افراد الدلالة على صحتها وعدم الاكتفاء بايراد الدلالة على ثبوتها كما في سائر صفاته تعالى
والجواب ان الملجي الى ذلك كونها صفة معنوية والمؤثر في صحتها غير المؤثر في وجوبها بخلاف صفاته تعالى المقتضاة فان المؤثر في صحتها هو
المؤثر في وجوبها ولان كثيرا من المعتزلة مخالفون في صحة هذه الصفة عليه تعالى واذا كان المصحح لها في الشاهد الحية وقد حصلت في
حقه تعالى وجب ان يصح عليه لحصول المصحح في حقه فان قيل ومن اين ان المصحح لهذه الصفة في الشاهد هي الحية قلنا لان صحتها تحصل
لحصول الحية وتنتفي بانتفائها وليس ههنا ما يتعلق به تصحيح كونه مريدا سوى كونه حيا والا لزم حصول الحية مع عدم حصول

الصحة بان لا يقع ذلك الا من المصحح او حصولها مع عدم حصول الحية بان يقع ذلك الا من ومعلوم خلافه فان قيل المانع في كل
حي في الشاهد ان يكون مريدا لحصول شرط تصحيح كونه حيا لهذه الصفة وهو بنية القلب وهذا الشرط لم يحصل في حقه تعالى فلا يقع هذه
الصفة عليه لان المشروط لا يحصل بدون الشرط قلنا ان المصحح اذا اختلفت كيفية استحقاقه جاز اختلاف شرط تصحيح الحية
كيفية استحقاقها يختلفه في حقه تعالى وفي حقنا لجاز اختلاف الشرط ولا يقدح اختلافه في تصحيح المصحح فاما ثبوت هذه
الصفة في حقه تعالى والدليل عليه ما ذكره رحمه الله ومن الادلة على ذلك ما اشار اليه اخرا بقوله يزيده وضوحا ما الصحيح في ثبوته عامة الى
ثبوت الصفة له تعالى وهو دليل ذكره المتقدمون من المتكلمين وهذه النسخة الحسن وحقيقته انه تعالى اعلمنا بوجوب الواجبات وخلق
منا النفار عنها واعلمنا قبح المقبحات وخلق فينا الشهوات لها مع التمكن من ذلك وزوال الالجاء الى فعل الواجب وترك القبيح ولم
يغنينا عن القبيح ولا عن الاخلال بالواجب فلا بد من ان يريد منا فعل الواجب ويكره منا فعل القبيح والا كان تعالى مغريا بفعل القبيح
وترك الواجب وهو خلاف الغرض بالتكليف وذلك قبيح منه وهو لا يفعل القبيح على ما قد تقدم فالادلة في موضعه

فصل والباري تعالى
يستحق هذه الصفة لمعنى محدث كالشاهد والخلاف فيه على ما حكاه المصنف رحمه الله انه تعالى الا ان الكلابية يقولون انه مريد بارادة
ازلية ولا فرق بين قولهم وقول الاشعرية وقد اتفقوا جميعا على ان هذه الارادة لا هي الله ولا هي غيره وذهبوا الى نفي الصفة التي هي
كونه كارها على ما تقدم وقد ذهب المطرفية الى ان الموجب لارادته تعالى الى الفعل الذي اراده كما تقدم وتعلقوا بكلام روي عن الهادي الى
الحق قدس الله روحه ان ارادة الله مراده وتأولوا حذف كاف التشبيه ويكون تقديره كمراده ولهذا قال فيما وي مركل به يعد ذلك وكلاهما
فعله والجادة قوله والحال واحدة والشرط واحد اما الحال فهي كونه حالا بها التي يصح المريد به وصدها على ما تقدم واما الشرط فقال هي
وجوده تعالى ويمكن اعتراضه بانه كان يلزم صحة هذه الصفة عليه تعالى في الازل لحصول حالها وشرطها ولو صح ذلك للزم ان يكون مستحقا
ذاتية او مقتضاة وهو محال ويمكن الجواب بان ذلك لا يؤدي الى ما ذكر لانا نستقر انه لا يستحقها تعالى الا لمعنى من فعله ولا يجوز صدور
الافعال عنه فيما لم يزل فلهذا لم يجز حصولها له في الازل لاستحالة حصول الموجب لها حينئذ لا لاستحالتها في نفسها فصحة تلك الحالة لا
يلزم من ذلك كونها ذاتية او مقتضاة وقيل الشرط صحة وجود المراد في الحال لانه قد ثبت انه لا يصح ارادة الشيء الا اذا علم المريد او
اعتقد او ظن صحة حدوثه او شك في ذلك والباري تعالى لا يجوز عليه من ذلك غير العلم وهو لا يعلم صحة حدوث المراد الا اذا صح حدوثه
ولم لانه الذي يشبه الحال فيه يعني لكون من العلماء من ذهب اليه وتعلق في ذلك بحجج اوردها وابطال انه يستحقها لمعنى معدوم او بالفاعل
او لغير ذلك من الاقسام التي يذكرها اصحابنا فذلك وان كان اشارة وابطاله حسنا للاحتمال فالحاجة اليه قليلة لعدم اشتباه
الخلاف فيه ولكونه عالما لا لكونه قادرا يعني فلله تعالى المشترك ثم قادرا يستحقها لذاته ومع ذلك فلم يلزم ان يكون قادرا على جميع
المقدورات ولا على كل ما يصح ان يقدر عليه لما ثبت من ان الفرق وهو كونه مريدا اشبه بكونه عالما لانه كما يصح معلوم بين عالمين يصح مراد
بين مريدين كما اذا اراد زيد وعمرو قيام بكر جملة وكونه قادرا فانه لا يصح مقدور بين قادرين واذا كانت المريدية اشبه بالعالمية فلا
كلام في انه تعالى يعلم جميع ما يصح ان يعلم فكذلك يلزم في المريدية اذا اتحدت جهة استحقاقهما قوله لا سيما على مذهب الخصم يعني الاشعرية
والنجارية فانه يلزمهم وقوعه مطلقا سواء كان من مقدوراته تعالى او من مقدوراتنا لانهم يقولون ان ما يريده تعالى فهو واقع لا محالة مطلقا
واما المشتهر من المقهر والذي يلزمه وقوع جميع ما يصح حدوثه من مقدوراته لانها اذا كان مريدا لذاته فلا بد من ان يريد جميع ما يصح ان يراد
وهو ما يصح حدوثه من مقدوراته تعالى ومقدوراتنا واذا اراد جميع ما يصح ان يراد من مقدوراته وهو ما يصح حدوثه فمع امكان الوقوع صح المنع
عليه تعالى وجب ان يوقعه لان من حق القادر اذا اراد مقدوره ولا مانع له من ايجاده ان يوجده قوله لان عنده الى اخره هذا يخص الشافعية
والنجارية فاما البصرية فاذا اعتذر بان الارادة تتبع الداعي قلنا له لا نسلم ذلك ولا ينافي لكم مع ما ذهبتم اليه لان الصفة الذاتية لا تقف
على امر فلا يقف كونه مريدا للشيء مع كونه يستحقها لذاته على علمه بحصول نفع للغير او دفع ضرر عنه مع الحسن وانما ساق
ذلك مع حصولها معنوية واقفة على فعله للارادة فقال انه تعالى لا يفعل الارادة لشيء الا اذا دعاه الداعي اليه قوله وبهذا يبطل كون
الارادة في الضدين صدرت اعلم اولا ان هذه مسألة خلاف بين المشايخ فالذي ذهب اليه ابو هاشم اخرا والجمهور من اصحابنا ان ارادة

الصدين لا متضادان وذهب الشيخ ابو علي وهو قول الشيخ ابي هاشم اولا الى انهما ضدان لا ارادتين فصل لا دلالة على صحة كلام الجمهور
ما ذكره المصنف من انه يصح من مريد واحد ان يريد حدوث الشي في الغداة اذا اعتقد صحة حدوثها وعدم بقا فيهما الى ان الارادة تتبع اعتقاد
صحة الحدوث ولو كانت الارادتان متضادتين لما صح ذلك وفي هذه المسئلة ادلة كثيرة وخبط كثير وهو متوضّح في الشرح قوله وهو
محال عندهم العوالي الا انهم يطلقون ان الله تعالى يخلق مراده سوا كان من فعله او مقدوراته او مما يختص بالقدرة عليه غيره
وان كان عن ابو هاشم متفقين على ان ما اراده من فعل نفسه وجب استمرار وقوعه لكونه قادرا عليه وغير ممنوع منه اذ لا يصح
المنع عليه وكذلك لو اراد وقوع فعل غيره على وجه الالجا استحال تخلفه ايضا قوله لا سيما على مذهب الخصم يعني الاشاعرة والمجبرة
لكنه تعالى لا يؤثر في القول بصحة حدوثه عن تلك الصفة من مذهبنا ومذهبهم فانا وان كنا نقول بان ارادة الباري لا يمانع عن ليس من
بعد كفره نعول ليس ما قالوه من وجه اخر وهو انه اما يريد الشي ذا ارادة قبل وجوده فاذا وجد او استحال وجوده بعضي وقته مثلا
خرج عن كونه مريدا له قوله وليس لهم ان يقيسوه على العلم صورة القياس ان يقولوا الست عندكم انه عالم لذاته وقد يتعلق علمه بانه
لا يسلم العمه الا في وقتها المخصوص والا خلق لزيد الا راسا ويقسم مع هذا الى انه لا يجوز ان يقع خلاف ما علمه لانه يؤدي الى انقلاب
علمه جهلا ولم يؤد ذلك الى نفي التخيير فهلا جاز لنا ان نقول بان ارادته مع تعلقه بذلك ولا يقع خلاف ما اراده ولا يلزم منه نفي التخيير وتقرير
الجواب الذي ذكره انا وان قلنا بما ذكرتموه من تعلق العالمية وعدم وقوع خلاف ما تعلقت به فانا نذهب الى ان قادريته متعلقة بخلاف
ما علمه وانه يصح منه فعله فلا يؤدي الى نفي التخيير خلافا لما انتم تقولونه فانكم تقولون لا يجوز تعلق الارادة بخلاف المعلوم
واذا لم يجز تعلقها به لم تتعلق به القادرية لان تعلقها تابع لتعلق الارادة عندكم فصح ما الزمناكم من نفي التخيير هذا تحقيق ما اشار اليه
من الجواب وكان الاولى ان يورد بعد قوله ولا يجيزون تعلق الارادة بخلاف المعلوم ولا يجيزون تعلق القدرة بخلاف ما تعلقت به
الارادة ان صح انهم يقولون بذلك قوله تعالى ولو شئنا لذهبن بالذي اوحينا اليك يعني قدر على انه قادر على فعل ما لم يتعلق به
ارادته ويمكن منه فانه لم يرد اذهاب ما اوحى الى النبي صلى الله عليه وسلم مع اجازة تمكنه من ذلك ولو صح كلامهم لم يتأت ذلك قوله يوضحه ان الشرط
لا يدخل الا في المستقبل يعني فلا يدخل اداة الشرط على ما كان ماضيا او حاضرا والشرط ههنا المشيئة وهذا منه رجوع الى الاستدلال
على ابطال الارادة القديمة لانه اذا كان الشرط لا يدخل الا في المستقبل دل على ان المشيئة التي هي الارادة غير قديمة اذ لا يدخل ما كان
قديما داخلا على حرف الشرط وقد حصل حصولها شرطا في الاذهاب داخلا على ان قوله والا امر ان يعترفوا بانه اراد هذا الشي مع جواز
الا يريده كما اذا اراد كفر الكافر عندهم فانهم انما حكموا بارادته له لوقوعه ولا يلزم من جوزوا ان يخلق الله فيه قدرة الايمان بدلا عن
قدرة الكفر فيقع منه ولو فعل ذلك لكان مريدا للايمان وكذلك اذا فعل الله حركة مثلا في جسم فانه لا يمكنهم المنع من جواز ان يسكنه بدل
حركته اذ ابطل اختياره ما اراده من تحريكه كان يجوز الا يكون يجوز تسكينه فلو اذا كان كذلك دل على انها صفة جائزة غير ذاتية ولا
صادرة عن معنى قديم

فصل والمخالف فيه في انه مريد لذاته او بارادة قديمة قوله واكثرها قد دخل في اثنا الكلام من نقل لهم
بدخل من شبههم في اثنا كلام مكرر في هذه المسئلة شي اللهم الا ان يكون ارادة شبه الذين يعتقدون انه مريد بارادة قديمة وارادة تلك شبههم
التي يتعلقون بها في اثبات القدرة والعلم فلذلك انما احتجوا بها على اثبات المعاني فقط ونحن نسلم ثبوت المعنى ههنا ولم يحتجوا بها على انها
معاني قديمة ويمكن انه اراد ما احتج به بعضهم من انه قادر عالم حي موجود لذاته فيجب ان يكون مريدا لذاته فيكون الجواب قد دخل
في اثنا الكلام لانا قد بينا ان القول بانه مريد لذاته يؤدي الى محالات لا يؤدي اليها كونه قادرا لذاته وما هذا الوصح باكثر شبههم فكلامه
والمسائل المعارضة قوله وما علا بعد ان لم يكن فيه نظر لانه لم يسلم له بكونه فاعلا حالا وانما يعارض عليه كونه مريدا لانه بكونه مريدا صفة
انما عارضهم بكونه فاعلا على بعد زيادتها لو كانت صفة لم يحصل ثبوتها بعد ان لم يكن تغيير بزيادتها وان لم يكن صفة مقدرة للفاعل
بعد فعله مزية لم يكن عالما فاذا لم يعتبر ثبوت هذه المزية فكذلك لا يعتبر بحدد الصفة ومما يعارض جواز هذه الشبهة هل
علمتم صحة ان ذلك يؤدي الى تغيير فيجب ان يشاركم فيه او دلالة فاهي قوله لانهما متضادان العلم يعني السهو والغفلة وهما

يعني بعض الا علما من عما زال الارادة ... دون الا ارادة مع ...

لمعنى واحد والقول بمضادة السهو للعلم هو مذهب الشيخين وبه قال ابو القسم وابو عبد الله فانهم اثبتوه معنى يضاد العلم
واما ابو اسحق والقاضي وتلامذته واكثر المتكلمين فلم يثبتوه معنى فضلا عن ان يجعلوه مضادا للعلم واما المرجع به عندهم
الى زوال العلم بالامور التي جرت العادة بالعلم بها والذي اختاره المصنف ما ذهب اليه الجمهور على ما مضى له في الكتاب
لكن جنا هاهنا حذو التيسير الامام وكلامه مبنيا على جهة التقدير لمعنى انا لو سلمنا ان السهو والغفلة فمضادته للعلم لا للارادة
على ما ذهب اليه من انه معنى وان كان الشيخ ابو القسم قد ذهب ايضا الى انه يضاد الارادة كما يضاد العلم ويلزم منه مضادته
لشيئين مختلفين وقد تقرر عدم صحة ذلك قوله الا اذا لم يجز خلو الذات عن الصفة وضدها يعني فلو كان كذلك لم يخل البارئ
عن احد الضدين اللذين هما المريد به وكونه ساهيا وكان زوال احدهما دليلا على ثبوت الاخرى لكن ذلك غير لازم على ما تقدم تقريره
فلا يلزم من كونه غير ساه مع تسليم مضادة السهو للارادة كونه مريدا على ما ذكروه **فصل** واذا ثبت انه تعالى مريد بارادة محدثة
فهذه الارادة المحدثة اما توجد لا في محل واما ان ما ذكره لما تقدم من ابطال ما يثبته من الاقسام غير هذا مع بطلان ان يستحقها لعله
بالفاعل لما مضى من انه لا يجعل الذات على صفة الا من يقدر على تلك الذات وغير ذلك من الوجوه وبطلان ان يستحقها بارادة معدومة
لانه لا اختصاص لها بالمريد دون مريد ولا بالمريد دون غير مريد لان العدم يقطع الاختصاص والعلة لا توجب الا بشرط الاختصاص
قوله لانه يستحيل ان يكون محلا للاعراض يعني فلا يمكن ان يقال توجد الارادة فيه اذ ليس بجسم على ما ياتي بيانه فيستحيل خلوه اي
من الاعراض اذ الحلول فرع على التحيز والتحيز فرع على الجسمية قوله اما الجماد فيستحيل وجود الارادة فيه لانا نعني بالذي
يصحح وجودها الحيوة ولا حيوة في الجماد ولو صح وجودها فيه للزم صحة ان يكون الجماد مريدا لما تقتضيه انواع الفعل على الوجوه
المختلفة ولحسن تعلم استحالة ذلك بينهم كان يلزم مع وجودها في الجماد اذا قدرنا انه لا يلزم ايجابها لها ان يكون ما تجاز الصفة له اولى
مما ادخالها فعنه وتعينا على سواء لم يحصل بها ابلغ من اختصاصها بنا قوله كانت ما يوجب له اولى من القدم وهو يعني لا اختصاص لها به
ما يمكن من الاختصاص بان حلت فيه وعدم اختصاصها به اذ لم تحله ولا وجدت عند وجوده قوله ولولا قيام الدلالة على ان ما عدا
ارادة البارئ تعالى وكراهته والفناء لا يوجد الا في محل لجوزنا وجود ذلك في محل اعلم ان الذي قامت الدلالة عليه ان الاعراض على ثلثة
اضرب الضرب الاول يصح وجوده في محل وفي غير محل وهو نوع الارادة والكراهة الضرب الثاني لا يصح وجوده في محل ويجب وجوده في
غير محل وهو الفناء الضرب الثالث يستحيل وجوده لا في محل ويجب وجوده في محل وهو سائر الاعراض وجملة ما كان وجوده في المحل وغيره
لا يؤدي الى ابطال ذاته ولا ابطال ذات غيره صح فيه مجموع الامرين وما كان لو وجد في محل ادى الى انقلاب ذاته لم يصح فيه ذلك وكذلك
ما كان لو وجد لا في محل ادى الى انقلاب ذاته او ابطال ذات غيره لم يجز ذلك وشرح ذلك وبسطه في هذا صعب من اللطيف وبيان ما يؤدي
عدم حلوله الى ابطال جنسه الاكوان لان الحركة والسكون يتضادان على المحل فوجودهما لا في محل يرفع التضاد بينهما وفي ذلك ابطال
جنسهما وكذلك التاليف لان حكمه ان يحل في محلين وذلك لما هو عليه في ذاته فوجوده لا في محل يؤدي الى ابطال جنسه وكذلك الاعتماد لان
حكمه ان يختص بجهة وبيان ما يؤدي فيه ذلك الى انقلاب ذاته او ابطال ذات غيره العلم لانه لو وجد لا في محل فاما ان يوجب الصفة لاحد
وبعض ذلك وجود حيوان حمل كذلك فخرج العدم عن صفته الذاتية وهي العالمية واما الا يوجب صفة راسا فيبطل ذاته وعلى هذا فقس
قوله والا خرجت عما هي عليه في ذاتها يعني بذلك صفتها الذاتية وذلك انها اذا خرجت عن ايجاب الصفة مع ان ايجاب حكم مقتضى عن
صفتها المقتضاة وذلك لا يكون الا مع خروجها عن صفتها المقتضاة وخروجها عن صفتها المقتضاة لا يكون الا بخروجها عن مقتضيها
وهي الصفة الذاتية وخروجها عن الصفة الذاتية محال **مسألة** اعلم ان هذه الارادة التي تثبت للبارئ تعالى لا يكون الا من فعله
لان غيره اما جماد او عرض وهما غير حيين ولا قادرين والفعل لا يصح الا من حي قادر او حيوان ولا يصح ان يكون من فعله لان هذه الموا
ان اوجدها في محل لم يختص البارئ تعالى فلا يوجب له لعدم الاختصاص وان اوجدها لا في محل كما اوجبناه في ارادته فهم لا يصح لانه لا يقدر
الفعل عن محل وقدره الا بالاعتماد ولا ما يجري في توليد الارادة فلم يبق الا ان يكون محدثها هو البارئ تعالى ولا يقال ان ذلك يؤدي الى التسلسل
لانه يحتاج الى ارادة يحدثها بها ولا يريد ذلك الا بارادة فنقول لم كذلك لانا نقول الارادة حسن الفعل لا يحتاج مثل ذلك

علي آدم

علی وجه وهو جید وثبا وصفه جنسها او هی صفتها المقتضاه وهی وان وقعت تارة علی وجه یقتضی القبح وتارة علی وجه یقتضی
الحسن او الوجوب فذلک لازم لوجودها ولا یحتاج الی ارادة وهی ایضا تقع تبعا للداعی لانها مقصودة بنفسها علی ان هذا السؤال
لا یرد علی مذهب البغدادیین لانه رواه السید الامام عنهم من القول بان ارادة الارادة مستحیلة کما یستحیل ارادة الباقی والماضی وقد
کان الشیخ ابو علی یقول لا یصح ارادة الارادة وتوقف ابو هاشم ثم رجع الی القول بصحة ارادتها **فصل** فیما یصح ان یراد
ویستحیل ویحسن ویقبح قوله والباقی انما یستحیل ارادة الباقی فی حق من یعتقد بقاه فاما من لا یعتقده کمن یعتقد تجدد الجسم حالا
بحال فانه یصح ان یریده قوله استحال ان یراد بعلل اما ارادة اجتماع الضدین فی حق من یعتقد تضادهما فهو غیر مستحیل الا ان
حسن ان الداعی لا یدعو الی ذلک للعلم بتعذره وما لم یدع الیه الداعی لم یقع اذا لم یکن مما یقع علی الساهی والنائم ولا مما یقع تبعا لغیره
لان ذلک متعذر اذ لو استحال وتعذر لصح ما قاله ابو علی من نفی ارادة الضدین قوله لغرض یخصه یعنی لا علی جهة التبع لغیره
من غیر ان یکون هو بنفسه مقصودا قوله ولا یکون فی حکم الساهی عنه اراد الا یکون ساهیا ولا فی حکمه کمن زال عقله لنوم او غیره
لکنه تعالی قد اغنانا عن هذا الشرط قوله یفعله الفاعل لغرض یخصه لان الساهی ومن فی حکمه لا یفعل لغرض اذ لا یصح منه الارادة
قوله ولا ممنوعا من ارادته المنع من الارادة هو فعل الکراهة ولا یکون ذلک الا من جهة [illegible] لان احدنا لا یفعل بنفسه کراهة لما
دعاه الداعی الیه والی ارادته ولا یجوز ان یفعل الکراهة التی هی منع من الارادة من فعل غیره [illegible] من القادر بقدرة اذ القادر بقدرة لا یتعدی
الفعل الی الغیر الا باعتماد ولا تاثیر له فی تولید الکراهة قوله واما ما یحسن فهو ارادة الحسن الی آخره اعلم انه لیس الوجه فی حسنها
کونها ارادة للحسن فقط والا لزم حسن ارادة کل حسن ومعلوم خلافه بل وجه حسنها کونها ارادة لحسن بعینه ما ذکره قوله
فان هذه الارادة وان تعلقت بالحسن فتحت هذا هو اختیار الشیخ ابی علی وصححه ابن متویه وعلل قبحها بان العقاب ضرر محض فکان
لا یحسن منه ان یفعله بنفسه فکذلک لا یحسن منه ان یرید نزوله به والذی ذکره ابو هاشم انه ملجأ الی انه لا یرید عقاب نفسه فلو فعل
ارادة لعقابه ففی حسنها نظر فیحتمل ان یکون حسنة لان متعلقها حسن والارادة تابعة للمراد ویحتمل ان یکون قبیحة لانها ارادة
للاضرار بالنفس ولم یختلف الشیخان فی قبح کراهة العقاب لانه حسن وکراهة الحسن قبیحة ولا اختلفا فی قبح ارادة ان یعاقب الله
من لا یستحق العقاب واختلفا فی ارادة اهل النار للخروج منها فقال ابو علی هی قبیحة لعلمهم بخلافه کما یقبح ان یرید عود من مات وتاول
قوله تعالی یریدون ان یخرجوا من النار علی غیر ظاهره بناء علی ان اهل الآخرة لا یصدر منهم قبیح وقال ابو هاشم بل الآیة علی ظاهرها ولا
وجه یقتضی قبح هذه الارادة فان خروجهم حسن وفیه غرض وجهة القبح منتفیة عنه وعلی هذا الحمل فهم فی ارادة القاضی
للغفران فان ابا علی حکم بقبحها وابا هاشم حکم بحسنها ولهذا ورد فی التشهد السلام علینا وعلی عباد الله الصالحین والسلام
السلامة من العقاب قوله احترازا من ارادتنا للمکروهات ومن ارادة الباری تعالی لها فقال انما ارکبوها فسلم ما ذکر فیما کونها
عبثا لانه انما یرید فعل غیره للبعث علیه والحث علی فعله ولا یاتی هذا الا فی الواجب والمندوب ویکون اذا قبیحة واما ارادتنا للمکروهات
فنقول ان هذا المکروه فیه غرض فلا نسلم قبح ارادته بل یکون حسنة فان حسن الارادة ثبت اذا تعلقت بحسن مع غرض حاصل
فیه وان کان ذلک المکروه لا غرض فیه فهو عبث ویکون قبح ارادته لانها ارادة لقبیح وارادة القبیح قبیحة وذلک هو وجه قبحها
قوله عند من لا یجوز [illegible] الجمهور واشار الی الخلاف والی القسم فانه جعلها مرادة [illegible] وخلاف ابی هاشم فی تصحیح ارادته
اما ما فی الآخرة قوله واما ما یصح فکل ارادة تعلقت بصحیح اعلم انا وجه قبح ارادة القبیح کونها ارادة لقبیح اذ لا یمکن الاشارة
الی وجه یوثر فی قبحها غیر ما ذکر ولهذا فان من علم کونها ارادة للقبیح علم قبحها وان لم یعلم وجها آخر ومن لم یعلم ذلک لم یعلم قبحها
فصل فیما یریده الله تعالی وما لا یریده قوله وهو اما ان یکون کذلک ما لا ارادة الی تخصیصها بوجه دون وجه یعنی یکونها حکمة دون کونها
عبثا ویکونها نعمة ویکونها نقمة فان افعاله تعالی لا یکون حکمة الا اذا کان فیها غرض صحیح ولهذا قال فی حد الحکمة هی کل فعل
حسن لفاعله فیه غرض صحیح قوله هو کالجزء منه انما جعلها کالجزء منه لان الذی یدعو الیه یدعو الیها فلا یحتاج الی داع یخصها
فاذا لم یحتج الی افراد داع لم یحتج الی افراد ارادة لان الارادة فی کل امر تابعة للداعی قوله ولا یصح ان یکون کونها حکمة یعنی

لتعلقها لحسن فيه غرض وكانت حسنة مع كونها كالجزء من الفعل وهو حكمة فكانت حكمة ايضا ومما يدل على انه تعالى لا يريد ارادته
وكراهته المتعلقين بفعل نفسه ان ارادتهما تكون قبيحة اذ هي عبث لا فائدة فيها فان الشيء انما يراد ليوقعه على وجه مخصوص
ولا وجه لهما مخصوص يقعان عليه فارادتهما حينئذ تكون عبثا ذكره بعض اصحابنا قوله واما ارادته المتعلقة بفعل غيره فيجب
ان يريدها اعلم ان المتقدمين من المتكلمين اطلقوا ان الله تعالى لا يريد ارادته ولا كراهته من غير فصل بين ان يتعلقا بفعله او بفعل
غيره ورجح المتأخرون انه تعالى يريد الارادة والكراهة المتعلقين بفعل غيره لما ذكره من انه اوجد الارادة لغرض صحيح
وهو كونها مرغبة في فعل الواجب والمندوب وباعثة عليهما واوجد الكراهة ايضا لغرض صحيح وهو كونها زاجرة عن فعل القبيح
وصارفة عنه وكل ما فعل لغرض صحيح وكان الفاعل له عالما به وجبت ارادته على ما تقدم وقد نص قاضي القضاة على انه تعالى يريد كراهته
لفعل القبيح من المكلف قوله واما لم يجز ان يكره القبائح من افعال نفسه تعالى الى اخره اعلم انه تعالى لا يجوز ان يكره القبيح منه تعالى عن فعله
فلا يصح ان يكره تعالى شيئا من افعال نفسه كلها لانها حسنة وكراهة الحسن قبيحة قوله وان كان المعلوم ان ذلك الفعل لا يقع يعني الفعل
القبيح فان العلم بانه لا يقع لا يمنع من كراهته فانه تعالى كاره للكفر من المؤمن الذي قد علم انه لا يكفر لكون ذلك زاجرا له وصارفا عن فعل
القبيح قوله كالجوهر ونحوه يعني من اللون والطعم والواحد وما شاكلها وبالجملة كل ما ليس فيه غرض صحيح وارادة الجوهر ونحوه من ارادته
على سبيل التفضل فاما ارادة المرء الخير ونحوها فهي ارادة على حقيقته الجملة قوله وكذا ما صدر من غير مكلف هذا على كل حال سواء كان
الصادر من فعل غير المكلف قبيحا كالقبائح الصادرة من الساهي والنائم والبهائم فانها وان لم تقبح منهم فهي قبيحة في نفسها على الصحيح
او غير قبيحة فانه تعالى لا يريدها ولا يكرهها والدليل على انه تعالى لا يريد المكروه والفعل المستتر والصادر من غير مكلف ولا يكرهها اما
انه لا يريدها فلانه لا غرض له تعالى في ارادتها اذ الغرض في ارادته تعالى لفعل غيره ترجيح وجوده على عدمه والبعث عليه وهذا مبني على
التكليف بفعله وليس شيء من هذه الامور مكلفا بفعله واما انه لا يكرهها فلان ما كان منها حسنا فكراهته قبيحة وما لم يكن فالكراهة
لا توجد ها هنا الا للزجر عن الفعل ولا مدخل للزجر ها هنا وهذه الدلالة بعينها تدل على انه تعالى لا يكره المباح في الدنيا والاخرة ولا يريده في الدنيا
فان قيل اذا كان تعالى لا يكره المكروه فما السبب في تسميته مكروها قلنا انما سمي المكروه كراهة تنزيه مكروها على سبيل التجوز والا فالنهي الوارد
عنه ليس بحقيقي اذ لم يقترن به الوعيد ولا غيره مما يقتضي القبح فكان السبب في تسميته مكروها انه اشبه المكروه الحقيقي وهو القبيح
من وجه وهو كونه يستحق بتركه الثواب كما ان القبيح كذلك قوله واجمعوا على انه لا يريد المباح في الدنيا المحكي عن ابي القاسم انه تعالى يريد المباحات
الدنيوية لما كان يعتقد ان ارادته تعالى لفعل غيره هو امره به وقد امر بالمباح وكلف به لانه ترك للقبيح وقد امرنا تعالى بترك القبيح فنكون
مامورين بالمباح وهذا مبني على انه لا يجوز خلو القادر بقدرة عن الاخذ والترك وقد تقرر بطلانه وهو تعالى لا يريد الا ما لفعله مزية على
تركه ليكون ارادته داعية لنا الى فعله واما ما لا مزية لفعله على تركه فلا وجه لارادته ولئن كان يريده اولى من ان يكرهه فان المباح
بسكوته كالواجب فكان يلزمه ان يكون منهيا عنه ومكلفا بتركه وقد خرج بعضهم على مذهب ابي القاسم القول بصحة ارادته لافعال غير
المكلفين في الدنيا والاخرة ولا يبعد وجه التخريج وعندي ان خلاف ابي القاسم هنا يرجع لانه بنى القول بارادة المباح على قاعدة في
انه واجب مامور به ولو سلم له ما خالف في ارادته فالخلاف في الحقيقة راجع الى اصله في المسئلة لا الى هذا الفرع قوله لا امر حقيقة
اعلم ان صيغة الامر الصادرة عن الله تعالى ترد لامور عشرة الوجوب كقوله تعالى اقيموا الصلوة والندب كقوله تعالى واذكروا الله عند المشعر
الحرام والاباحة كقوله تعالى كلوا من طيبات ما رزقناكم والارشاد كقوله تعالى واشهدوا اذا تبايعتم والتهديد كقوله تعالى اعملوا ما شئتم ولا
كلام في ان صيغة الامر مستعملة في اللغة لهذه المعاني ولكن اختلفوا هل لفظ الامر مشترك ومنهم من قال انها حقيقة في معنى مفرد
منها مجاز في غيره ومنهم من توقف وهو يحكى عن الغزالي فاما من ذهب الى انها لفظة مشتركة فمنهم من جعلها مشتركة بين المعاني الخمسة وهو
يحكى عن بعض الشافعية ومنهم من قال مشتركة بين الوجوب والندب لا غير وهو يحكى عن المرتضى الامامي والذاهبون الى انه حقيقة
في معنى مفرد مجاز في سائرها اختلفوا فقال ابو هاشم وقاضي القضاة واحد قولي ابي علي واحد قولي المنصور بالله معناه الحقيقي هو
الندب ولا يحمل على غيره الا بقرينة وقال ابو علي وابو الحسين وابن الملاحمي والحسن الرصاص وصاحب الجوهرة في احد قوليه والقاضي

شمس الدين احد قوليه والرازي والملاحدون معناه الحقيقي الوجوب في الشرع واللغة ومنهم من قال معناه الحقيقي الاباحة ولا
يحمل على غير ذلك الا بدلالة اذا عرفت هذا فاما قال لا امرا حقيقا لان انا على حمله على الاباحة والمعنى الحقيقي عنده
الوجوب والندب في احد قوليه مع ان ابا هاشم اشار الى انه ليس بحقيقي وانه ليس للوجوب ولا للندب اذ لا وجوب في الاخرة
ولا ندب قال وقال ابو هاشم يصح ان يريدها في الاخرة اعلم ان ابا هاشم صحح ارادته تعالى لها على ان يجعل عينا ما بعا ولم يوجبها بل قال
حسن منه تعالى ان يفعله ولا يمتنع ان يحكم بانها واجبة للعلة التي ذكرها وهو انها تكون اكمل لسرورهم وازيد لحال الثواب وهكذا
لا ان يكون حالة الممات ومع هذا فهم في الاخرة مضطرون الى قصده تعالى وقد حكى القاضي عن القاضي والى القسم القول بوجوب ارادته تعالى
ساول المنافع فان قيل يلزم هولا القايلين بانه تعالى يريد المباحات في الاخرة ليكون فيه كمال نعمة المثابين اذا علموا بتلك الارادة
وزيادة سرورهم وكونه اهنا لهم ان يريد ايضا المباحات في الدنيا كالاكل والشرب ونحو ذلك مما ابيح لاهلها ليكون ذلك اهنا لهم في اكلهم
وشربهم ونحو ذلك من ملاذهم واسر لقلوبهم فان الله تعالى قد تفضل عليهم بايجادها واراد ذلك للتفضل عليهم فاذا حسن منه ذلك حسن
منه ارادة تناولهم لها وانتفاعهم بها لان ارادته لذلك كالجزء في تفضله قلنا التفضل ليس بواجب عليه تعالى ولا يصح الاضطرار في الدنيا الى ارادته
فلا يكون الى ثبوت تلك الارادة والعلم بها طريق فلا يجوز اثباتها وان لم يمتنع تجويزها بخلاف ما قلنا في اهل الجنة قالوا ولا يمتنع وجوب
تلك الارادة لان الثواب يجب ان يكون على ابلغ الوجوه وفيه نظر

فصل

في ذكر طرف من احكام الارادة منها انه يجوز تقدمها
اعلم ان في القول بتقدمها وعدمه اطلاقين وتفصيلا الاول للمجبرة على ما حكاه عنهم المصنف وهو انه لا يجوز تقدمها بل يجب مقارنتها الاطلاق
الثاني للشيخ ابي القسم وغيره من علماء المعتزلة وهو انه لا يجوز مقارنتها بل يجب تقدمها لانها موثرة فيجب تقدمها كالقدرة وذهب الشيخان الى
التفصيل وهو انه يجوز تقدمها ويجوز مقارنتها فعند من حيث يكون لتوطين النفس على الفعل وتسمى عزما وتقارن حيث يكون موثرة في
وقوع الفعل على وجه لان المعدوم يستحيل تاثيره وتسمى قصدا هذا في الارادة المتعلقة بفعل النفس واما الارادة المتعلقة بفعل الغير
فيجوز فيها ايضا الامران لكن لا تسمى قصدا ولا عزما واما قياس ابي القسم ومن قال بقوله لها على القدرة فغير صحيح لان القدرة موثرة في
الايجاد والارادة انما توثر في الوقوع على وجه فافترقا وقد قيل ان ابا القسم انما قال بالوجه ووجوب تقدمها بنا على اصلين احدهما انها تقتضي
الفعل المراد والثاني ان من حق الاسباب ان تتقدم وهذان الاصلان فاسدان فلا يصح ما بني عليهما قوله والمخالف يبني على ان الارادة موجبة
للمراد يعني بني القول بوجوب مقارنتها على القول بايجابها والايجاب للمراد فاسد وما بني على الفاسد فهو فاسد وقد احتلف في ايجابها فذهب
الجمهور انها غير موجبة ولهذا فان القادر منى توفرت دواعيه وانتفت صوارفه وجب وجود الفعل من جهته وان شئت الارادة بل وان
وحدث فيه الكراهة لكن هذا الوجه انما يرد على العكس وانعكاس العلل لا يجب قال ولي في الاحتجاج على ايجابها انه لو وجب المراد لها لوجب وحدثه
لا لكونها غير موجبة وذهب ابو القسم وابرهيم النظام ومعمر بن عباد والاسكافي وجعفر بن حرب وغيرهم الى ان الارادة توجب المراد بشرطين
احدهما الا تتعلق بفعل الغير وثانيهما سلامة الاحوال بحصول القدرة وانتفاء الضوارف وبعضهم قال توجبه على جهة التولد وحكي عن ابي
الحسن انها توجبه لا على جهة التولد وكلام القايلين بالتولد اوضح بطلانا اذ لو صح لاقتضت في التولد الى مماسة محلها لمحل ذلك الفعل المولد اذا
تولد ها عند الخصم لا يحصل فيها الا بحادوله المماسة فيبطل ما ذكروه قوله لا نعدم الا لتعجيل المسرة او توطين النفس يعني على تحمل المشقة
لكون فعل الشاق اسهل والحال فيما ذكره ظاهر فان من عزم على بنا او اطعام شرورة او نحوه سر به ومن لم يعزم وحاصل قبل حصول المنوي لم يعزم
وكذلك من عزم على الغلوة صار فعلها اسهل عليه منه لو لم يعزم ولا كلام في ان المسرة والمشقة لا يجوزان عليه تعالى فيقال انه يعدم
الارادة للتعجيل المسرة او لتسهيل المشقة وقد زاد ابو علي وجها ثالثا في تقديم الارادة فقال وقد يقدمها ليحفظ عن السهو ثم بعدها قال ابو
هاشم ان الارادة لا تمنع السهو فكيف يحفظ عنه بها وكيف يتصور ان فعله لا يصح ثبوته الا مع ارتفاعها قال واذا حقق
فالذي يحفظ من السهو هو العلم وما شابهه اذا عرفت هذا فقد اجاز ابن الاخشيد تقدم ارادة الله تعالى لافعاله وذهب الى ان ارادة الاثابة

والتعويض ثم حال التكليف والالام واعتقادات حسن التكليف والالام لا يتم الا بها وكلامه باطل لان التكليف والالام حسنان للتعويض
للمنافع الاخروية ويستقل ذكرهما في كونهما حكمة واعلم ان ارادة الباري تعالى اذا كانت متعلقة بالخبر وجوده حيث مقارنتها
الا اول حرف من حروفه لا مقارنتها الكل حروفه قوله ولهذا امتنع العزم عليه تعالى لكونه ارادة حقيقتها ان تكون متقدمة فان العزم من
اقسام الارادة وهي بعدمه ولا تكون عزما الا بشروط منها احدها ما ذكرناه من العدم ولا بد من تقدمه على المراد كله لا بعضه
الارادة اذا تعدى على اخر حروف الخبر مع مقارنتها لاوله كانت عزما عليه وثانيها ان تكون فاعله وفاعل الفعل المعزوم عليه
ولهذا لا يصح ان يقول عزمت على قيام زيد وان صح ان يقول اردته وثالثها ان يكون المراد مترددا او متسعا غير متراخ عن شبهه فلا تقوى
عازم على الاضافة في الزمن ولا يسمى الارادة عزما الا بمجموع هذه الشروط قال اصحابنا فاذا وقعت الارادة على هذا الوجه سميت عزما وقال
ابو القسم بل العزم جنس برأسه غير الارادة وكذلك قال ابو علي لما توقف العزم على هذه الشرائط هو حسن على الارادة ذكره شرح العمد
قوله وقيل انقارن المسبب محافظة على الاصل المذكور يعني من ابي الحسين يعدها الا لاحد الوجهين المتقدم ذكرهما المشتمل عليه وقد
رجح ابن متويه رحمه الله انها تقارن المسبب لا السبب بان المسبب امر ينفصل عن سببه ويصح وجوده والمنع عنه اخر او وجب ان تقارنه الارادة
ولان فيما يفعله من الاسباب ما لا يصح منه كحركة الماشي في الحين فكان يجب وجود ما لا يتناهى من الارادات في حال فعلم التنقل لانه عالم
بها مفصلة فيجب ان يكون كالمسدد قال رحمه الله ومتى كان مسبب السبب امرين ضدين فعلى مذهب ابي علي وابي هاشم رحمهما الله اولا يصح ان
يريدهما في حالة واحدة وعلى القول بان الارادة في الضدين لا تتضادان لا مانع من ذلك قوله وما تعلق منها بفعل الغير الى اخره اعلم انه تعالى يريد
الطاعات من فعل غيره ويتعلق بها ارادته تعالى حال توجه التكليف بها وتوجه التكليف بالشرعيات عند الامر فيكون ارادته بها عند الامر بها
كما ذكره المصنف ولا يحصل الامر الا كمال شرائط التكليف واما العقليات فتوجه التكليف بها عند كمال العقل وحصول شرائط التكليف وان
لم يقع امر بها لانه يمكن المكلف معرفة وجوبها بالعقل قال ابن متويه فاما ارادته تعالى لفعل الغير حال حدوثه بان تكون مقارنة له فيمكن
ان يقال انها تعرى عن غرض فلا تحسن كالاحسن الامر به حال الحدوث وان كان الكلام في الامر الظاهر لي موضوعات يدعو الى
الفعل ويبعث عليه ولو قدرنا فيه انه حال حدوث الفعل لكان لطفا يبعث بعض المكلفين لم يخرج عن كونه عبثا لخروجه عن موضوعه فانه لم يصح
ان يستبين وجه من وجوه اللطف عند قران الارادة بالفعل كان ذلك واجبا وان بعد القول به وكذلك القول في كراهته عند وجوده قوله
كالعلم يعني فانه لما تعدى في التعلق بعده الى التعلق بالماضي والباقي والعدم والمحدث فكان يجب مثله في الارادة وليس تعلقها بوجه الحدوث
تقيد تعلق الحدوث الى غيره لان وجه الحدوث تابع له فحكمه حكمه قوله واما نية الصوم فانها تتعلق بكراهة الاكل ونحوه يعني كالشرب ودخول
ما يفطر في الحلق والوطء واعلم اولا ان النية هي الارادة المقارنة للفعل اولا وله اذا كانت من فعل فاعل المراد وكان لاجلها يقع الفعل
على وجه فما يتعلق بمجرد الحدوث لا يكون نية ويشترط في النية ان تكون حالة في القلب ولهذا الشرط الاخير لم يجز وصفه تعالى بانه ناو وهذا
الذي اورده جواب عن سؤال مقدر تقريره ان نية الصوم مع انها ارادة تتعلق بالنفي وهو ان لا ياكل ولا يشرب ونحوه فبطل قولكم ان الارادة
لا تتعلق بالنفي واجاب ان هذه الارادة تتعلق بكراهة الاكل ونحوه فلا يلزم تعلقها بالنفي وهذا الجواب لا يتاتى الا في الصوم الواجب لان كراهة
الاكل فيه حسنة اذ الاكل فيه قبيح وكراهة القبيح حسنة فتتعلق الارادة بها حسن واما الصوم النفل فلا يصح ان تتعلق نيته بكراهة
الاكل فيه لانه مباح او مكروه واكثر احواله وكراهة الحسن قبيحة فكيف يتعلق نية الصوم وهي حسنة فتعلقا بقبيح مع انه يلزم فيه فرض فيها
لان ارادة القبيح قبيحة فيلزم ان يكون نية الصوم النفل قبيحة ذكر معنى هذا الاعتراض المهدي لدين الله احمد بن يحيى عليه السلام وقال الاولى ان يقال ان نية
الصوم تتعلق بتوطين النفس عن المفطرات وهذه ارادة فعل بلا شك قال ولا يدفع ذلكم كراهة المفطرات اذا كان الصوم واجبا لان الافطار قبيح
وكراهة القبيح واجبة قوله عن الرفث الرفث هنا الفاحش من الكلام قوله والحجر على الهالك الحجر المنع قوله وانشاؤه ذكرا اراد كنيته لقصد
الى ان يعطيه ورد ما يعرض من المفطرات والتحفظ عن السهو لئلا يفعل ما يفسد صومه **مسئلة** مما يدل على ان الله تعالى ارادة
لا تتعلق بالنفي ما علمناه من انفسنا من ان احدنا متى اعتقد في الشيء انه يصح حدوثه صح ان يريده ومتى لم يعتقد صحة حدوثه لم يصح ان يريده قوله
ليس كذلك كراهته لضده حالا فالعلم اي الضرورة واما تعقبهم على القول بان ارادة الشيء كراهة لضده ابتداء نعم له لو مر به لذاته او بارادة فقد قلنا اوازليه

لم يكلفهم الفعول بانه كارها له لان الصفه الذاتيه لا تصح زوالها والعدم والازلي لا ضد له مع ما روي من اجماع المسلمين على انه تع
كاره وكذلك فقد صرح به في القرآن الكريم فجعلوا ارادته تع للشي كراهه لضده وطردوا ذلك لبعد الفرق في بين الشاهد والغائب
ومثل هذا قوله لانه ليس هذا اولى من عكسه يعني اولى من ان يكون كراهه الشي اراده ضده وانما لم يكن اولى لانه لا دليل عليه وما لا
دليل عليه ليس اولى مما لا دليل عليه قوله اراده الضدين على البدل يعني بان يريدهما في وقت واحد على ان يوجد احدهما بدلا
من الاخر والبدل هما في الضدين لا في الارادتين قوله لان ارادة الضدين باسه اي واقعه كما اذا اراد احدنا الخروج من باب من الوقوف
في مكانين على البدل وكارادة الصلوة في بقاع المسجد ونحو ذلك قوله في الوقوع اي في وقوع الضدين المرادين قوله لكان قد
تعدى المتعلق الواحد على التفصيل يعني لان متعلقها على هذا القول الضدان معا واحترز بقوله على التفصيل من التعلق
على طريقة الجملة فانها تتعدى فيه المتعلق الواحد كما اذا اراد احدنا الاحتراز عن شي فان ارادته تتعلق بالجمع على سبيل الجملة
وهو امور كثيره وانما استحال تعديهما في التعلق على سبيل التفصيل لان المتعلقين يصح ان يتعلق بهما ارادتان واذا تعلقتا بهما كانتا
مختلفتين لتغاير متعلقهما فلو تعلقت بهما اراده واحده لزم ان تكون بصفتي مختلفين فيكون مخالفه لنفسها وهو محال قوله
ولكان لها ضربان من التعلق متنافيان يعني تعلق الاراده وتعلق الكراهه وتنافيهما معلوم ولهذا لا يصح اجتماعهما في حق متعلق
واحد قوله فتكشف ذلك عن اختصاصها بذاتين مختلفتين من اصول اصحابنا ان ما كان من الاحكام كاشفا لمجرده عن مقتضيه وكان طريقا
اليه فان ماثله يكشف عن مثله واختلافه عن اختلافه وتزايده عن تزايده والمتعلق من هذا الباب فانه طريق الى مقتضيه ومجرده
كاشف عن مقتضيه وهي الصفه المقتضاه عن الذاتيه فاذا كان المتعلق متعددا مختلفا كشف عن تزايد مقتضيه واختلافه ولا كلام
في ان متعلق الاراده والكراهه مختلفان فيلزم ان يكشفا عن مقتضيين مختلفين اذ لو صدر المتعلقان مع اختلافهما عن صفه واحده
وتعدت الصفه في الجانبين تعلق الى ما زاد عليه للزم ان يتعدى ولا حاصر فكان يصح صدور جميع المتعلقات عن صفه واحده بان يكون
واحده فكان يلزم تعلق ذات العلم او القدره او الاراده بصحة الفعل وصحة الاحكام وصحة ايقاع الفعل على الوجوه المختلفه وهو
محال فاذا لا يكشف المتعلقين عن صفتين مقتضاتين مختلفتين وجب كشفهما عن الصفتين عن صفتين ذاتيتين ايضا مختلفتين اذ لو جاز
صدور الصفتين المقتضاتين عن صفه ذاتيه واحده للزم تعديها ولا حاصر وهو محال قوله بان يريد احد ضديه ويكره الاخر هذا الزام
مبني على الزام وذلك انه قد الزمهم من كون ارادة الشي كراهة لضده ان يكون كراهة الشي اراده لضده ثم رتب هذا الالزام عليه ويصح ان
يرد عليه ان يكون مريدا لكل واحد منهما كارها له وان لم يكن ثم ضد ثالث واما على اصل مذهبهم فما ذكره غير لازم قوله لانه لا يكره
اضدادها تعول عليه ويكون ضدا للنافله واجبا او مباحا او مكروها فلو اراد النوافل مع ان ارادتها كراهة لضدها للزم ان يكره
ما هو حسن ومعلوم ان كراهة الحسن قبيح وهو تع لا يفعل القبيح وكان يلزم من كراهته لضدها ان تكون واجبه اذ هي قد اشترك هي
والواجب في انهما ممكن والله قوله فاحدنا يجد الفرق بين كونه مريدا وكونه كارها يعني فلا يصح ان يوجب الاراده كونه مريدا كارها
مع انهما صفتان يجد الواحد منا الفرق بينهما من نفسه تنبيه من احكام الاراده التي لم يذكرها المصنف انها لا توثر في وقوع
الفعل على وجه الا اذا قارنت وكانت من فعل فاعل المراد

فصل

والذي يجري من الاسما عليه تع في هذا الباب الحب قوله وليس طريقه الفعليه
اي وليس الذي يعد مولنا مريدا طريقه العقليه وهو ان يفيد فعل الاراده كالتقييد ونحوه قوله لانه لا فرق بين الاراده والمحبه
اعلم ان هذه مسئلة خلاف فمنهم من ذهب الى ان المحبه هي الشهوه وليست الاراده وقال اصحابنا انما تستعمل في الشهوه تجوزا والا فهي من
اسما الاراده ولهذا يصح ان نستاجر اللفظين ونبقيها لاخر فقط والمعنى ان المحبه هي اسم الاراده التي تطابق الداعي ولو قدرنا
ان الله خلق فينا اراده لا تطابق الداعي لم تكن محبه قوله ومنها مولنا راض اعلم ان مذهب الجمهور من اصحابنا ان الرضا هو الاراده المعزمه
المعلقه بفعل الغير بشرط وقوع ذلك الفعل والسخط الكراهه على هذا القياس ولهذا اعرهم هذا الباب وقال ابو علي الرضا والسخط معنيان
زائدان على الاراده والكراهه قوله فيجعل معناه انه اراد كل افعاله ورضيها هذا قول الشيخ ابي علي وهو ظاهر قول الفقها حيث قال رضي الله عنه قوله تع
لقد رضي الله عن المومنين ويقول احدنا رضيت عن زيد اي رضيت افعاله وكذلك في السخط والذي ذهب اليه ابو هاشم ان المراد بذلك التعظيم للمرضي عنه

والذم والاستخفاف بالمسخوط عليه قوله حتى الا انا نعقل لانه قد يقع في مقابلة الصفات وهو انه يكره ما فضلا عن ان يريدها
والمباحات والمكروهات والا فقال الشيخ وهو انه يريد ما هو قاصد ويختار الفعل هو الارادة المقارنة للمراد اذا كان مبتدأ او مستثنا
غير متراخ يشترط ان يكون فاعلها وفاعل المراد واحدا وكذلك الاختيار قوله او في حكمها الارادة مقارنة اول الجملة المرادة وان
تقدمت على اخرها كارادة الخبر فانها تقارن اول حروفه فهي قصد وان لم تقارن ما بعده من الحروف وقد يحتمل ان يكون ارادة في
حكمها مقارنة السبب ويطابق هذا قول ابن متويه حيث القصد ان يكون مقارنا للمراد المقصود ولنسبه قوله ومتى علق بالفاعل
بحوان سخط الله عليهم الى آخره قال الفقيه حميد في العمدة اذا علق السخط بالفاعل فقيل سخط الله على فلان فقيل المراد احد امرين اما
كراهته لفعله واما كراهة الارادة لايصال العقاب اليه وقيل اذا علق بالفاعل فهو ارادة العقوبة والاهانة هذا من جهته واما السخط
من الواحد منا على غيره فهو كراهة النفع وارادة الضرر واما المعلق بالفعل فهو كراهته شاهدا وغائبا ولا يطلق عليه تعالى انه ساخط
مما لم يترك الا تعالى مريد فيما لم يترك وقال سليمن بن جرير بل يوصف تعالى بانه متساخط مما لم يترك على من علم انه سيعصي وبنى ذلك على مذهبه في
انه تعالى مريد مما لم يترك قوله الا وقد فعل واجبا او ترك قبيحا يقال اما القبيح بانه لا مكلف الا وقد فعل واجبا فغير ممكن واما تركه قبيحا
فهو وان صح فليس يمتنع من ان يكون تركا رها الجميع افعاله لان ترك القبيح ليس عبارة عن فعل بل عن عدم فعل واسما الا تيان به
قال ولهذا يقال لو ذكر ذلك معنى قولنا سخط الله على فلان للزم الا يقال في ذكر الكفار الذين هم قد علمنا منهم الاتيان بشي من الواجبات كاليهود
ونحوهم ومعلوم بطلان ذلك في حقهم قوله وكذلك المعاداة الى اخره يعني فانها يصح ان تكون عبارة عن ارادة المضار وان تكون
عبارة عن الكراهة المنافع وقال ابن متويه هي ارادة الذم والاستخفاف وقال لا بد ان يكون لا يكون ذلك مجازا لان المفاعلة لا بد ان تكون
بين اثنين الا في مواضع كقاتله الله وذكر الفقيه حميد المعاداة نقيض الموالاة والمراد بقولنا ان الله تعالى يوالي المومنين انه يريد اعظامهم
ونقول لنا في العبد انه يوالي الله تعالى انه يريد عبادته وتعظيمه وكذلك اذا قيل انه موال لاولياء الله فالمراد به انه مريد لتعظيمهم قوله وفوران
النفس يعني هيجانها وعليه قوله تعالى يكاد يتميز من الغيظ لما يوجد فيها من الاضطراب ويهذا يتبين الفرق بين الغضب والغيظ لان الغضب
لا يفيد شيا من ذلك ووجه اخر هو انه يصح ان يغتاظ من فعل نفسه ولا يجوز ان يغضب من فعل نفسه **فايدة** لا يجوز وصفه تعالى
بالنية لما تقدم ولا بالعزم لما يقدم ايضا وقيل ولانه اصل العزم القطع على الشي بعد الروية وهذا لا يصح في حقه تعالى لانه عالم لذاته واما
ورد في الاثر من قوله صلعم ان الله يحب ان توتى رخصه كما يحب ان توتى عزائمه فالمراد بالعزائم الافعال التي وجبها يقول العامل عزمت اي اوجبت
ذكره الفقيه حميد في العمدة وقريبا منه ذكر ابن متويه ولا يوصف تعالى بانه ثابت قيل لانه يفيد طرفا من التردد والحمل على النفس بالمشق
ولا يوصف بانه تعالى حاسد لان الحسد ارادة ما يزول النعمة عن الغير على وجه يصح مع شر ورقة فلهذا لا يكون ارادته تعالى لما يزول النعمة
عن احد من عبيده حسدا لانه لا يلحقه بذلك سرور وقد قلنا على وجه يصح احترازا من ارادتنا لما به يزول نعم الكفار ولا يوصف تعالى بالغبطة
لانها اسم للارادة التي تتعلق بان يكون على ما عليه غيره من الحال من غير ارادة لزوال ذلك عن الغير وقد يستعمل الحسد في الغبطة تجوزا
قال ابن متويه ويحمد الغبطة ويذم الحسد **مسئلة** مما يلزم المكلف معرفته في هذا الباب قيل لا يحب على الاعيان الا مجرد العلم
بانه تعالى مريد لما يستغني عنه ما علم ضرورة من الدين وهو انه تعالى مريد فقد وصف نفسه تعالى بذلك في صريح القران المجيد واما العلم بكيفية استحقاقه
لهذه الصفة ونحو ذلك ككون الارادة لا في محل فهو من فروض الكفايات واما كونه تعالى لا يريد القبيح فمن فرض عين لتعلق فقه معرفة العدل عليه
ولقد فرغنا من الكلام على مسائل الإثبات واشرفنا على الكلام في مسائل النفي فينبغي البداية
بمقدمة قبل الكلام عليها اما المقدمة الاولى في تعدادها وتعيينها اما تعدادها فهي ثاني واما تعييننا لها فهي انه تعالى ليس بعاجز
ولا جاهل ولا ميت ولا معدوم ولا محتاج ولا مشبه للمحدثات ولا مرئي ولا ثاني له فاما الاربع الاول فقد تقدم دلالة القادرية والعالمية
والحيية والوجودية له تعالى وانها واجبة في حقه تعالى فانه يستحيل ثبوت اضدادها مع ثبوتها ووجوبها واما الاربع الاخر فهذا موضع الكلام
عليها **المقدمة الثانية** في ترتيب هذه الاربع التي يحتاج الى الكلام عليها ولا خلاف بين المتكلمين في تاخير مسئلة نفي الثاني اذ فرع كلام
في انه لا ثاني له يشاركه في صفاته الاساسية والنفسية وما لم نعرفها ونتكلم عليها لم يحسن منا الكلام على نفي المشاركة فيها اذ لا نعلم نفي

المسادكه في امر الاتحاد العلم به واما مسله نفي الرويه فيحسن ان نحن ها عن الا و لس لا ىها كلام في نفي صفه له تعالى مع غيره اذ مقصود لنا
انه تعالى لا نرى وان عمره لا براه فلا فيهما فانهما كلام في نفي صفه حتى نفيهما انه تعالى ولانا مالم نعلم انه تعالى ليس بجسم ولا عرض لم
يتم لنا دليل دليل المقابله لانا نقول فيه انه تعالى ليس بمقابل ولا حال في المقابل ولا في حكم المقابل ومالم نعلم انه تعالى ليس بجسم ولا عرض
لم يثبت لنا ذلك وكذلك دليل الموانع لانا نقول فيه والموانع اما منع من روية الاجسام والالوان وانه تعالى ليس بجسم ولا لون وذلك
يترتب على مسله نفي التشبيه وكذلك فالاستدلال عليهما بالسمع لا يصح الا مع سوال انه تعالى ليس بجسم على الصحيح وانها لا يجوز
عليه الحاجه واما مسلتا نفي الحاجه والتشبيه فقد وقع الاجمال فيهما فالذي ذكره القاضي والسيد الامام وغيرهما وهو الذي بنى
عليه المصنف ان مسله نفي الحاجه اولى بالتقديم لانها مركبه من اثبات ونفي اذا احد طرفيها انه تعالى حي وهو اثبات فالحاقها بمسائل الاثبات
اولى ولانا لما بحثنا في فصل الكيفيه الموثره في صفاته تعالى الحقنا بذلك نفي التشبيه ما يحرك عليه محرك الموثر وهو داعي الحاجه والذي
اختاره الشيخ احمد الحسن وصاحب الفصول حميد تقديم مسله نفي التشبيه لان مسله نفي الحاجه تبنى على مسله نفي التجسيم حيث يستدل
بدليل الشهوه والنفار اذ بعارفيه والزياده والنقصان لا يجوزان الا على الاجسام وانه تعالى ليس بجسم وان مسله نفي التجسيم اهم لانها
نفي لصفات المحدثات عن ذات الله تعالى وبيان لعدم جوازها عليه والاهتمام بها اولى من الاهتمام بما هو نفي للدواعي والصوارف الحاجيه
مسله قد يجري في عبارات المتكلمين صفاته تعالى النفسيه وقد يقولون السلبيه فهل معناهما واحد وعلى هذا يصح الاثبات بانها
شئ وقيل بل السلب لا يستعمل الا في النفي بقيد السور اذا كان بقيا الصفه والنفي يشمل النفي الاصلي والفرعي ويستعمل في نفي صفه عن ذات وفي
نفي ذات عن ذات وعلى هذا الاخير لا يصح ان يقال صفاته تعالى هذه الاربع ولا في غيرها من صفات النفي صفاته تعالى السلبيه بل لا يصح الا ان
يقال صفاته تعالى النفسيه

القول في ان الله تعالى غني

قوله اسم لمستغنى بما في يده عما في ايدي الناس قد قيل في حده لغه
من استغنى بالشي عن غيره قليلا كان او كثيرا وقيل يعتبر فيه عرف اهل النواحي والازمنه فهو من ملك ما يسمى مالكه في تلك البلد
الناحيه وذلك الزمان غنيا ويختلف الحال فيه باعتبار الامصار والازمان قوله من ملك النصاب هو من الذهب عشرون مثقالا ومن الفضه مايتا
درهم فقله ومن الجواهر واموال التجاره ما قيمته ذلك ومن الحب خمسه اوسق ومن الابل خمس ومن البقر ثلاثون ثور ومن الغنم اربعون قوله
فل او ما قيمته نصاب يعني من الغذ وضراء اذا كان زايدا على ما يستثنى له فقول من يقول وهو الظاهر من المذهب انه يصير بذلك غنيا ولا يجوز له
اخذ الزكاه كما لا يجوز لمن ملك النصاب قوله وفيه خلاف وقيل من ملك الكفايه هذا قول الناصر والشافعي والمرتضى وابي طالب فانهم جعلوا الغني
من ملك ما يكفيه ويكفي من يمونه سنته قوله هو الحي الذي ليس بمحتاج اعلم ان هذه الحقيقه لا تستقل في حقه تعالى فاما غيره من الاحيا فانهم
محتاجون اليه تعالى بل يحتاج بعضهم الى بعض والمراد باعتبار الطرف في هذه الحقيقه كونه حيا اذ لو لم يكن حيا لم يوصف بالغنى كالجماد
والاعراض وكونه غير محتاج اذ لو احتاج الحي لم يكن غنيا قوله والحاجه ضرب ان الى اخره الذي يعتبر من نفي الحاجه في الغني الاصطلاحي
هو حاجه الداعي والصوارف واما نفي حاجه الاثر فهي غير معتبره في كونه غنيا لكن اوردها المصنف تنبيها على مزيد فايده وقد ذهب
ابو علي الى ان الغني والحاجه مختصان ومال اليه اصحابنا لا يحتاج الى ذلك واما المراد بالحاجه الى الداعي الذي يدعو الى جلب منفعه
او دفع مضره او احدهما دليل انه لا يجوز ان يقول قايل انا محتاج الى هذا الشي ولست لي فيه نفع ولا دفع ضرر او لي فيه نفع او دفع
ضرر ولست بمحتاج اليه كما لا يصح ان يعود ذلك داعي الحاجه والمدح بالغنى الى نفيها اذا عرفت هذا فاعلم انه لا خلاف بين اهل
الاسلام ومن اقر بالصانع في انه تعالى غني الا فرقه من اليهود حكى الله عنهم نسبه الحاجه اليه حيث قال لقد سمع الله قول الذين قالوا ان الله فقير ونحن
اغنيا وقيل ان القايلين بذلك لم يقولوه عن اعتقاد وانما اوردوه على جهه الالزام للرسول صلى الله عليه وآله وسلم والتهكم باجابه من يقول له من ذا
الذي يقرض الله قرضا حسنا فلا خلاف في الحقيقه قوله احترازا من اباحه اهل النار يعني فان عليه ثواب لهم في الا انه نفعا ودفع ضرر
مع قوله الا في اعتبار الحسن يعني فان علم الحي او ظنه او اعتقاده ان له في الفعل جلب منفعه او دفع مضره سواء كان ذلك الفعل
حسنا او قبيحا وقد يعارضه علم الحي بحسنه الى اخره وكذلك الصارف واذا لا يجوز ان على الحي لذاته قوله الا يتعلقه على العكس يعني

فانه يتعلق بجلب النفع او فوت النفع عكس تعلق الناجي فانه يتعلق بالداعي لنفع ودفع الضرر والعلم انه لا بد من اشتراطه من استقبال
يتعلق الداعي والصارف قوله هي اللذة والسرور اما اللذة فهي ينقسم الى قسمين حادثة وباقية فالحادثة المعنى المدرك
بمحل الحيوة في محلها مع الشهوة كالحادث عند حك الجرب وما يوجد عند الجماع والباقية ادراك الشي مع الشهوة له كادراك
المطعومات والمشمومات المستطابة قيل ومعنى كونها لذة باقية انها ذات يدركها غير محل الحيوة مع الشهوة وفيه نظر والاولى
ان يقال الحاسة باقية لا انها عبارة عن الادراك لذات يدركها غير محل الحيوة والادراك من الصفات المستمرة الباقية التي لا تخرج
عنها المتصف بها الا لخروجه عن مقتضيها وشرط اقتضائه لها واللذة الحادثة عبارة عن المعنى المدرك في محل الحيوة الذي
هو من جنس الالم وهو غير باق وقد ذهب ابو علي الى انها معنى زائد على ادراك الشي مع الشهوة كقولنا في اللذة الحادثة
واما السرور فهو يعتقد حدوثه وهو علم الحي او ظنه او اعتقاده ان له في الفعل جلب منفعة او دفع مضرة او لمن يجب ان يعرف
هو وداعي الحاجة من وجهين احدهما ان السرور يتعلق بالماضي والمستقبل دون الداعي فلا يكون الا في المستقبل وثانيهما انه قد
يكون الامر لحقه ولا بد يتعلق بغيره ممن يحب وداعي الحاجة لا يكون الا لامر يخص صاحبه والغم عكس السرور وفي ذكر هذا مذهب
الجمهور وذهب ابو علي الى ان الغم والسرور معنيان غير ما ذكرناه من الاعتقادات والظنون وقال ابن الملاحمي السرور ما يجده الانسان
من انبساط القلب والدم على وجه مخصوص والغم ما يجده من انحصار القلب وانقباض الدم الذي فيه قال وذلك يوجد من النفس حتى انه يظهر
انبساط الدم في وجهه وسائر بدنه ويقال انشرح صدره ويقال الغم يبيت النفس ويقبض القلب قوله او ما ادى اليهما او الى احدهما الذي يؤدي
اليهما كان يسلم الى الغير دنانير او غيرها مما يمكنه ان يحصل به شيئا من الملاذ فان ذلك يؤدي الى سروره ولذته والذي يؤدي الى احدهما
ان يدل الغير على كنز فان بمعرفة الدلالة يحصل بها السرور الحال واما اللذة فلا يؤدي اليها الا اخذه للكنز قوله فيخرج منه ان النعمة منفعة
مخصوصة يعني انه يشترط قصد فاعلها الاحسان وكونها حسنة وليس كذلك المنفعة فانها منفعة سواء قصد بها الاحسان ام لا
وسواء كانت حسنة او قبيحة فكل نعمة منفعة وليس كل منفعة نعمة قوله في تعريف المضرة او ما ادى اليهما او الى احدهما الذي يؤدي اليهما
كان يسقي الغير سما فيتولد منها الالم ويظن انه يهلك اذ هلاكه والذي يؤدي الى احدهما كان يخبر احدنا الغير بموت صديقه او ذهاب ماله
قوله ويفارق النعمة والظلم مفارقة الاعم للاخص يعني فكل نعمة مضرة وكل ظلم مضرة وليس كل مضرة نعمة ولا كل مضرة ظلم وذلك
لان النعمة مضرة حسنة مستحقة والظلم مضرة قبيحة غير مستحقة ولا يكون النعمة الا كذلك ولا الظلم الا كذلك والمضرة من حيث
كونها مضرة لا يشترط فيها الاستحقاق ولا عدمه ولا الحسن ولا عدمه قوله ولكن ان قارنه شهوة سمي لذة وان قارنه نفار سمي الما
هذا مذهب الجمهور فجعلوا الالم واللذة جنسا واحدا من المعاني ولم يجعلوا احدهما مضادا للاخر قالوا ولهذا فان الحي يلتذ بادراك
المعنى الحادث عند الحك ويتألم به بعينه فجعلوا التألم به تارة لمقارنة النفرة والملتذ به اخرى لمقارنة الشهوة قال
ابن متويه وقد حكى عن ابي القسم خلافه فاما اللذة الباقية والالم الباقي كالالم الحاصل عند ادراك الصبر فالمرجع بذلك الى الادراك مع
الشهوة او النفرة دون معنى حادث قوله يشهد الدرك حاسة الحيوة ملازمة للشهوة والنفار ولكن لا قدرات ذلك من شهوة القلم
فالمعنى لا يستقيم الا على حذف لفظ الحيوة وان جعل مكانه لفظ الحاجة قوله من حيث [illegible] يزداد بجسم احدنا ثقلا واما الشهوة
وينقص ثقلا ولا ما يغنى عنه لهذه الدلالة فيه وهي ان يقال واذا كانت الشهوة والنفار يلازمهما الزيادة والنقصان اللذان لا يجوزان
الا على الاجسام اذ المرجع بالزيادة الى انضمام بعض الاجزاء المتحيزة الى بعض والمرجع بالنقصان الى افتراق بعض الاجزاء المتحيزة من بعض
وقد ثبت انه ليس بجسم ثبت انه لا يجوز ان يشتهي وينفر واعترض الخوارزمي هذا الاعتراض واورده الشيخ ابو اسحق وحققه
انه لا يصح كون الشهوة مؤثرة في زيادة الجسم اذ ليست من الاسباب المولدة ولا الموجبات مما يتولد عن غيرها ولا يصح ان يولد الشهوة
تلك الاجزاء ولا ان يولد احداثها ولا ثباتها ايضا وكذلك النفرة لا يصح ان يولد افتراق الجواهر ولا ان يوجب عدمها فحسبنا علمنا ان تلك
الزيادة والنقصان من جهة الله تعالى اجرى العادة بذلك فلو قدرنا ان الله تعالى يشتهي وينفر لم يمتنع الا بحسب ما اجرى العادة في حقه فلا يزداد
ذاته ولا ينقص بادراك ما يشتهيه او ينفر عنه لا سيما وذلك لا يصح عليه بل هو مستحيل في حقه قوله وايضا فقد يكون الا من بالعكس

ما ذكره

ما ذكره هذا اعتراض آخر وارد على طريقة أبي هاشم في جعله الشهوة ملازمة للزيادة والنفرة ملازمة للنقصان والحقيقة أن
أحدنا قد يدرك ما يشتهيه فيسقط جسمه كالطين والحصى والجماع وقد يدرك ما ينفر عنه فيزداد جسمه كازدياده بشرب الأدوية
الكريهة بسببه المتزايد واحتج عنه بأن الشهوة لهذه الأمور المذكورة تتعلق بالبعض من الطين والحصى مثلا وهو الملتذ به
ولو أدركه منفردا لحصلت الزيادة لكن إذا أدركه مختلطا به غيره مما لو انفرد لنفر عنه فوقع النقصان بإدراكه وهذا معنى قوله
إن شهوة الحصى والطين شهوة كاذبة إلا أن في هذا الجواب تحكما لم يدل عليه دليل وأما الأدوية فإنما تقع الزيادة بتناولها لأجله
عقيب شربها ولهذا لو استمر عليها لأهلكته واعلم أن هذا السؤال إنما ورد على عبارة الشيخ أبي هاشم وحده لأنه جعل
الشهوة بالزيادة والنفرة بالنقصان وأما على غير التعبير بذلك فهو غير وارد كأن يقال إن الشهوة والنفرة لا تلزمهما الزيادة والنقصان
سواء كانت الزيادة لأجل الشهوة أو لأجل النفار وسواء كان النقصان لأجل النفرة أو الشهوة قوله لذاته أو لما هو عليه في ذاته
يعني لما إنما يكون كونه مشتهيا صفة ذاتية يستحقها لذاته أو صفة مقتضاة عن صفة الذاتية فيستحقها لما هو عليه في ذاته
قوله والأول باطل يعني وهو أن يستحقها لذاته أو لما هو عليه في ذاته وجعل ما يدل على بطلانهما والجدال أنه لا فرق بين الصفة
الذاتية هاهنا وبين ما هو مقتضى عنها في عدم الاختصاص ببعض المتعلقات دون بعض كما في عالميته تعالى قوله والثاني يوجد أكثر مما وجد
والأكثر يجتنب المصنف بعبارة السيد الإمام فإنه قال علم وإن يزيد في ذلك إلى ما لا نهاية له لأنه يرد عليها أن الإيجاد ما لا نهاية له محال والإيجاد
المحال لا يصح وإن توفر الداعي إليه قوله لا يعرى الحدوث وتوابعه يعني لا يعري بأثره إحداث الذات وإخراجها من العدم إلى الوجود
وتوابع الحدوث وهي الوجوه التي تقع عليها الفعل ككون الكلام أمرا وخبرا وكون الفعل طاعة أو معصية إذا تقرر هذا فالباري
ليس له حالة متجددة يوجب لكم أن ذلك الفاعل لا يصح أن يكون غيره تعالى لأنه إن جعل قديما فلا قديم معه وإن كان محدثا فالمحدث
ما يدره بقدره فلا يصح بأثرها في الشهوة إذ لو صح لأثر أحدنا في شهوة لنفسه أو لغيره وهو محال ثم كيف يؤثر إثرا فيما لا يتناهى قوله
لزم ما يعدم في كونه مشتهيا لذاته يعني وهو أن يشتهي جميع المشتهيات فيوجد أكثر مما وجد وقبل الوقت الذي وجد فيه إذ لا اختصاص
للشهوة القديمة والمعدومة في ذلك وما الجملة فما تقدم في إبطال المعاني القديمة حاصل هنا وأما الشهوة المعدومة فلا اختصاص لها
بشيء دون شيء قوله لزم ذلك أيضا تعالى بل يلزم أن كل شهوة محدثة يحصل بحسن واحد ولا يتعداه وما ذكرته أنه أحدثها قبل
الوقت الذي أحدثه المشتهيات ولا أوجد شهوة لأكثر مما أوجده من المشتهيات قوله فهو أن يكون ملجئا إلى إيجاد الشهوات على الحد الذي
يكون ملجئا إلى إيجاد المشتهيات يعني فيوجد من الشهوات أكثر مما وجد وقبل الوقت الذي تقدر العادة لها فيه وقيل وفيه سؤال وهو أن
يقال إنه لا يكون ملجئا إلا حيث يكون محتاجا ولا يكون محتاجا إلا حيث يكون مشتهيا إلا أن حاجته إلى المشتهيات فرع على التلذذ بها والتلذذ
فرع على الشهوة وسو ما له ولم يثبت بعد إذ لا يثبت إلا بأن يحدثها لنفسه فكيف فلم يكن ملجئا إلى خلق الشهوات والجواب أن ذلك لازم
من حيث إنها لو جازت عليه فهو يعلم حاله التي يكون عليها لو فعل الشهوة لنفسه والمشتهيات وما يحصل له بذلك من اللذة والسرور وكونه
عالما لذاته فيكون ذلك داعيا له إلى إيجاد الشهوة والمشتهي والداعي إذا كان داعي حاجة فهو كاف في الإلجاء قوله لجاز تعلق الشهوة
المحدثة يعني لما ثبت من أن كل ذات صحت عليها صفة بأنه لمعنى محدث فإنه تصح عليها ضدها إذا كان لها ضد تنبيه
قال أصحابنا يلزم المكلف في هذه المسألة أن يعلم أن الله تعالى غني لا يجوز عليه الحاجة في شيء أصلا لا في الدنيا ولا في الآخرة وأنه غني فيما لم يزل
وفيما لا يزال ولا يجوز عليه الحاجة في حال من الأحوال

القول في أن الله تعالى ليس بجسم ولا عرض ولا يجوز

عليه ما يجوز عليهما من التحيز والحلول والسكنى في الأمكنة والجهات ونحو ذلك من توابعهما قوله تشبيه ملقاه أراد والله أعلم أنه لا خرق فيه ولا
تشريح أعضاء وإنما هو جسم مصمت قوله وحكي عن بعض الحنابلة القول بالتجسيم ينسب إلى الفقه المحدث إمام الحنابلة هو أحمد بن حنبل
ومن أصحابه من أمكن أن يكون ذلك مذهبا له وهو اللائق بحاله وعادته وزهده وما كان عليه من محامد الأوصاف قوله وعليه جل أهل
الحشو إنما نسبوا إلى الحشو لأنهم يقبلون الأحاديث المكذوبة في الأخبار النبوية ويدونها ويحتجون بها على ما يذهبون
إليه من مذهبهم في ذلك ما بني أمية قوله لا يصير إليها في بعض أوصافها وهو التحيز بل إن التحيز صفة مقتضاة فكيف جعل ثالثا

الاجسام لا حلها والتماثل من احكام الصفة الذاتية والجواب انه اراد من حيث انها كاشفة بحدودها عن الصفة الذاتية وبدل الاشتراك فيها
على الاشتراك في الصفة الذاتية قوله ولا اشتباها على المدرك يعني عند اتفاقهما في قدرها ولونها وصورتها فان الواحد منا اذا راى جسمين
هكذا من غاب عنهما لم ادرك انهما بناقضه فانه يعرض له اللبس فيما بينهما وهذا عند اصحابنا من الطرق الدالة على تماثل الذاتين وهو ان يلتبسا على
المدرك لا بتعدد كان على صفتها الخاصة والاشتباه لا يكون الا لاشتراكهما فيها وما ليس اشتراكهما فيها يكون التماثل قوله مع العلم بتغايرهما
تحترز عن نحو اللون ومحله مما عرض اللبس فيه لاجل الحلول وعن نحو الخضاب والشعر مما عرض اللبس فيه لاجل المجاورة فانه لم
يلتبس العلم بل اللبس عليه ذلك التغاير قوله وان على التماثل قوله ويستعمل شرط الا قيضا على الاطلاق في عدم ذكر المتابر من الاحتراز
به فيما مضى قوله وايضا فلا بد ان يكون ذلك الشرط الى اخره يعني لعدم تعقل اشتراط سوى تلك الصفات الاربع التي هي القادرية والعالمية
والحيية والوجود قوله وكلها قد استحقها قبلها يعني فقد حصل الشرط فكان يلزم حصول المشروط قوله فيؤدي الى التمانع يعني
بين الاجزاء التي هو لازم كون كل واحد منها قادرا عالما بان يريد احدها شيئا ويكرهه الاخر قوله لما دية ذكرا الى ان يكون محدثا يعني من حيث
انه لا يعقل الذات صفة الا بحدوث تلك الذات على ما تقدم قوله فهو مساحة هي المقدار في المساحة المساحة الذرعة يقول مسح الارض مساحة
اي ذرعها قال الجوهري هي بمعزل فيه الاشكال الممسوحات كالكيل للمكيلات والوزن للموزونات والذرع للمطولات قوله والعدد
يعني فيصح حصر اجزائه بالعدد وهذا خلل وما عليه النظام فانه يذهب الى انه لا شيء من الاجسام يحصر اجزاؤه ولا ينتهي عددها قوله
وكل متناه فهو محدث يعني من حيث انه يجوز دخول الزيادة والنقص فيه بلا محالة ولو كان قديما لم يجز تغيره ولا زيادته ولا نقصانه
وان ذكرنا من لواحق الحدوث وما لا يصح الا في المحدثات قوله دليل كل جسم مركب وكل مركب يجوز عليه التفريق الى اخره فيقول هذا
الدليل على وجه اخر وهو ان يقال لو كان يوجد الا مركبا لان المعقول من الجسم هو الطويل العريض العميق وذلك مركب بلا محالة ولو كان
مركبا لكان وجوده موقوفا على وجود كل واحد من مفرداته لان حقيقة المركب هو الذي يلتئم من مجموع اجزاء الحصول مركب من دون مفرداته
محال وما كان كذلك كان ممكنا لذاته لانا لا نعني بالممكن الا ما كان محتاجا الى غيره ولولا ذلك الغير لم يكن موجودا وهذا حاصل في المركب
مع مفرداته فانه لا يمكن وجود المركب من دونها وهو يستحيل ان يكون ممكنا لذاته لما تقدم من انه واجب الوجود وما كان واجب الوجود
استحال ان يكون ممكن الوجود لان فيه الجمع بين النقيضين حكى الامام يحيى التمهيد قوله لكان كائنا فيما لم يزل يعني لما تقدم من استحالة
خلوه عن الكائنية في الجهات قوله فيكون هذه الصفة واجبة يعني اذ لا يصح تعليلها بالكون فيكون معنوية لما تقدم من ان الكون
محدث والفاعل لا يصح تاثيره في صفة لذات الا اذا كان قادرا عليها واذا لم يكن معنوية ولا بالفاعل كانت واجبة اما ذاتية او مقتضاة اذ
الصفة اما جائزة فيكون معنوية او بالفاعل او واجبة فيكون ذاتية او مقتضاة قوله فيشاركه فيها جميع الاجسام اي في وجوبها
وكيفية استحقاقها وذلك ينافي حق الاجسام معنوية جائزة قوله الا يرى انه يحله اي لجنس الجسم لما كانت الاجسام متماثلة قوله
ويجوز عليه الشغل مع كل حال انما كان هذا الجواز راجعا الى الذات لانه من احكام الصفة المقتضاة التي هي التحيز عن الصفة الذاتية
الجوهرية قوله ويستحيل عليه الكون في جهتين في وقت واحد فيه نظر لان هذه الاستحالة ليست راجعة الى الذات وانما هي راجعة الى
تضاد الكونين وتنافيهما قوله صحة الموت عند حصول الحيوة فيه نظر لان هذه الاستحالة ليست راجعة الى الذات وانما هي راجعة الى الموت ليس
بمعنى على الصحيح الذي اختاره اللهم الا ان يكون قصده زوال الحيوة وفيه ايضا نظر لان الصحة لا تضاف الى امر نفيي فكان الاولى
ان يقول وصحة القدرة عند حصول الحيوة قوله اما يفعل الفعل مباشرا او متعديا ينبغي الكلام في حقيقة المباشر والمتعدي والاختراع
ايضا فان هذه هي الوجوه التي تحدث الفعل عليها اما المباشرة فهي عند المتقدمين ايجاد الفعل بالقدرة في محلها ابتداء والمباشر ما وجد
بالقدرة في محلها ابتداء وعند المتاخرين ايجاد الفعل بالقدرة في محلها مطلقا سواء كان ابتداء او تولدا والمباشر ما وجد بالقدرة في محلها
كذلك فعلى كلام المتاخرين يكون العلم المتولد عن النظر مباشرا والحادث كذلك مباشر وعلى كلام المتقدمين ليس كذلك واصطلاح
المتاخرين هو المطابق للغة واما التعدي فهم متفقون على انه ايجاد الفعل بالقدرة في غير محلها بواسطة فعل في محلها وان المتعدي
هو الفعل الموجود بالقدرة في غير محلها بواسطة فعل في محلها فعلى كلام المتقدمين يكون في افعالنا ما ليس بمباشر ولا متعدي

وهي

وهي المولدات الحاصلة في محل القدرة وعلى كلام المتاخرين لا تخلو افعالنا عن احد هذين القسمين وعلى التفسيرين جميعا الاسم افعالنا
مباشر ولا متولد واما الاختراع فهو ايجاد الفعل لا في محل القدرة ولا بواسطة فعل فيه والمخترع الفعل الموجود الى آخره هكذا
اطلق المتاخرون واما المتقدمون فيستعملون في الفعل المخترع ان يكون مبتدا فعل كل منهم يكون في افعاله تعالى ما ليس بمخترع
قوله لتاديته الى تداخل المتحيزات او حلول المتحيز كان الاولى ان ياتي بالواو للتحيز فانه يلزم الامران جميعا اذ يكون المباشرة هي
ايجاد الفعل بالقدرة في محلها فاذا وجد الجسم كذلك لزم ان يكون حالا في محلها لان ذلك معنى المباشرة وفي ذلك لزوم تداخلها
بان يوجد الجزان في جهة واحدة لا يتسع الا لاحدهما ومعلوم بالضرورة استحالته قوله لا يتعدى الى الغير الا باعتماد الوجه في
ذلك ما علمناه بالاستقراء والتتبع من وقوف الفعل المتعدي على الاعتماد سوى واسفا حيث لا يكن حالا في ذلك قوله والا وجب مثله
في الاعتقاد الذي يفعله يعني لما تقرر من ان السبب يولد في كل موضع ومن كل فاعل اذ توليده لما هو عليه في ذاته وذكر بانه انبغاث قوله
الا ان يقال الجهات مشغولة يعني فلو ثبت ذلك على ما ادعاه ابو القسم لكان سائغا وان كان ابو القسم يقول بانه بعاض الهوى وانبساطه
فلا يلزمه بعذر التصرف الا ان هذا لا ياتي له مع قوله بانه ممتلي جواهر قوله ولما تقدم يعني في الدليل المتقدم حيث قال كل عاقل يعلم
ضرورة ان الجسم لا يفعل الا في محل قدرته او بواسطة فعل في محلها قوله اذ لو كان قادرا لذاته اي الباري مع كونه جسما تع عن ذلك
وقد ذهب النظام الى ان الواحد منا قادر لذاته وهو باطل لما ذكره ولانها لو كانت ذاتية لما تفاضل القادرون في المقدورات ولصح ان
ياتي الضعيف ابلغ الاقويا ولما تماثل الاجسام القادرة وغير القادرة لاشتراكها في صفة ذاتية وكان يلزم رجوعها الى الاجزا
والافراد فيكون الواحد منا بمنزلة قادرين ضم بعضهم الى بعض فلا يصدر الفعل منه بداع واحد ويبطل هذا ببطلان ان يكون قادرا
صفة مقتضاه وما ابطل ان يكون الجسم كاينا بالفاعل ابطل ان يكون قادرا بالفاعل ايضا واعلم ان كلام المصنف في هذا الدليل الذي
هو قوله دليل لو كان جسما لكان قادرا بقدرة الى اخره مشعر بجدا الا انه قال اولا ولو كان قادرا بقدرة وقد ثبت انه يصح منه فعل
الاجسام لكان يصح منا ايضا يعني لانا مثله قادرون بقدرة ثم احتج على ذلك ثم ذكر ان مقدورات القدر منحصرة متجانسة ونفى كونها
منحصرة انما يفتقر على الاجناس العشرة كما ذكره من بعد فكانه قال لو صح منه فعل الاجسام لصح منا لانا مثله في كوننا قادرين
بقدرة ومن لازم ذلك عدم صحة فعل الاجسام وفي هذا غاية الاضطراب قال فلو كان قادرا بقدرة لوجب انحصار مقدورها وتجانسها
فاول الدليل حاصله لزوم ان نكون قادرين على فعل الاجسام ثم خرج الى دليل اخر وهو لزوم الا يقدر الباري على الاجسام ولا
على غير المقدورات العشر وساق كلامه على هذا الى اخر الدليل ثم قوله في قدرة الباري لوجب انحصار مقدورها وتجانسها غير مستقيم
لانه لا معنى لقوله وتجانسها ولا طايل تحته لان التجانس لما ذكر في مقدور القدر على الجملة لا في قدرة واحدة ثم قوله فهذه ثلثة اصول
قد ذكر الاصلين الاولين وهو ان مقدورات القدر منحصرة متجانسة وان علة الانحصار والتجانس كونها قدرا واهمل الاصل الثالث
فلم يذكره وهو انه تع انما كان قادرا بقدرة وجب انحصار مقدوره وتجانسه اذا عرفت هذا فتبين لك ان هذا الدليل راجع الى
دليلين احدهما هو الذي بنى عليه الكلام في اول الامر ان يقال لو كان تع جسما لكان قادرا بقدرة لما تقرر من ان الجسم لا يكون قادرا الا
بقدرة واذا كان قادرا بقدرة مع انه قد تقرر صدور الاجسام منه وفعله لها وجب ان نكون قادرين عليها لما تقرر من ان مقدورات القدر
متجانسة فلا قدرة يصح ان يفعل بها جنس الا ويصح بسائر القدر واذ كنا قد علمنا عدم قدرتنا على الاجسام عرفنا انه تع غير قادر
بقدرة وفي ذلك كونه غير جسم والثاني وهو الذي بنى عليه اخر الامر ان يقال لو كان تع جسما لكان قادرا بقدرة لما تقرر من ان الجسم لا يكون
قادرا الا بقدرة ولو كان قادرا بقدرة وجب انحصار مقدوراته في الجنس والعدد كما وجب ذلك في قدرتنا اذ مقدورات القدر منحصرة
متجانسة وانما انحصر مقدورها وتجانست لكونها قدرا فاذا شاركتها قدرته تع في كونها قدرة وجب ان تشاركها في انحصار
المقدور وتجانسه لان الاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في الحكم وههنا اصل وهو قدرتنا وفرع وهي قدرة الباري تع وعلة وهي
كونها قدرا وحكم وهو انحصار المقدور وتجانسه فيقرر انه تع لو كان قادرا بقدرة لوجب انحصار مقدوراته ومجانستها المقدورات لنا
ثم ياتي بالاحتجاج على الاصول الثلثة المقول واذا قد تقرر عدم انحصار مقدوراته تع وعدم مجانستها المقدورات لنا ثبت انه غير قادر بقدرة

وإذا لم يكن قادرا بقدرة ولم يكن جسما إذ الجسم لا يكون إلا قادرا بقدرة قوله وذلك معلوم من حالها يعني تعذر أن يفعل بها في غير الأجناس
العشرة إلا دليله المقررة في مواضعها من اللطيف وإن كان البغداذيون قد جعلوا من مقدوراتها اللون والشهوة والحرارة وكل ذلك
ظاهر البطلان قوله وذلك ظاهر بأنه يستحيل في بعض القادرين أن يصح منه فعل الكون دون الاعتماد أو فعل الكون
منه دون تشبه وكذلك يستحيل أن يصح منه فعل الإرادة دون الاعتقاد أو الظن فلو لم تكن القدرة قدرة على سائر الأجناس
التي يصح فعلها بالقدرة وكان لكل جنس من هذه الأجناس قدرة تخصها لجاز حصول قدرة بعض الأجناس دون بعض فيتأتى من أحدنا
فعل الاعتماد دون الكون ونحو ذلك ومعلوم خلافه قوله وإنما تشبه الحال إلى آخره اعلم أن الجمهور لما ذهبوا إلى أن جنس مقدورات
القدر لم تحدد وإنما من المقدورات مقدرة الجوارح قدرة على أفعال القلوب الحسنة ومتعلقة بها وإن لم يصح وجود تلك الأفعال
في محل تلك القدرة إلا على بعض الوجوه وذلك بأن تثني بنية مخصوصة ومن المقدورات قدر القلوب قدرة على أفعال الجوارح ويصح
فعلها بها وقد خالف في ذلك الشيخ أبو علي قال لأن القدرة إنما تكون قدرة على ما يصح وجوده في محلها وأفعال القلوب لا يصح
وجودها في محال قدر الجوارح فكيف يكون قدرا عليها وهذا يوجب عليه الامتناع من كون قدر القلوب قدرا على أفعال الجوارح
لصحة وجود الأكوان والاعتمادات وسائرها في محالها فعاد وكذلك في الجارحة التي هي اليد ونحوها لو بنيناها بنية القلب لصح وجود
أفعال القلب فيها لما فيها من القدر فإن منع من ذلك قيل له قد أبطلت كلامك من أن القدرة قدرة على ما يصح وجوده في محلها ولزمك أن
يدخل الله أجزاء الجوارح في تضاعيف أجزاء القلب أو العكس فهو سواء وهو أن يعلم أن الله حال تفريقه لأجزاء الجارحة وأفراد كل جزء
وحده يعدم القدرة التي فيها وأن في بيان أن ذلك الجزء إذا أدخله الله في بين أجزاء القلب صح فعل الاعتقاد ونحوه بتلك القدرة التي
فيه وفي تصحيح ما ذكرناه صعوبة والجواب أنها وإن زالت في حال التفريق فإن الله إذا أوصل ذلك الجزء إلى مستقره من القلب صح منه
إعادة تلك القدرة بعينها فيه إذ هي باقية مبتداة فيصح إيجادها بها وحينئذ لا بد من القول بصحة إيجاد العلم وغيره من أفعال القلب بها وإلا
أدى إلى أن يصح فعله ببعض قدر القلب دون بعض إذ قد صار من قدر القلب فإنا لا نعني بقدر القلب إلا ما كان موجودا فيه فإن قيل إذا
كانت قدر القلب قدرا على أفعال الجوارح والعكس فهلا صح منا إيجاد حركة مبتداة في القلب بما فيه من القدر إذ هي بها يصح وجوده فيه قلنا
المانع من ذلك انصاله بما لا يصح تحركه من دونه فلو انفصل لصح ذلك واعلم أن أبا هاشم قد نقل عنه مثل قول أبي علي والظاهر عنه مذهب
الجمهور في أن قدر القلب قدرة على أفعال الجوارح والعكس لكنه خالفهم في التسمية فمنع من أن تسمى بذلك فلا يقال قدر على أفعال الجوارح
في قدر القلب ولا قدر على أفعال القلوب في قدر الجوارح وجعلها كالقدرة المعدومة فإنها وإن كانت قدرا على أشياء عند وجودها فلا يقال
في حال عدمها إنها قدر عليها لما كان لا يصح وجودها بها في تلك الحال وكذلك ههنا ومال سائر الشيوخ بل تسمى بذلك وتكون كالقدرة الممنوع
بها فإنها توصف بأنها قدرة على الفعل الذي منع منه وإن لم يصح منه فعله بها في تلك الحال لما كانت متعلقة به فكذلك ها هنا فإن قدر الجوارح
متعلقة بأفعال القلوب وإنما لم يصح فعلها بها المانع وهو فقد ما يحتاج إليه ذلك الفعل من البنية وأما القدرة المعدومة فهي غير
متعلقة فلا تقاس عليها ما هو متعلق قوله ولأن الحكم يدور مع كونها قدرا إلى آخره أما أنه يثبت كونها قدرا فلما تقدم وأما
أنه يثبت ولا يكون بها قدرا فذلك ظاهر فإن الشهوات لما لم يكن فيها ذلك لم يصح تجانس متعلقاتها بل ما يتعلق بالحلاوة لا يصح تعلقه
بالحموضة وكذلك النفرة وأما فقد ما هو أولى بتعلق الحكم فلأنه لو كان ثم أمر غير كونها قدرا لصح الاطلاع على أحضاره لا يجانس فيها
لذلك والأول باطل إلا مع عدم حصوله أو يقع ذلك في غيرها من المتعلقات بحصوله فيها ومعلوم خلافه قوله على أصلكم في أحلاف القدر
يعني فإذا كانت مختلفة كان الحكم الصادر عن أحدها مخالفا لما يصدر عن الأخرى ولا يماثل الأحكام التي هي الصحة إلا بالنسبة إلى المقدور
واحد وأنتم لا تجيزون ذلك قوله ولا يتوجه الله هنا يعني لا تخل صحة الفعل الصادر عن قدر كثيرة أحكاما متماثلة لاتحاد ما هي متعلق
به قوله الآن نسبته إلى الذوات نسبة واحدة يعني فكما تضاف صحة العلم إلى هذه الذوات التي يصح كونها معلومة فيقال يصح العلم بها
تضاف إلى كل ذات بعينها وتنسب إليها قوله وكذلك نسبة صحة الفعل إلى جميع الأجناس نسبة واحدة يعني فكل صحة صادرة عن قدرة
متماثلة للأجناس العشرة وإن لم يسهل كل طبع منها قوله إلا أنما نعقل التجانس والاختصار يعني وهو نسبة صحة الفعل بكل قدرة

الى اكر

وان اختلفت نسبتها الى الاعيان فهذه القدره يصح بها كل عين بعاجز في صحة كل عين بعاجز
الى كل جنس واستوا القدره في ذلك لا استواؤها في صحة كل عين بعاجز وغيرها فلو كان تمكن ان
يفعل هذه العين من المقدورات دون غيرها وهذه القدرة يصح بها فعل العين الاخرى دون هذه العين وغيرها
كان الى حد يلحقه الحواز اما لم تخلل بعد يفعل الجسم ونحوه بالقدرة بعينه. افعل المقدور ومن العشره بها واما عللنا بعذر
فعل الجسم بها لكونها قدرا فعذر فعله بها لهذا الوجه ثم استدللنا بصحة فعل الاجناس العشره بها وبحاس مقدوراتها
صفا لكونها قادرا على صحة التعليل بكونها قدرا في تعذر فعل الجسم لانا قد وجدناها لاجل هذا الحكم نستحيل ان يفعل بها
جنس دون جنس ودليل صحة العلة وهو ههنا صحة ان يفعل بكل واحدة من القدر سائر الاجناس العشره غير العلة التي هي هنا
كونها قدرا قوله فما احاب به فهو جوابنا يعني فانه لا يمكنه ان يحبث الا بانه لو صح ذلك وهو فعل الجسم منه لصحة السبب واعتلالها
لصح منا الصحة ثباتا واعتلالها فاذا فعل له ولم وجد ذلك لم يكن له بد من ان يقول لان ما صح بعض البنى الصحيحة صح بعضها
الاخر دليله ما جرى عليه وثبت الدليل على نحو ما رتبناه فكذلك نقول ولو صح منه فعل الجسم ونحوه بقدره هي بمعنى عند بالصح
ما ندركه المغني ايضا قوله ومولوات اشار بذلك اى اشار الصحة والاعتدال في حقه تعالى قوله فلا يكون لا الى الجسم الى اخره نقال الاعتراضات
مضافات الى ابن الملاحمي وجعلت الرد موجها اليه فما شئت ذكره الى الحسن والحوادث السبب في ذكرات اما الحسن هو المورد للاعتراض
الثاني على ما ذكره بعض اصحابنا وهو القائل له اشار بذلك اشارة الا طرف الى اليه والضمير في قول المصنف وقوله عائد اليه قوله ونحو قوله
ولم هو انه احد وجه الاستدلال بهذه الاية انه لو كان جسما لم يكن احد لهما ثلثه الا حسام له وهذا ما اخذها حسن وجعل دلالته
نفي التشبيه في هذه الاية لسورة الكريمة المحتوية على الاشارة الى العلوم التوحيد ما حوذا من قوله لم يلد ولم فان المراد به نفي التشبيه
والمجانسة قوله على من يقر بالسمع يعني بانه دليل موصل الى العلم خاصة من يعترف بانه دليل كما في هذه المسئلة كما نذهب الله بخالفونا
قوله فالحق انه لا يصح نبه على الخلاف الواقع في صحة الاستدلال على هذه المسئلة بالسمع كما هو مذهب الشيخ الحسن وصاحب الجوهر
فانهما اجازا ذلك ولعل حجتهما على ذلك انا نعلم كونه تعالى عدلا وهي الصفة التي يقف صحة السمع عليها بدليل لا يستحق وهو لا يتوقف على
نفي التشبيه واما الذي يتوقف على نفيه دليل العدل فهو اسم وكذلك فقد ثبت لنا انه عالم لذاته وان لم نعلم نفي التشبيه واذا كان كذلك فقد امكن
العلم بالعدل الذي يتوقف صحة السمع على العلم به من دون العلم بنفي التشبيه فصح الاحتجاج بالسمع عليه لكنه تعالى مع تجويز الجسمية
لا يعتقد انه عالم لذاته اذ لا يصح في الجسم ان يكون عالما لذاته قوله لا حتلاف الفايدة كما تقدم يعني ان فايدة قولنا شي ما يصح العلم
به والخبر عنه وفايدة قولنا جسم انه طويل عريض عميق واذا قلنا انه شي فالمراد انه يصح العلم به والخبر عنه فاذا قلنا لا كالاشيا
فمراد انا انه لا يشبه سائر الاشيا والذوات المحدثة واذا قلنا جسم فمعناه انه طويل عريض عميق واذا قلنا لا كالاجسام نفينا
بذلك الطول والعرض والعمق عنه فيكون في ذلك محض المناقضة

فصل في شبه المجسمة قوله هذا اعتماد على الوجود اى على ما وجدوه
من غير قلة جامعة واما مع حصول العلة فلا باس بالقياس قوله يجوز عليه اضداد هذه الصفات وزوالها اراد بالاضداد حيث تكون
لها كالجهل ونحوها وبزوالها انتفاوها وهو يستعمل ما له ضد وما لا ضد له واعلم ان المحققين في الجواب عن هذه الشبهة ان القادر العالم في
الشاهد انما وجب ان يكون قادرا جسما لانه قادر بقدرة وعالم بعلم وحي بحيوة وهذه المعاني لا توجد الا في محل مبني بنية مخصوصة والله سبحانه
يستحقها للذاته فلا يفتقر في ثبوتها له الى ان يكون كالاجسام يؤثر فيها قوله معنى قولهم لا يعقل انه لم يوجد له نظير قد قيل ان مرادهم بقولهم
انه لا يعقل اى لا يتوهم فانا لا نتوهم الا الجسم والعرض ويقال لهم على هذا المعنى الوهم لا يعتد به قال ابو الحسين قد يتوهم الجمع بين
الضدين والعقل يحيل ذلك وحكى عن الغزالي انه قال قد يتوهم ان المعاني الحالة في المحل كالمتركبة فيتوهم الحيوة في محل القدرة فوقها
والعلم فوق القدرة وانما كذلك طباقا والعقل يحيل ذلك ثم يقال لهم هل تريدون انكم لم تعقلوا سوى ذلك فهو لا يمنع ان نعقله غيركم
اذ الذي سعكم عن تعقله وهم او اعتقاد غير مطابق وان اردتم انه لم يعقله العقلا كافة فخطا منكم بل قد عقلوا خلاف ما ذكرتم وانه غير
ذات غير ذات الجسم وذات العرض قوله ولان الشاهد لا يفعل الا على جهة المباشرة والتوليد كان الاولى ان يقول على جهة المباشرة
او التعدي وهو المطابق لما بني عليه المباحث من والمناسب لهذا المقام ويقال لما هر ما ذكره يعني باب العلة في كون القادر العالم في الشاهد

جسما لكونه لا يعقل الا ما شاهده او تقريبا وليس كذلك فانه انما وجب ان يعقل على احد هذين الوجهين لكونه جسما ولكن التشبيه بان هذا
التعقل موقوف على ثبوت القدرة له فلما لم يكن القادر في الشاهد قادرا الا بقدرة وكان من حقها الا يفعل بها الا على احد الوجهين
وليس يتأتى الفعل على احد الوجهين الا بعد ان يكون جسما وجب لذلك كونه جسما قوله الا يجوز عليه الحس اي الادراك بالحواس يعني ان
الذي يدل على انه حي ليس هو الدليل على جواز الحس والحركة بعينه بل لكونه حيا صحة ان يقدر ويعلم ودليل جواز الحس والحركة
كونه متحيزا بصفة الاحيا في الشاهد فلا يلزم ان يكون الباري تعالى حسيا وان كان الطرف الاخير مسلما وهو ان الدليل على جواز الحس
والحركة يدل على انه حي مسلما ان الدليل على كونه شيئا لا يدل على انه محدث وان كان الدليل على انه محدث يدل على انه شي قوله وشبههم
من جهة السمع اعلم اولا انه لا يصح لهم الاستدلال بالسمع في هذه المسئلة لما تقدم وكيف يصح لهم الاستدلال بالسمع على ما الوضع لبطلان
دلالة السمع ثم ان اكثر المجسمة يذهبون الى الجبر والجبرية سادون على انفسهم طريق الاستدلال بالسمع قال اصحابنا بل لا طريق لهم
الى اثبات الصانع فضلا عن ثبوت حكمته وصدق مقالته قوله معناه استولى ذكر اصحابنا ان للاستواء عدة معان احدها ما ذكره وشاهده
ما ذكره ايضا وثانيها الاستقرار ومنه قوله تعالى واستوت على الجودي وثالثها المساواة ورابعها الاستقرار وعليه حمل المجسمة هذه الاية المذكورة
وخامسها القصد ومنه قوله تعالى ثم استوى الى السماء وسادسها الكمال ومنه قوله تعالى حتى اذا بلغ اشده واستوى اي كملت له اربعون سنة وسابعها
الركوب ومنه قوله تعالى فاذا استويت انت ومن معك اي ركبته وثامنها الصلاح ومنه قولهم استوى الامر اي صلح قوله وانما خص العرش بالذكر
لانه اعظم المخلوقات يعني وتلك عادة العرب وهي انهم يخصون الاعظم من الاشيا بالذكر وان شاركه غيره في ذلك ولهذا قال تعالى حاكيا عن
فرعون اليس لي ملك مصر مع كونه مالكا لغيرها من الامصار لكن خصها لكونها اعظم ما يحتوي عليه مملكته وانما كان العرش اعظم
المخلوقات لما ورد في الاثر عنه صلى الله عليه وسلم ما السموات السبع والارضون السبع في جنب الكرسي الا كحلقة في فلاة وما السموات السبع
والارضون السبع والكرسي في جنب العرش الا كحلقة في فلاة وفي الاثر عنه صلى الله عليه وسلم ان للعرش ثلثمائة الف راس وستين الف راس كل
راس الف الف وجه وستمائة الف وجه في كل وجه الف الف فم وستمائة الف فم في كل فم الف الف لسان وستمائة الف لسان كل لسان يسبح الله
بالف الف لغة وستمائة الف لغة وبين السماء السابعة والعرش سبعون الف حجاب ومائة الف حجاب بين كل حجابين كما بين السماء والارض
ورواه غيره الا انه قال الف الف حجاب
وليس من ذلك موضع الا وفيه ملك يسبح الله تعالى وروي عن مجاهد انه قال ان للعرش اربع قوائم كل قائمة اشد استدارة من السموات
والارض وقال في الكشاف قيل ان الله تعالى خلق العرش من جوهرة خضراء بين القائمتين منه خفقان الطير المسرع ثمانين الف عام وغير
ذلك من الاحاديث وذكر بعض اصحابنا والله اعلم بصحته قال واكثر الاحاديث في العرش يقضي بانه حيوان وقد قيل في العرش المذكور
في الاية انه يحتمل ان المراد به جميع العالم والمخلوقات قال السيد الامام وقد يقال ان العرش بمعنى الملك وذلك ظاهر في اللغة يقال ثل عرش
بني فلان اي زال ملكهم وعليه قول الشاعر اذا ما بنو مروان ثلت عروشهم واودت كما اودت اياد وحمير ومن مجازه السرير
قال تعالى ولها عرش عظيم واصله البناء قال تعالى فهي خاوية على عروشها والذي ذكره الجوهري ان العرش سرير الملك والعرش البيت
سقفه وقولهم ثل عرشه اي وهى امره قال زهير تداركتما عبسا وقد ثل عرشها وذبيان اذ زلت باقدامها النعل قوله والعرش
والعرش ما يستظل به قوله لانه لو اراد النور بمعنى الضياء لم يكن لاضافته الى السموات والارض فائدة تعالى بل الفائدة في ذلك على هذا
المعنى ظاهرة قال جار الله واضاف النور الى السموات والارض لاحد معنيين اما للدلالة على سعة اشراقه وفشو اضاءته حتى يضي
له السموات والارض واما ان يراد اهل السموات والارض وانهم يستضيئون به وبنى هذا جمهور الائمة على ان المراد تشبيه الحق بالنور
وان المراد ان الله ذو نور السموات والارض كما يأتي قوله وايضا فكثير من الناس يجعل النور عرضا لا جسما يعني اما الهدوية فقال
فانه جعل النور اسما للبياض الحال في اجزاء رقيقة وقال الجمهور بل النور اسم للاجزاء الرقيقة التي حلها البياض مع اتفاق الجميع على انه
لابد في النور من بياض واجزاء رقيقة ونحو هذا خلافهم في الظلمة قوله واما قوله مثل نوره الى اخره جواب لما عسى ان يقوله قايل من
ان قوله تعالى مثل نوره دليل على التجسيم لان اضافة النور اليه يقتضي ذلك اذ الانوار من صفات الاجسام قوله فيقل تشبيه الله تعالى اي شبه
النور وفيه نظر لان النور المشبه به الايمان هو المشبه وقد بنى المصنف على ان الضمير في نوره عائد الى المؤمن كما وقع التصريح به في قراءة

يروى عنه صلى الله عليه وآله وسلم في عجائب الملكوت ان حول العرش حية ذنبها راجع الى عند راسها على كل موضع منها ملك مفرد ليسبح الله تعالى ... عجائب

ط وليس النور صح

الطاهر من كون الضمير عائدا الى الله كما ذكره الزمخشري فاك يطهر قوله الله نور السموات والارض مع قوله
اي ومجاهد وهو خلاف الظاهر من كون الضمير عائدا ... ثم اضاف النور اليه فوله زيد كرم وجود بم يقول بعض الناس بكرمه وجوده والمعنى
مثل نوره يعني حيث جعله اولا نفس النور ثم اضاف النور اليه ... وجوده بم يقول بعض الناس بكرمه وجوده والمعنى
دو نور السموات والارض والمراد به الحق سبحانه بالنور في ظهوره قوله وجوها مما فيه ذكر الوجه يعني كقوله تعالى ويبقى وجه ربك
دو الجلال والاكرام قوله عبر هذين المفسرين اذ ليها الوجه بمعنى الجارحة والوجه بمعنى نفس الشيء قوله ومن يسلم وجهه الى الله
الذي ذكره المحققون ان المراد ينقاد له تعالى فان ذلك بعض العلم والعمل فان قوله تعالى فاقم وجهك للدين حنيفا مثل لاقباله عليه وان
المراد لا يلتفت عنه يمينا ولا شمالا وقيل ان المراد اطع الله تعالى وقيل اسع في الدين بما يدل عليه الفطرة قوله و مثله وجه النهار يعني فان
معناه خيارة فهو مثل هذا وجه القوم وحمله السيد الامام على انه بمعنى ذاته قيل واولى من ذلك ان المراد به ظاهره ومن معاني
الوجه ايضا الجهة ذكره الجوهري قوله ومما عملته ايدينا او نحوه الثلاثة مما عملت ايدينا والمراد نحوه قوله بل يداه مبسوطتان
وسائر الاي التي ذكر فيها لفظ اليد قوله ممنوع الاختراع يعني فانما يفعل بها مباشرة وتقريبا قوله والاجسام لا تفعل هو من التاء الفوقانية
مبني للمجهول قوله والمعنى اي في قوله تعالى لما خلقت بيدي وفي قوله تعالى مما عملت ايدينا فان المراد به ما عملنا نحن وقد مثل قوله تعالى لما خلقت بيدي
ان اليد ههنا بمعنى القدرة والمعنى لما خلقته بقدرتي او يكون المعنى لما خلقت بنعمتي و يكون الباء ههنا بمعنى اللام والذي ذكره المصنف
هو الاقوى والمطابق لما ذكره امام المفسرين جار الله فان قلت ما وجه قوله خلقت بيدي قلت من شان ذي اليدين ان يباشر اكثر اعماله
بيديه فغلب العمل باليدين على سائر الاعمال التي يباشر بغيرها حتى قيل في عمل القلب هو مما عملت يداك وحتى قيل لمن لا يد له يداك اوكتا وفوك نفخ
وحتى لم يفرق بين قولك هذا مما عملته وهذا مما عملته يداك ومنه قوله تعالى مما عملت ايدينا لما خلقت بيدي قوله وفي المثل الجاري معنى هذا
المثل هو ورد الاحتجاج به ان الفاعل لذلك والمتولي له فعل والمراد الاظهار ان المراد بالمثل هنا المثل الجاري في الحصوصة وهذا المثل ضرب
لمن يقع في مكروه بسبب فعل نفسه ومثل واصله ان امرا قصد الى ان يعبر نهرا على سقا قد نفخه واوكاه بوكا وهو خيط يشد به راس
السقا ولكنه لم يفعل ذلك على وجه الاحكام والاتقان فلما توسط النهر انحل ذلك الوكا فاستغاث بمن يحضره من الغرق فقال له قائل
يداك اوكتا وفوك نفخ اي ان المتولي لذلك فاستسلم بحبه نفسك قوله بدليل ما عمل هذه اللفظة وما بعدها الذي قبلها قوله تعالى حكاية عن اليهود
وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت ايديهم ولعنوا بما قالوا والذي بعدها ينفق كيف يشاء فقوله بل يداه مبسوطتان رد عليهم حين
نسبوا البخل اليه تعالى فان ذلك كناية عنه قال تعالى ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك واخرها اصرح وهو قوله تعالى ينفق كيف يشاء والمراد بالاية
ان نعمته مبسوطة ممكن منها كل حي قال جار الله غل اليد وبسطها مجاز عن البخل والجود ولا يقصد من يتكلم به اثبات يد ولا غل ولا بسط
ولا فرق عنده بين هذا الكلام وبين ما وقع مجازا عنه كانهما كلامان معتقبان على حقيقة واحدة ولو اعطى الاقطع عطاء جزلا لقالوا
ما ابسط يده بالنوال لان بسط اليد وقبضها عبارتان وقعتا متعاقبتين للبخل والجود وقد استعملوها حيث لا تصح اليد كقول لبيد ... جاد الحمى بسط اليدين بوابل
شكرت نداه تلاعه ووهاده قوله والايمان على معنى التثنية الجارحة يعني في قوله تعالى بل يداه مبسوطتان وقد ذكر الفخر شرف الدين محمد
ابن يحيى بن حسن ان المراد نعمتان نعمة الدنيا ونعمة الاخرة والدين وقوى من ذلك وارجح ما ذكره جار الله في كشافه وهو ان التثنية ليكون رد قولهم
البلغ وادل على اثبات غاية السخاء له ونفي البخل عنه وذلك ان غاية ما يبذله السخي بماله من نفسه ان يعطيه بيديه جميعا فبني المجاز
على ذلك قوله يستعملها مثناة بهذا المعنى اي بمعنى النعمة قوله في البيت يدان هو تثنية يدا على احدى لغاتها لان بعض العرب
يقول يد يدى ويجعلها اسما مقصورا مثل رحى وما اشبه وهي اللغة الشائعة على انه اسم منقوص فيثنيها يدان وقوله في البيت
عند محلم هو بضم الميم وفتح الحاء المهملة وكسر اللام المشددة اسم رجل والذي رواه في الصحاح يديان بيضاوان عند محرق الى اخره
قوله وقد تثنى بهذا المعنى اي تثنى بمعنى القدرة ويقصد بالتثنية القدرة الواحدة قوله في البيت لما حملت منك الضلوع يدان فقد
قيل في هذا البيت ان التثنية على ظاهرها لانه خبر عن اثنين وان كل واحد منهما لا قوة له على ما حمل به لكنه قد ذكر الجوهري ان في
اللغة مالي بفلان يدان اي طاقة قوله كما قال عليه السلام وهم يد على من سواهم وقوله عليه السلام بالدنيا يدا اشارة الى الحديث قال الاول
المسلمون تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم ادناهم ويجير عليهم اقصاهم وهم يد على من سواهم الخبر والثاني لا تبيعوا الذهب بالذهب

والفضه بالفضه والبر بالبر والتمر بالتمر والشعير بالشعير والملح بالملح الا مثلا بمثل يدا بيد قوله وقال ابو حنيفه يحملوا الجزيه عن يد قيل
ان المراد عن ذله واستسلام وقيل ما ذكره المصنف فان المراد نقدا لا نسيئه وقال بعض المفسرين المراد يعطيها بيده لا يبعث بها
له وقيل المراد عن عزه للمومنين ويكون العزه من طائل اليد قوله وقام فلان بين يدي الامير [illegible] قوله وقدموا بين يدي
نجواكم صدقه اي امامها قوله واصنع الفلك باعيننا ووحينا يعني كقوله لو تجري باعيننا قوله ونوح في عينيه بعون
الباري وهذا الموضع طريف فيه كما يقول النجار مثلا صنعت بالموضع فلان قوله وان يكون عينه اله في صناعه الفلك المجهول عينه
راجع الى الباري بع وكان الاولى ان يقول ان يكون عينه الهيه في صناعه الفلك كما يقال كسر العلم وهزم النار
بالقدوم ونحو ذلك والمعنى ولتصنع تعلي وكذلك سائرها وقد قيل اما حض الله موسى بذلك وان كان كل شي مصنوعا له تعظيما
وتعظيما واما قوله واصنع الفلك باعيننا فمعناه وعلومنا محيطه بذلك واتى بلفظ الجمع تعظيما وكذلك قوله وحيا عنها والذي ذكره
مجمعوا المفسرين ان المراد بقوله ولتصنع على عيني اي تحرك امرك على ما اريد وهذا من افصح الكلام وان المراد بقوله واصنع الفلك
باعيننا اعمل السفينه منا بامرنا وقيل باعين اوليائنا الملائكه صلى الله عليهم وكانوا يعلمونه صنعتها وان المراد بقوله تجري باعيننا تجري السفينه
بحفظنا وقيل بامرنا وقيل باعين الماء التي اسعناها وان يقال انت على عيني اي على الاكرام والحفظ جميعا قال الله ولتصنع على عيني قوله قال ابن حازم
هو بالحا المهمله المكسوره واللام المكسوره المسدده والزاي المعجمه قال الجوهري الحلزه بتشديد اللام القصيره وقال البخاله وهو الحرث بن حلزه
اليشكري قوله في البيت الذي كدرته العليا تلوي بعض البنا من الوى بشوبه اذا رفعه وقيل ان العلياء الرابيه قال النار ولم يذكر الجوهري وانما
قال العليا كل مكان مشرف وقد قيل انه اراد بالعليا العاليه وقوله فنورت بمعنى نظرت وتنورت النار نظرت اليها بالليل لتعلم بعدها ونفعها
وقلتها وكثرتها وقوله فيه خزاري حزار وحزاري بالخا معجمه مفتوحه وزاي معجمه جبل كانت العرب توقد عليه امارة للغاره قال عمرو
بن كلثوم ونحن غداه اوقد في خزازي رفدنا فوق رفد الرافدينا وقوله فيه الصلا قال الجوهري الصلا صلا النار وان فتحت الصاد
قصرت وقلت صلا النار ومعنى هيهات بعد الصلا بعد بعد زعمك وتباعدها قوله دليل على انه لم يردها يعني فلا يقال ان مراده بقوله بعينيك
اي بمشاهدتك وتحققك بل بعنايتك والظاهر خلاف ما ذكره المصنف وان المراد بعينيك اي بمرأى منك ومشاهده وقد ذكره بعض العلما
قوله لكنه عرف بعناسه اي عرف ايقادها النار بعنايه منه بليسه هذان البيتان اللذان اوردهما المصنف غير متصلين وبينها
ابيات ثلاثه قوله اوقد تعايب العقوق لتحضن يعود كالوح الضياء قوله عين الركيه قال الجوهري والكل ركيه عين وهي ثقب يتان
يتفجر منها عند الشاق قوله والنقد قال الجوهري والعين الدينار والعين المال الناض قوله والمطر قال الجوهري والعين مطر ايام لا يقلع قوله
وعين الميزان قال الجوهري وفي الميزان عين اذا لم يكن مستويا قوله وعين موضع بالعراق قال الجوهري العين ما عن يمين قبله العراق قوله وعين
الراي ذاته خصه ههنا بالراي وذكر الجوهري ان عين الشي نفسه فاطلق في الراي وفي غيره والعين ايضا الجاسوس قوله لان العين ساق
الحبث الى الحرب يعني ان العضو الذي ينسب اليه لو كان لكان غير معقود وانما مدخل اليد بالهمز فيما يعبر به عليه قوله والمغضه الجانب الاذي
لله يعني الجانب الذي يودي الى رضاه وقيل المراد في ذاته والتحقيق ان المعنى عزوجل في حقه قوله وقيل معناه في امر الله الى اخره من شواهده ما انشده
قولهم ما فعلت في جنب حاجتي وقول كثير الا تتقين الله في جنب عاشق له كبد حرى عليك تقطع قوله كما قال كثير عزه فما ظننه السد الله
التهمه وكذلك ازت اتهمه والاضطلاع في احمال الشي المثقل قوله ان يكون فعله فعل المخادع يعني حيث اتى في غير صورته التي يعرفون
قوله والمعنى يوم يكشف عن شده فيه نظر لانه قد اراد الساق مجاز عن الشده وليس كذلك وانما مجموع الكشف عن الساق مثل في شده
الامر وصعوبه الخطب والجاراسه واصله في الروع والهزيمه تشمير المخدرات عن سوقهن في الهرب فمعنى يوم يكشف عن ساق يوم يشتد
الامر ويتفاقم ولا كشف ثم ولا ساق قوله وقال الاخر وان شمرت عن ساقها الحرب شمرا ودامت الحرب نحو الحرب عضت به الحرب عضها **فصل**.
انه لا يجوز عليه ان يكون عرضا فقد حالوا فيه بعض الصوفيه قوله والاوجب مثله في كل عرض يعني الشيء الاعراض متماثله والعرض
يكون عرضا صفه ملك كل عرض وقائل بانه عرض هو الذي يستحق كونه قادرا لذاته التي لم يشاركه فيها غيره من الاعراض والعلم يجب
لهله بناء على ان الاعراض غير هذه الاعراض المعقوله فاذا استووا في عرضا ملا بد ان يخلوه من بعض اجناسها فاذا دعلوه قادرا لذاته

قوله ومنها قوله والنصح على عيسى صح

قوله ولزم ما تقدم من المحالات تعالى وما الذي
لزم مثله في ذلكا الحسن ويكون كلام المصنف معرض فااليه اى كل عرض من ذكرا الجسم
عدم من المحالات مثل هذا الموضع والجواب لتخليه توهم انه لما قال ان الاستدلال على نفي الجسميه دليل لو كان تو جسما لاستحالات
يكون قادرا عالما الا انه لا يصح ان يستحق هذه الصفات لذاته والا لزم في كل جسم مثله ذكرا لمحالات اللازمه من كون كل جسم مثله وهو
ان يصح منا ما نفعله القديم تو ومعقل الاجسام وعدم الخروج عن هذه الصفه ونحو ذلك من المحالات ما تاداها يلزم لو كان كل
عرض قادرا لذاته في حق كل عرض او اراد ما تقدم من المحالات على القول بعدم المغاني قوله وفي ذلك حدوثه بمعنى انها نعدم من انه لا تحل الذات
على صفه الا من كان قادرا على تلك الذات واذا كانت تو مقدورا وقد وجد كان محدثا ويلزم ما ذكره من امتناعها عليه في الازل اذ ما
كان بالفاعل فلا بد من تقدم الفاعل عليه قوله لما تقرر من ان ما يحل لا يجوز ان يوجد غير حال بمعنى فلا يكون للخصم ان يقول انه تو كان لا
في محل فلما احدث المحل حل فيه ودليل ما ذكره انه لو جاز حلوله ووجوده غير حال لم يكن بان يحل اولى من ان لا يحل الا لامر فاعل
اوعله وذلك محال في حقه تو فان قيل الذي قدمتم في امر الحلول هو في الاعراض الموجوده التي حدثها القادرون فاما ما كان منها حيا
ما بدا علاقه لما قد تكون موقوفا على اختياره مثلا فرق لانا الحلول وعدمه كيفيه في الوجود وكيفيه الوجود لا تفارقه فاما ان يوجد حالا
ابدا واما ان لا يوجد غير حال ابدا قوله ويلزم ان يحل في محل واحد اما حمل هذا الزاما لهم لانهم يجعلونه تو حالا في الصور الحسنه مع تعددها
وقد استدل الشيخ ابو الحسين على ابطال ان يكون تو موجودا في محل بان قال لو كان تو حالا في محل لكان لا يخلو اما ان يقال بانه تو حال فيه
لذاته لزم منه حدوثه تو او وجود المحل او بمعنى بانه تو يحل في جسم بعد ان لم يكن حالا فيه فيفعل حلوله فيه اما ان يكونوا واجبا فذلك الوجوب
ان كان راجعا الى المحل لزم ان تكون الاجسام كلها مستويه فيه فيلزم كونه حالا في جميعها وفيه اما انقسام ذاته تو وذلك من صفات
الاجسام وهو محال واما حصول الشيء الواحد في الوقت الواحد اكثر من حيز واحد وهو باطل بالضروره وان كان الوجوب راجعا الى
الحال فمثله لزم كونه تو في كل المحال اذ لا خصوص لذاته بحال دون محل وان كان حلوله جائزا فهو اما الوجود معنى او عدمه ولا اختصاص
للمعنى المعدوم والموجود مكان يلزم ان يكون تو في كل محل وهو باطل وان كان بالفاعل فاما ان يحل ذاته في كل محل فيلزم انقسام ذاته
واما ان يجعلها في محل واحد فيلزم من ان تكون ذاته تو اصغر المقادير تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا قلت ان الحلول لا يجوز عليه تو وكما لا يجوز عليه
ان يكون حالا فكذلك لا يجوز ان يكون تو محلا اذ قد تقدم انه ليس بجسم واذا لم يكن جسما لم يكن متحيزا ولا حلول الا في متحيز وقد ذهبت الكراميه
الى ان الحوادث تحل في ذاته تو عند حدوثها فكل امر يحدث في العالم فانه يحدث في ذاته تو معنى يحلها يسمى الاحداث ولا يصح ان يكون معنى
الا احدثه عندهم الا بذلك تعالى الله عما يقولون **فصل** وكما لا يجوز ان يكون جسما ولا عرضا فكذلك لا يجوز عليه ما يجوز على
الاجسام قوله والكون في الاماكن ونحو ذلك يعني كالقعود والهبوط والزياده والنقص والاستراحه والغم والسرور والالم
واللذه وهذا مذهب اهل العدل واكثر الفرق الاسلاميه وحكي عن الفلاسفه القول بانه تو يلتذ بادراك ذاته وكماله قيل ويحكى هذا عن الغزالي
الا انه بعيد عن مثله مع علو محله في الاسلام وروي عن بعض قدماء المعتزله انه تو يجوز عليه الغم والسرور والاسف والغيره
وتعلق بما ورد من انه تو يفرح بتوبه العبد وما ورد في الاخبار لا اغير من الله تو وقوله تو يا حسره على العباد والصحيح ان هذه المعاني
من توابع الحيوانيه وان هذه الالفاظ وردت في حقه تو على سبيل المجاز **مسئله** واثبت المجسمه انه تو مختص بالكون في جهه
والاستقرار على [illegible] نفاه ممن حقق ان ينفي توابعه كلها وعن بعض الكراميه نفي التجسيم واثبات الجهه وانه تو في جهه فوق وعن
الكلابيه [illegible] تو بائن على العرش بلا استقرار ويبطل قولهم جميعا ان الجهه والمكان من لوازم الجسميه وتوابعها فلا يثبت
ذلك مع نفيها [illegible] ما سبق الادله عليه وشبهتهم ما ورد من الشرع مما يقتضي بانه تو فوق كقوله تو وهو القاهر فوق عباده اليه يصعد
الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه بل رفعه الله اليه وما ورد من رفع الايدي عند الدعاء وهو مما اتفقت الامه عليه والجواب ان الادله
العقليه قد قامت على نفي الجسميه وفي ذلك اسقاط لوازمها من الفوقيه وغير الفوقيه وحينئذ يتاول ما ظاهره يخالف ذلك وما قامت الدلاله
القاطعه عليه اما قوله تو فوق عباده فمشهور للقهر والعلو بالغلبه والقدره كقوله وانا فوقهم قاهرون واما قوله اليه يصعد الكلم
الطيب فالمراد تصعد الى السما فكتب حيث تكتب الاعمال المقبوله وكذلك قوله بل رفعه الله اليه المراد الى سمائه وانما جعل الصعود والرفع اليها

صعودا او رفعا اليه لانها موضع امره ونهيه ومحل ملائكته واما رفع الايدي في الدعا فلا يدل على ما ذكروه واما هو امر تعبدنا به ولا
وجه لاخذ ما ذكروه منه ولعل الحكمة فيه ان الخير والبركة والرزق تنزل من فوق اولان الداعي مستعطي ومن عادة المستعطي
مد يده لما تعطى وقد روي عنه صلى الله عليه وسلم انه السما قبلة الدعا **فايده** اجاز ابو القسم ان يقال فيه تعالى هو بكل مكان بمعنى انه حافظ ومدبر
والمعنى حفظه وتدبيره بكل مكان لكن مع التقييد بهذا المعنى كان يقال الله في كل مكان اي حافظ ومدبر لارتفاع ابهام الخطا حسن
ومنعه سائر الشيوخ لانه مجاز فارتفاع ابهام الخطا لا يكفي في جواز استعماله في حقه تعالى ما لم يرد الاذن به فيطلقه مع الاذن
حيث ورد في كلام الله تعالى او في كلام رسوله لا في غير ذلك قوله ولا ما يجوز على الاعراض من الحلول والبقاء وجواز العدم ونحو ذلك
يعني كالحاجة الصفات والاحكام واما استحالة عليه تعالى لوازم الجسمية والعرضية لما تقرر بالادلة من انه تعالى ليس بجسم ولا عرض فلا يثبت
له ما يختص بهما **مسالة** قال اصحابنا يلزم المكلف في هذه المسالة ان يعلم انه تعالى لا يشبه الاجسام والمحدثات فيما لم يزل وفيما
لا يزال ولا يصح عليه مشابهتها في حال من الاحوال ولا لوازمهما من الحركة والسكون والصعود والهبوط والموت والعجز والجهل والهرم
والسقم والغذاء والحاجة وانه ليس بعرض ولا يشبه الاعراض فيما لم يزل وفيما لا يزال ولا يصح كونه كذلك في حال من الاحوال ولا يصح عليه
حقها لشيها ولوازمها المتقدم ذكرنا لها

القول في استحالة الرؤية على الله تعالى

قوله وذهب اهل العدل الى اخره اعلم ان اهل العدل ذهبوا الى ان الله تعالى يستحيل ان يرى نفسه وان يراه غيره بكل حال وفي كل وقت
وذهبت المجسمة الى انه تعالى يرى نفسه ويراه غيره من المكلفين في الدنيا والاخرة فان بعضهم والناس كلهم يرونه لكنهم لا يعرفونه وبعضهم
يقول انه تعالى يدرك بكل الحواس ويرى في جهة على حد رؤية الاجسام ويرى بالحاسة من دون معنى وذهب اهل الجبر النجار واصحابه
الى انه يرى نفسه ويراه غيره وهم المؤمنون من المكلفين فقط لان رؤيته من اعظم الثواب والاظهر من مذهب الاشعرية انه لا يرى بحاسة
غير حاسة الرؤية وذهب ضرار الى انه تعالى يرى بحاسة سادسة غير الحواس الخمس واتفقوا جميعا على انه لا يرى في جهة لا خلف ولا
امام ولا فوق ولا تحت ولا يمين ولا شمال قال اصحابنا وهذه رؤية غير معقولة قال الامام يحيى عليه السلم وبتقدير ان يكون الخلاف بيننا وبين
الاشعرية في هذه المسالة لفظيا كما ذكره المحققون من متاخريهم فان الغزالي ذكر في كتابه الاقتصاد ان الرؤية عبارة عن تجلي مخصوص
لا يكون الا بعقل وهذا هو العلم بعينه ونحن لا نأباه وذكر الرازي في النهاية بعد تحريره الادلة العقلية لهم وقال انها ليست بقوية قال
وبتقدير ان يكون الخلاف في المسالة لفظيا انتهى واعلم ان من طالع كتبهم كالرازي [illegible] الرازي وعرف اصطلاحهم ونصح كلامهم علم ان خلافهم
معنوي وانهم يثبتون الرؤية التي هي الادراك اذا عرفت هذا فاعلم انه لا يحتاج الى الاحتجاج في هذه المسالة على المجسمة اذ لا نزاع بيننا وبينهم
فيها على الحقيقة لانهم يسلمون ان الله تعالى لو لم يكن جسما لم تصح رؤيته ونحن نسلم لهم انه تعالى لو كان جسما لصحت رؤيته والكلام
عليهم في ابطال القول بالتجسيم وقد مر واما فائدة الاحتجاج على صحة المذهب في هذه المسالة ابطال القول بالرؤية من غير تجسيم ولا تكييف
كما هو مذهب الاشعرية والضرارية قوله وينسب الى الشيخ ابي القسم القول بانه تعالى يرى نفسه ولا يراه غيره وقيل ان هذا القول انما
حكاه ابو القسم في كتاب المقالات عن بعضهم واما هو فلم يقل به لكن [illegible] لم ينقل به احد كما ذكره المصنف قوله لنا اما من جهة العقل فلانه
اعلم ان الادلة على انه تعالى لا يرى كثيرة واكثر ما يعتمده اصحابنا الاستدلال بالدليلين الذين ذكرهما المصنف دليل الموانع ودليل المقابلة
والذي عليه الاكثر من المتكلمين النافين للرؤية كالقاضي ومن تابعه وغيرهم انهما على سوا ليس احدهما اقوى من الاخر وذهب الشيخ
ابن الملاحمي الى ان دلالة الموانع هي المعتمدة وان دلالة المقابلة فيها ضعف لانها مبنية على ان المقابلة او ما في حكمها شرط في الرؤية وهي
مستحيلة في حقه تعالى وما كان مستحيلا عنده لم يكن شرطا وذهب السيد المؤيد بالله عليه السلم الى ان دلالة المقابلة اقوى لان دليل الموانع مبني
على ان العلم بانه لا فيل بحضرتنا يستند الى انه لو كان لرأيناه وذلك ليس بالقوي عنده قال ويمكن ان يكون ذلك العلم غير مستند واعلم انه
لا يتاتى الاستدلال بدليل الموانع الا ان يسلم ان العلم بان الادراك معنى [illegible] الاستدلال بدليل المقابلة لما سيذكره وقد
بدا المصنف بدليل الموانع قوله وهذه خمسة اصول الاول انه حاصل على الصفة التي لو رئي لما رئي الا لكونه عليها الثاني ان احدنا حاصل
على الصفة التي لو رئي لما رئي الا لكونه عليها الثالث ان الموانع مرتفعة الرابع انه موجود الخامس ان هذه الشروط التي [illegible]

روية الموجودات قوله فعندنا انها الذاتية في حقه تعالى والمقتضاة في حق المحدثات انما جعلها اصحابنا الذاتية في حقه تعالى مع ان من قواعدهم
ان المؤثرات ترى على صفاتها المقتضيات لان صفاته تعالى المقتضاة تستحق جنسها وقبلها على تسلسل الجواز فلا يجوز ان يدرك تعالى عليها
ولو صح ذلك للزم ان ندرك نحن على كوننا قادرين وعالمين ونحوهما وهو محال والا كان يلزم اذا زالت عنا ان ندرك لصحة كوننا
مدركين ولا اعتبار بالكيفية لان المؤثرات لا تختلف آثارها باختلاف كيفية استحقاقها فلو اثرت قادريته تعالى وعالميته في صحة ادراكه
لاثرت قادريتنا وعالميتنا في صحة ادراكنا وهو محال قطعا وانما جعلها المقتضاة في حق المحدثات لانها لو كانت الذاتية للزم ان يدركها
في حال عدمها لحصول ما يصحح ادراكها في حالة العدم وهي الصفة الذاتية فعلمنا انها تدرك على المقتضاة التي لا يكون حصولها الا
مع الوجود ولا استحالة في الصفة الذاتية التي تقتضي صحة الادراك لكن بشرط الوجود لانه اشتراط ما لا دليل عليه وقد ذهب الشحام
وابو اسحق وابو عبد الله الى ان المحدثات ترى على صفاتها الذاتية فهم موافقون في المعنى فانهم يجعلون الصفة الذاتية ما هو عند الجمهور
الصفة المقتضاة بناء على ان الجوهرية هي الجميع يسمونه تحيزا لانه يرى بالتحيز لكن عند الجمهور هو صفة مقتضاة وعند الشحام صفة ذاتية ولا
يثبتان الجوهرية على ما يعرفه قوله بطلانه ان الوجود متماثل يعني في حكم المتماثل لان الصفات لا يطلق عليها لفظ التماثل وانما يقال
يجري مجرى المتماثلة بمعنى انها لو كانت ذوات لسد بعضها مسد الآخر فيما يكشف عن الصفة الذاتية على التفصيل وان بعضها يقوم
مقام البعض في الحد والحقيقة وفي اقتضاء ما تقتضيه من الصفات والاحكام وبالعكس من ذلك في المخالفة وقد تقدم الدليل على ان
الوجود في حكم التماثل قوله فيعود الالزام الى ما قلناه يعني في حقه تعالى وهو المقصود هاهنا قوله لان الصفة المقتضاة مختلفة يعني حيث
الصفة المقتضاة والذوات صفات الذوات المقتضاة ليست كلها متماثلة فلا يلزم من رؤية بعض الذوات على بعضها رؤية سائر الذوات على
سائرها قوله وكذلك في اللمس والذوق والشم والسمع وهو ظاهر البطلان اي بطلان ان يدرك تعالى بهذه الانواع من الادراكات بحواس اخر
اظهر من بطلان غيره لان المخالفين يوافقون في انكار ادراكه على غير جهة الرؤية الا الاشعري فانه التزم ذلك على ما قال به اكثر
اصحابه عليه وبرءوا منه وقالوا انك معتزلي ولكنك تزوره بالمغالطة وتريد ان تخاصمنا بالمحالات حتى نلتزمها ونحن لا نقول بذلك
قوله فليس بابعد من مخالفة بعضها البعض يعني حواس البصر فان فيها شهلا وشكلا وزرقا وكحلا كما يقوله اصحابنا والشهلة
كهيئة الحمرة في سواد العين كالشكلة في بياضها ورجل ازرق العين والمرأة زرقاء بينة الزرق والاسم الزرقة واذا اشتد
حتى يضرب الى السواد قيل هو املح العين هذا ان قصد بالحواس قوله فان كانت متماثلة لهذه الحواس الابصار فقط وان اريد
بها الحواس الخمس وهو معنى حسن فلا حاجة فيها الى الظهور ولا الحاجة الى الاستظهار قوله لان ذلك يبنى على ان الادراك معنى يعني من
حيث ان محل الرؤية مختلفة لا يتأتى الا مع جعلها جنسا من المعاني يحل بأحد فيتعلق واما اذا كان صفة مقتضاة عن الحية
فهو يقتضيها على سواء الحاسة لم يثبت الاشتراط في اقتضائها للرؤية وفيه نظر فانه يحل بالمتعلق كما يدل على احالة المعاني
المتعلقة يدل على احالة الصفة المتعلقة وان لم يكن ثمة معنى ورؤية الباري لو كان من سائر نوع لكان متماثلة غير مختلفة سواء كان
الادراك معنى او صفة وسواء اختلفت الحاسة او اختلفت قوله واما ان الموانع منتفية الى آخره اعلم اولا ان حقيقة المانع عن الرؤية
ما لاجله يتعذر على الحي رؤية المرئي مع استمرار حاله في كونه حيا لا آفة به وتعداد الموانع على ما ذكره المصنف فهي ثمانية فاما السيد
الامام فلم يعد القرب المفرط وعدم الضياء المناسب للعين منها وقال العقيدة ثلاثة ولعله ادخل القرب المفرط في كون المرئي في خلاف
جهة الرائي لانه لما قرب قربا مفرطا كالملح العين صار كانه في غير جهة الرائي وادخل عدم الضياء المناسب للعين كظلمة الليل في
الحجاب وجعل الظلمة حجابا كثيفا لما منعت الرؤية وقال الوجه في عدم عدها من الموانع ان من حق المانع ان يكون حاصلا مع
صحة الحاسة ومع القرب المفرط يتعذر انفصال الشعاع ومع عدم الضياء المناسب يصير الشعاع في حكم الزائل فلم يحصل ما يناسبه
وانفصال الشعاع وحصول ما يناسبه من تمام صحة الحاسة قوله والرقة واللطافة اللاتي هي الحاصلة في اجسام الملائكة والجن
فان اصحابنا يذهبون الى ان المانع من رؤيتها رقتها واللطافة الحاصلة في الجوهر الفرد فالواو ومتى قوي الشعاع صح ادراك
الاجسام الرقيقة كما يشاهد المحض اجسام الملائكة مع رقتها لما قوي شعاعه فهذا المانع هو لاجل ضعف الشعاع وخافهم

ابو القسم في اجسام الجن وقال لا يصح رؤيتهم بحال الا متى كثفوا واختلفوا ايضا في هل يصح رؤية الجوهر الفرد متى قوي الشعاع
فصححه الجمهور وكان في الجسم الرقيق ومنعه ابو عبد الله قال لانه يدخل في نفاذ(?) عن اجزا الشعاع فلا يصح ادراكه واحتج ابو القسم
هذا في منع رؤية الجن الا متى كثفوا ويلزمه القول بمثل ذلك في حق الملائكة واعلم ايضا انهم مختلفون في اللطافة والرقة ما هي
فقال القاضي يجوز ان يكون الملائكة والجن والحيوانات من اجناس اللطاف واجسام الحيوان من اجناس الثقل ولذا الجسم اللطافة والمخترع(?)
لطيف ويجوز ان يكون المخترع بذلك الى قلة الاجزا والى تاليفها على وجه مخصوص وكذلك كلامه في التذكرة وحجته انه يحصل اللطافة
مع جواز ان لا يحصل فلا بد من معنى هو اللطافة وقال الشيوخ اللطافة عبارة عن تخلخل الاجزا وليست بمعنى لانه متى امكن
ان يكون لتخلخل الاجزا فلا وجه لاثبات معنى ولان اللطافة هي خلاف الكثافة والكثافة ليست بمعنى بالاتفاق وانما ترجع
بها الى اكتناز الاجزا ذكره الحاكم في شرح العيون قوله والحجاب الكسف يحترز به عن الرقيق كالبور(?) الرقيق ونحوه قوله وكون
المرئي بخلاف جهة الرائي يعني بان لا يكون مسامتا له بل خلفه او عن يمينه او يساره او نحو ذلك قوله وكون محله في بعض هذه
الاوصاف هذا المانع يختص بالالوان وهو ان يكون المانع محل اللون فيرى كلون المحل حال كونه في الغي او بعيدا او محجوبا او نحو ذلك
لان اللون لا يوصف بانه بعيد او رقيق او محجوب او لطيف او دقيق اذا عرفت هذا فالدليل على ان هذه التي عددها المصنف رحمه الله
هي موانع الرؤية ان الرؤية تنتفي لحصولها او حصول واحد منها وتثبت مع فقدها ولا امر يعلق به المنع سواها او تقول الاستدلال
على انه لا مانع سواها ان تجويزه يؤدي الى فتح باب الجهالات كما ظنناه في الادراك فكان يلزم تجويز ان يكون بين ايدينا فيلة ولا
ندركها لحصول مانع غيرها وهو محال قوله انه يرد على جعلهم البعد مانعا سوال وهو ان يقال انا نرى السما مع بعدها عنا البعد
المفرط ونحن لا نرى ان نتناول بين الارض لحسن اعظم واجاب اصحابنا بان العظم حجمها لا يكون البعد مانعا في حقها فنفي الا ترى حجم الشمس
بحجم الارض مائة وستة وستين مرة مع انا نرى بالنظر الى الشمس في عادة القطنى(?) فكيف يكون مع ذلك حجم السما **فابك**(?) اختلف اصحابنا
في السبب في رؤية السما عند فتح الجفن اليها في اول وهلة فمنهم من قال الوجه في ذلك ان السرطي(?) ... لا نراه ان ينفصل الشعاع
من العين الى السمت الذي توجه اخذ امتدا اليه ولا يكون بينه وبين ذلك المرئي شيء تردولا(?) ما حدث تحزاه كالبعد حق عن السما ونحوها وا
يشترط(?) انفصال شعاع العين ولا شعاع الهواء بالمرئي ومنهم من قال لا بد من اشتراطه واذا كان كذلك فالسبب في رؤيتها في اول وهلة ان
شعاع العين يتصل بالذي يليه من اجزا الهواء وتلك الاجزا شبيهة بالشعاع في نورها فيكون اجزا الهواء لنا كالشعاع المنفصل من
العين فكل جز منه متصل بالذي هو فوقه او في حكم المتصل واتصالها في وقت واحد فكان الذي يلي السما منها منفصل عن حسه(?) فلذلك يراها
في الحال **ملتبسه** اعلم ان الموانع ينقسم الى قسمين فمنها ما يمنع بنفسه على كل حال وهو الحجاب الكسف وكون المرئي في خلاف
جهة الرائي وكون محله باحد هذين الوصفين ومنها ما يمنع لا لامر يرجع الى غيره لا لامر يرجع اليه وهو الرقة واللطافة والبعد فان
امتناع الرؤية مع هذه الموانع انما هو لضعف الشعاع وانقطاعه في حق البعد فلو قوي او لم ينقطعه البعد لصح الادراك ولهذا صح
منه ادراك الملائكة والجن مع رقتهم اذا قوي شعاعنا وندرك احدنا المدرك لكن الفرما يدركه الا حي لقوة شعاعه وعدم انقطاعه كما ذكر
في كسائه ما يراه الزرقا اذا ادركت على مسيرة ثلث **ملتبسه** اخرى ان الفرق بين المانع والمحيل والفرق بينهما ان المانع يصح
زواله فيحصل ما كان ذلك المانع مانعا منه والمحيل بالعكس من ذلك كوجوب عالمية الله تعالى فانه لما كان محيلا لكونه جاهلا لم يصح
زواله ولم يجوز انتفاه في البارئ تعالى بمعنى ومعلوم قطعا ان ذلك لا يجوز واعلم ان هذا الدليل ينبني ان يكون اصلا من اصول الدين لكنها
المصنف لظهورها وهي وقد قلت انا لا نراه تعالى الان ويدل عليه انا لو رأيناه الان لعلمناه ضرورة لان العلم بالمدرك ضرورة وقد عدم
ابطال ان يعلم بوضعه وقوله واجاب اصحابنا بان الشعاع المنفصل من العين صنوبري الشكل مثاله المثلث الذي هذا الموقوف(?)
يحكى عن الشيخ ابي هاشم رحمه الله انه قال الشعاع ينفصل من ثقبة العين على شكل صنوبري مستدق فيه مما يلي المرئي وواسعه مما يلي
الرائي فاذا كان المرئي بعيدا كانت تلك الزاوية ادق واصغر فلذلك وجب ان يرى الكبير صغيرا ومعنى قوله على شكل صنوبري انه
كالصنوبرة وهو شكل مثاله المثلث وقيل بل هو اسم للشجرة لا للثمرة والذي يدل على ان الشعاع على هذه المثلث ان ضعفه

الرائي ومستدقه الى المرئي ان احدنا اذا قرب حلقه او غيرها من عينه راها اكبر مما هي لان ذلك الشعاع يتصل على حد من الشقه
نتخيل الهوا لاجل سعته ان الحلقه واسعه فاذا ابعد الحلقه عن عينه راها كانها صغيره لانسداد الطرف الاخر وكذلك فاذا
عند اجنبيا عنه نرى الشعاع الذي يتصل من السراج على ما ذكر فيرى موضع الفضا اله من السراج اوسع من الطرف الاخر واجاب
ابو الحسين عن اصل هذه الاعتراضات بان صوره المرئي تحدث في الهوى على جهه التاثير ثم يتصل الهوى بنقطه الناظر فيحدث صوره
المتصل في النقطه فاذا كان المرئي في اقصا البعد ضعف تاثيره في الهوى واضمحل لان طول البعد يضعف التاثير ويقطعه ومثل ذلك
بالرامي بالحجر في بحر فانه يحرك الما الا ان يضطرب به يضعف الى ان يبطل وكلما قوي التحريك والاعتماد طال زمان التحريك
وكلما ضعف التحريك والاعتماد قصر مدته وكذلك اذا عظم الجسم المرئي وقوي اللون المدرك قوي تاثيره في الهوى ومتى صغر وقل
فانه يضعف تاثيره في الهوى وقد يعدم ما قاله الامام يحيى عليه السلام من انه يجب ان يطالب ابو الحسين بحقيقه هذا التاثير واجاب بعضهم
عن اصل الاعتراض بان بخار الارض واجرام الهوا يلطف بذلك المرئي وتسامته فيكون كالستاره على بعض جرمه كبعض غيوم منه
كالمستور بعضه فيراه صغيرا قوله ما يرى حوله من الفضا الفضا ما اتسع من الارض وهو ايضا الساحه قوله او غيره يعني كالسما
فانا اذا ادركنا الشمس صغيره فهو لا يشاع ما شاهده من السما وحين مهامه مشاهدتنا اياها كلها وفيما ذكره نظر قوله انما يعلم كبره او حسنه
بان يضم الى غيره المناسب للسياق انه يقال اما بان صغره او حسنه بان يضم الى ما هو اكبر منه او احسن قوله مع حصول الادراك
الذي يدركه الجميع له ان يقول الاسم حصول الادراك الذي يدركه الجميع فانه لا يدرك الجميع الا انه ان كثيره من حسن الادراك
لم يحصل الا لبعضها ولو حصلت كلها لما حصل الادراك حقيقه قوله بل قد احال بعض شيوخنا رؤيته الخ يعني ابا عبد الله على ما تقدم
فانه منع من رؤيته واحالها سوا قوي الشعاع او لم يقو حكاه عنه بعضهم والذي في التذكره ان ابا عبد الله حكى ذلك عن ابي هاشم
وان كان الظاهر من كتب ابي هاشم انه يصح رؤيته وقد احتج الجمهور على صحه رؤيته اذا قوي الشعاع بانه لو كان العله في استحاله رؤيته
الجز انفراده لوجب الا يراه الا من نوى ولما صح منا ان نراه مع انضمام غيره اليه لان التاليف لا مدخل له في الرؤيه قال ابن متويه وللسائل
هاهنا ان يقول ان ادراك غيره انه شرط في صحه رؤيته كما ان رفع الحجاب وغيره شرط ويكون هذا انما يرجع الى الحاسه كالحجاب ولا يبعد
مثله في الجواهر قوله ثم يعلل عليه السؤال له ان يقول المانع يرى الاجزا اذا انفرد دون غيره لانه لم يخلق له ادراكها عند انفرادها ولا
ما يرسل هذا الجواب على مذهبكم قوله الاعتراض الثالث له يعني للرازي وله يحرز غير ما ذكره المصنف وهو ان قولكم لو كان مرئيا
مشروطه بما يشترط به رؤيه غيره من المرئيات في الشاهد لا يصح لان رؤيته مخالفه لرؤيه المرئيات واذا خالفتها كان شرطها مخالفا
لشرطها ولا يكفي في التماثل كون كل ذلك رؤيه قال والعجب من المعتزله كيف حكموا بصحه ادراك المماثلات في الاحكام فان السواد
مماثله ويحل بعضها غير ما يحله البعض الاخر ولا يصح ان تنتقض ذلك فيكون ما حل منها محلا صح ان يحل في محل الاخر واوجبوا انتفا
رؤيه الباري وتجويز غير المرئيات في الحكم مع اختلافها والجواب اما على التحرير الذي ذكره المصنف فذكره رحمه الله واما على هذا التحرير
الاخر فان يقال انا اعتبرنا تلك الشروط فقط في رؤيه جميع المرئيات لان له دلت على ذلك وهو انه متى ادركنا المدركات عليها ثبوتا
وانتفا وليس هناك امر يعللونه كوننا مدركين غير ذلك ولهذا اقتضينا بانه لو كان مدركا لكان ادراكنا له على الحد الذي ادركنا عليه
غيره من المدركات لا لمماثل الرؤيه بل لقيام الدلاله وكذلك حكمنا على السواد بما ذكره لقيام الدلاله وهي المعتمد وللرازي ايضا اعتراض
رابع وهو انه قال ان دليلكم هذه يدل على انكم لا ترونه فاما الذي يدل على انه ليس بمرئي في نفسه واجاب ابن الملاحمي بانه لو كان مرئيا
في نفسه لرايناه اذ لا سبيل كون رؤيته مع امكانها مشروطه بامر يستحيل اذ المستحيل لا يكون شرطا واجاب الجمهور بالاجماع
على عدم القول بمرئيته في نفسه مع فرض عدم رؤيتنا له ومنهم من قال انا لا نراه فالرؤيه في نفس الامر غير صحيحه لكن مع حكايه ابي القسم
عن بعضهم انه يرى نفسه ولا يراه غيره لا يستقيم انعقاد الاجماع بل وجواب بانه اذا ثبت انا لا نراه فكونه مرئيا في نفسه لا طريق اليه
وما لا طريق اليه وجب نفيه ولا يصح في الجواب والله اعلم ما جعل اصل الدلاله وهو انه لو صح رؤيته في نفسه لرايناه لحصول المقتضي
والشروط ولا شرط يعقل غيرها بطلان عدم الرؤيه ها هنا لعدم حصوله فاذا لم نره مع حصول المقتضي والشروط دل على انه

ليس لمرئي في نفسه قوله الدليل الثاني من جهة العقل يعني على ان الله تعالى لا يرى وهو المسمى بدليل المقابلة وهو الذي صححه الشيخ [illegible]
واستقواه وحرّره بما ذكره المصنف قوله فهذه ثلثة اصول يعني الاول ان احدنا لا يرى الا بالحاسة والثاني ان الرائي بالحاسة لا يرى
الا ما كان مقابلا او حالا في المقابل او في حكم المقابل والثالث ان الله تعالى ليس بمقابل ولا حال في المقابل ولا في حكم المقابل قوله بل يجوزون ذلك
في العلم والقدرة ونحوهما اراد بنحوهما الحيوة والمتاذي انهم يجوزون حلول المعاني هذه في الاجزاء المنفردة ولا يشترطون البنية التي يعتبر
مخصوص في مجموع اجزائه ولكن طريق العلم به الادراك اي ادراكها تتصرف وتفعل الافعال المحكمة ونحو ذلك قال هذا هو الطريق
الى القادرية والعالمية وهما الطريق الى الحيوة وهي الطريق الى المدركية قوله والله لم يخلقه فيكل المعنى فلم نشاهد حالا بعضها ولا
احسسنا بذلك قوله هو محل القدرة دون الجملة يعني لانها حيث يكون حكمها راجعا الى المحل فيكون هو المتصف بما يوجبه الصفات قوله
ولا يكون للارادة تأثير في الافعال الا في وقوعها على الوجوه المختلفة وذلك من حيث ان الفاعل للكلام هو حي غير الحي الذي حلته واختص
بها وهو جزء في القلب واذا كان كذلك لم يصح ان يؤثر ارادته في فعل غيره بان يقع فيها على وجه كان ارادة زيد لا يؤثر في فعل عمرو
وكذلك قياس الداعي فان محله حي في العلة فاذا كان الجزء حيا على الانفراد لم يؤثر داعيه في فعل غيره من الاحياء لمثل ما ستقوم وظاهر
قوله ولنحو ذلك مما لا بعد في كمال العقول يعني كالحفظ عند قليل الدرس والمعرفة بالصناعات عند قليل الممارسة فان الحفظ والعلم
بالصناعة لا يكون الا ضروريا ويختلف العقلاء في حصوله مع القليل من الدرس والممارسة قوله ولا يعلمون انهم عالمون [illegible]
هذه القاعدة وذهب الى انه لا يجوز ان يعلم احدنا الشيء ولا يعلم انه عالم به واحتج اصحابنا على صحة ذلك بان السوفسطائي مع علمه [illegible]
غير عالم انه عالم بها والمتمني مع علمه بخبر الاخبار المتواترة غير عالم بانه عالم به وله ان يقول لا اسلم ذلك ولا نصدقه فان قد [illegible] ان يعلم
احدنا الكلام الضروري ثم لا يعلم انه عالم بمعلومه قوله لا مرية فيه من اساطيرهم [illegible] والاساطير هنا الاباطيل واحدها
اسطور واسطارة قوله مما يشابه المقابلة وما في حكمها الذي في حكمها هو الحلول فيما حصل فيه المقابلة او حصول الصور في المرآة قوله وهذا في
ومهازلة الغي الضلالة والمهازلة مفاعلة من الهزل وهو خلاف الجد [illegible] قوله اذا صح ان يعلم المعدوم [illegible]
في صحة العلم بالمعدوم فكيف يبنى عليه الا الالزام والجواب ان الخصوم لا ينازعون في ذلك بل العلم يصرحون بصحته وان قد عرضنا القول
بصحة العلم به ينبني على ثبوت الذات في العدم وثبوت الصفات الذاتية لها في تلك الحال وكونها التي تصحح العلم بها وقد نعدم ذلك ونصحح صحة
العلم بالمعدوم ما نعلمه من الثواب والعقاب وما اخبر الرسول بحدوثه في غد فانا نعلم جميع ذلك مع كونه معدوما قوله لبعض مشيختهم
المشيخة جمع شيخ كشيوخ واشياخ وشيخة ومشايخ ومشيوخا قوله ودلالة الشهوة والنفار على الزيادة والنقص [illegible]
حصول الزيادة والنقص عند حصول الشهوة والنفار يجوز ان يكون بمجرى العادة فكيف يلزم الخصم ذلك ولو التزمه لم يمكنك انكاره
ولم يعد مكابرا قوله يزيده وضوحا ان الله تعالى يرى الاشياء في جهاتها يعني فقد حصل عند مشايخنا ان الرائي لا يرى الا ما كان في جهة والا
كان كذلك فقد يلزم رؤيته له في جهة وذلك معنى المقابلة وان كان رؤيته للشيء لا يكون فيه معنى المقابلة في حقه تعالى لم يكن في جهة واما
نحن فلكوننا في جهة لا بد من المقابلة قوله اعلم ان كلام مانع المخالف انما هو على تقدير ثبوت الادراك معنى يعني الكلام معهم في هذه الاصول
فان معارضتهم بالعلم مبني على ان الادراك معنى كالعلم والا لم يكن لهم ان ينقضوه عليه وكذلك قال الاعتراض الثاني مبني على ان ادراكنا
للباري تعالى معنى يخالف المعاني التي يدركها غيره من المدركات فيجوز الا يكون المقابلة شرطا فيه وكذلك قال الاعتراض الثالث انما هو على
ان الادراك معنى وان المقابلة او ما في حكمها السبب شرطا فيه وانما يتوقف عليها بمجرى العادة ولو اعترف بان المدركية صفة مقتضاة عن الحيية
لم يمكنه جعل المقابلة شرطا فيها بمجرى العادة لانما كان شرطا في اقتضاء المقتضي لم يجز اقتضاؤه من دونه ولا امكن جعله شرطا بمجرى العادة
كالوجود في التحيز وانما يمكن ذلك اذا كان الادراك معنى لان المعاني لا يقف ايجابها على شرط هذا غاية ما يمكن من توجيه كلام المصنف واعلم
انه رحمه الله قد اهمل الاصل الثالث من هذا الدليل وهو انه تعالى ليس بمقابل ولا حال في المقابل ولا في حكم المقابل لظهوره وعدم مخالفة
الخصم فيه وتضمنه نفي الجسمية والعرضية له **تنبيه** ان قيل كيف تثبتون الاستدلال بدليل المقابلة مع ان الذي ذهب اليه مشايخكم
انه لم يثبت المقابلة او ما في حكمها الشرط شرطا في الرؤية وصرح بذلك عنه الشيخ ابن متويه وصححه ولهذا جاز الشيخ ابو هاشم [illegible]

وان المعنى الذي [illegible] هو الطريق الى كون [illegible]

والكل

من الاحياء

وان كان غير مقابل والاحاله في المقابل ولا في حكم المقابل وقال لو قدرنا انه لم يبق جميع الاحيا منا لصح ان يدركه ثم لم ينفوه على هذا الحد اذا
كان في نفسه على صفه يصح ادراكه عليها وكذلك اجاز رؤيه اللون لو وجد لا في محل وصرح ابن متويه في التذكره والحاكم في شرح العيون بان
الله تعالى لو كان مما يصح رؤيته لرايناه وان لم يكن في جهه بل على ما هو عليه ونص ابو هاشم على انه لو قدر كونه تعالى مرئيا لاستلزم مماثلته
تلك للمرئيات ولا مجانسته لها فلا يلزم ان يكون جسما ولا حالا في جسم وصححه المهدي عليه السلم واحتج بان ذلك ككونه معلوما فانه
لا يستلزم مجانسته للمعلومات وهذا يطرح بعض ما يترتب عليه هذا الدليل وكيف يتاتى مع ذلك الاستدلال به او كيف يتاتى القول
بان كونها لا يدرك الا اسا كان مقابلا او حالا في المقابل او في حكم المقابل يعلم ضروره وان الاشعريه تخالف فهم في ذلك جاحدون للضروره
وانه من حيث هم على العنا دو صناعهم في التمويه فهذا يتحكم ابو هاشم وغيره من اعيان علمائكم قائلون بمثل مقالتهم قلنا اما على مذهب
ابي هاشم ومن وافقه فلا كلام في ضعف هذا الدليل وعدم تاتيه وقد ضعفه الشيخ ابو هاشم لذلك ورجح دليل الموانع واما على مذهب
الشيخ ابي عبدالله وغيره ممن تقدمه من علما المعتزله فهو قوي صحيح لانهم حكموا باشتراط المقابله وكذلك على مذهب من ذهب
الى ان كونه تعالى مرئيا لو قدر يستلزم مجانسته للمرئيات ويلزم عليه ان يكون جسما او حالا في جسم ولهذا كان معتمده في هذه المسئله
دليل المقابله ومذهبه هو القوي وهو الذي عليه الجمهور ولهذا صححه المتاخرون من المعتزله واصحابنا كالقاضي وتلامذته والشارحين
والمصنف رحمهم الله وقد يقال قد يمكن بسبته على مذهب ابي هاشم ومن وافقه فان ابن متويه قال ونحوه ان كنا نقول ان المقابله غير مشروطه
في صحه الرؤيه فالشعاع يجب نفوذه في السمت الذي يقابل العين والحق انه لا يمكنهم مع ما تقدم ذكره الاستدلال بهذا الدليل اذ غرض هذا
والذي دعا ابا هاشم الى انه لم يجعل المقابله شرطا انه قال لو كانت شرطا لوجب الا يدرك اللون لانه غير مقابل لنا اذ المقابله لا تعقل الا بين
المتحيزين فان قلنا الشرط في ادراك اللون ان يكون حالا في المقابل كان الشرط في الادراك بالحاسه الواحده قد اختلف وذلك غير جائز
وهذا هو الغلط ايضا في انه لم يجعل اتصال الشعاع شرطا لانه لا يعقل الاتصال بشي الا بالمتحيز اذ الاتصال من قبيل التاليف فان جعلنا
الشرط في اللون اتصاله بمحله اختلف الشرط فيما يدرك بحاسه واحده ثم علل اختلاف الشرط في الادراك بحاسه واحده بانا وجدنا الحواس
عند اختلافها يختلف الشرط في الادراك بها كحاسه الشم وحاسه الصوت فان الشرط في الادراك بحاسه الشم اتصال محل الرائحه
الى الخيشوم ومجاورته لها والشرط في الادراك بحاسه السمع انصاخ الاذن وصحتها ووجدنا ما يدرك بالحاسه الواحده لا يختلف
شرطه كحاسه الطعم فان الشرط في ادراك الطعوم بها حصول محل الطعوم مع اللهاه بحيث لا ساتر ولا مانع حلول الساتر فيه فيجب
فيما يدرك بحاسه البصر الا يختلف شرط ادراكه فجعلنا الشرط حصول قاعده الشعاع مع المرئي بحيث لا ساتر ولا مانع ووقوع الساتر
فيه لا المقابله واتصال الشعاع وهذا ليس بالقوي فانه قياس من غير عله جامعه وقوله ان الحاستين اذا اختلفتا اختلف شرط
الادراك بهما غير صحيح على الاطلاق فان الشرط في الادراك بحاسه الطعم وحاسه الشم واحد وهو حصول محل المحسوس
مع الحاسه بحيث لا ساتر ولا ما يقدر ذلك فيه وقد صرح ابن متويه بان الشرط في الادراك بهاتين الحاستين على سوا وذلك ظاهر ويلحق
بهذا الدليل فائده وهي بيان الوجه في رؤيه احدنا وجهه في المراه ونحو ذلك فانه الذي في حكم المقابل وقد جعل اصحابنا الوجه
في ذلك انه ينفصل من نقطه الناظر شعاع يتصل بالمراه ثم ينفصل منها شعاع ويتشكل من هذا الشعاع ما هو بهيئه العين فيرى
وجهه حيث هو وبذلك الشعاع الذي تشكل بشكل العين وعلى هذا الوجه من يرى مراه امام وجهه ومراه خلفه بحيث يقابل الاخرى
المراه الاخرى لترى قفاه وقال ابو الحسين والفلاسفه بل الوجه انه ينطبع صوره الوجه في المراه وانكروا الشعاع من الاصل وابطل
اصحابنا ما ذهبوا اليه بان الانطباع غير معقول ولو انطبع نفس الوجه في المراه لزم احساسنا بذلك وعلمنا به والمعلوم خلافه
فان قالوا المنطبع مثله قلنا فالمراه منصوبه لرؤيه الوجه لا مثله ولو انطبع الوجه ظاهر المراه لزم ان يحول بيننا وبين رؤيتها وان
انطبع باطنها لزم ان يحول بيننا وبين رؤيه الوجه ثم انا نرى في المراه الاجسام العظيمه كالجبال فكيف يتصور انطباعها في المراه مع
صغرها وحكى الحاكم عن صالح قبه ان الذي يراه في المراه شي يخترعه الله هناك قال وهذا جهل عظيم لانه يوجب ان يكون المراه على صغرها
قد خلق فيها الاجسام العظيمه فانا نرى في المراه السما والجبال وغيرها وكان يجوز احيانا في العاده فلا يخترع الله ذلك الشي فيها

فكان يجوز ان ينظر ولا يرى وذهب ابو الهذيل وابن الاخشيد الى ان الله يشكل الجزاء بعد صغر ... وحكى الحاكم مثل شكل المعنى والزيادة عليها
من حسن ما يعدم

فصل

فيما يصح الاستدلال به من السمع على هذه المسئلة فانها مما يصح الاستدلال عليه بالسمع واعلم ان الاولى
المسائل بالنسبة الى الاستدلال بالسمع عليها تنقسم الى ثلثة اقسام منها ما لا يصح الاستدلال عليه بادلة السمع وعقده كل مسئلة
لا يصح العلم بصحة السمع الا بعد العلم بها فانه لا يصح الاستدلال بالسمع عليها ومنها ما لا يصح الاستدلال عليه الا بادلة السمع
وعقده ان يقول كل ما لا يقضي العقل فيه بوجوب ولا احالة لا يصح الاستدلال عليه الا بادلة السمع ومنها ما يصح العلم به من جهة السمع
مع صحة العلم به بطريق العقل وعقده ان يقول كل مسئلة يصح الاستدلال بادلة السمع عليها مع الجهل بها ويمكن الوصول اليها بادلة
العقل فانه يمكن الاستدلال عليها بادلة العقل والسمع مع صحة الوصول الى العلم بها بطريق العقل اما القسم الاول فهو مسئلة اثبات
الصانع وكونه قادرا عالما عند الحكما وصدق صاحب الشريعة صلعم وهذه متفق عليها وكونه حيا موجودا عند الاكثر والحدوث
عند الجمهور ومسائل العدل النفسية ككونه غير فاعل لافعال العباد ولا يكلف ما لا يطاق ولا يظلم ولا يعاقب بغير ذنب ولا يريد
المعاصي عند القاضي وابن متويه والشيخ الامام قالوا فانا ما لم نعلم نفيها عنه تعالى لم نعلم عدله وانما هو تفضل لكونه تعالى لا يفعل القبيح
ولا يخل بالواجب وهي مسئلة عدل حكيم وبالاتفاق انه لا يصح الاستدلال عليها بالسمع واما القسم الثاني فهو كتفاصيل امور الاخرة
واحوالها وبعض مسائل الوعد والوعيد والقسم الثالث فهو مسئلة مدرك ومريد ونفي الرؤية والثاني اثبات الصفة الاخص واثبات العموم
بعد اثبات الوجود ومسائل العدل الاساسية وبعض مسائل الوعد والوعيد بالاتفاق وكونه تعالى حيا موجودا لا اشبه المحدثات عند الشيخ الحسن
والى هذا يشير وكذلك قال الشيخ الامام في كونه غنيا قال لان كونه غير محتاج كاف في كونه غنيا وان لم يعلم كونه حيا لكن لا يكون مدحا الا
مع انضمام كونه حيا اليه هل في الحق وكونه موجودا ان من ذهب الى ان الوجود صفة زائدة على الذات امكنه الاستدلال بالسمع عليها ومن ذهب
الى انه نفس الذات لم يمكنه لانها عنده تعود الى اثبات الصانع وكونه تعالى لا يفعل افعال العباد ولا يكلف ما لا يطاق ولا يظلم ولا يعاقب بغير ذنب
ولا يريد المعاصي ونحو ذلك من مسائل العدل النفسية عند بعضهم قال لانا اذا دللنا على انه تعالى لا يفعل القبيح جملة ولا يخل بالواجب كذلك وعلمنا
صدق رسوله علمنا حينئذ صحة الشرع فصح لنا الاستدلال عليها بالسمع قال وهذا قول اكثر المتكلمين وهو الصحيح اعود الى
الاستدلال بالسمع على انه تعالى لا يرى وانه لا يتوقف صحة العلم بكونه دليلا على العلم بنفي الرؤية ولا سيما الرؤية عن الكيفية قوله وهذه اربعة
اصول الاول انه تمدح بنفي ادراك الابصار الثاني ان مدحه بذلك راجع الى ذاته الثالث ان ادراك الابصار هو الرؤية الرابع ان اثبات ما نفيه
تمدح راجع الى الذات يؤدي الى النقص قوله فلا خلاف فيه هكذا ادعى اصحابنا الاجماع على صحة هذا الاصل قالوا وانما اختلفوا في وجه التمدح
وبماذا وقع فعندنا انه بنفي الرؤية في الدنيا والاخرة وقالت الاشعرية بل بنفيها في الدنيا فقط وقالت المجسمة بل بنفي الاحاطة وقال ضرار
بل بانه لا يدرك بهذه الحواس وقد يقدح في دعوى الاجماع نظر فقد حكى الرازي عن بعضهم ان الاية وردت لمجرد الاخبار لا القصد للتمدح
والجواب دليله سياق الاية يعني فان سياقها يشهد بانه تعالى تمدح بذلك لما ذكر في اولها واخرها من المدح قال بديع السموات والارض انى
يكون له ولد ولم تكن له صاحبة وخلق كل شيء وهو بكل شيء عليم ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه وهو على كل شيء وكيل
لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير قوله ومن المستهجن عند اهل اللسان اي عند اهل البلاغة والبيان وذلك قطعا
فانهم يستهجنون ان يقول قائل فلان عالم فاضل يتقي ليس في السوق صالح زكي لما توسط بين اوصاف المدح ما ليس بمدح قوله لمكان ما شاركه
في ذلك غيره يعني الواحد منا اذا كان حاله اخفه به قوله وصار كالمدح بانه لا تاخذه سنة ولا نوم ونفي الصاحبة والولد فانه لا يكون
مدحا بانضمامه الى كونه حيا يعني فانما يعم عدم الانضمام فلا يكون مدحا والجمادات الجمادات لا تاخذها سنة ولا نوم فكذلك يكون المدح
في كونه تعالى لا يرى بانضمام كونه يرى قوله كالكاشف عن مخالفته تعالى للمحدثات يعني فانه لا يصح وجود محدث يرى ولا يرى او يكون حيا لا تاخذه
سنة ولا نوم ولا يصح عليه الصاحبة والولد فاذا كان قد حصل ذلك في الباري تعالى كشف عن انه ليس بمحدث قوله وبعد فقد قيل الى اخر المقال
لما ذكره صاحب كتاب الاكليل وهو من اصحابنا وذلك انه اذا ثبت انه يعلل بنفي الصاحبة والولد فتعليل المدح مدح الضا قوله او على صفة الوجود
يقال انما المحدثات ولو كانت ترى على صفة الوجود لم يكن كونها مرئية راجعا الى ذاتها لان الوجود في حقها صفة بالفاعل واما الباري تعالى

فاذا قدرنا كونه مدركا بالوجود فكونه مدركا كما ذكرت راجعا الى ذاته لان الوجود في حقه صفة مقتضاه عن صفة ذاته لكن ظاهر ما
ذكره الاطلاق في حقه وحق غيره لقوله فلان كون الشيء مدركا او غير مدرك الى الغير وليس يتجدد فكان الاصوب ان يقول فلان
كون البارئ مدركا او غير مدرك الى الخ قوله فهو تمدح بثبوت صفة له لاجلها لا ترى يعني لان الشيء انما يرى لصفة ثابتة له وانما لا
يرى لصفة ايضا ثابتة له فاذا كان لا يرى فهو لثبوت صفة له يرجع الى ذاته قوله بل يثبت حيث تنتفي وينتفي حيث تثبت يعني بين الادراك
حيث ينتفي الاحاطة كقولك ادركت السماء والجبل فان الادراك ثابت هاهنا مع انتفاء الاحاطة وينتفي الاحاطة حيث ينتفي الادراك
كقولهم السور احاط بالمدينة مع انه ليس يدركها اذ هو جماد قوله ولانه كان يلحقه الابصار فهي لا يلحق غيره كالمعدوم ونحوه
يعني بالا ترى كثير من الاعراض وفيه سؤال وهو ان تعالى وان كان تراه الابصار لا ترى غيره والجواب انه وان كان كذلك الا انه يقع المدح
بالانضمام الى انه يرى واما في اللحوق فلا يمكن مثل ذلك وهو انه يكون مدحا بالانضمام الى انه يلحق اذ اللحوق من صفات الاجسام فبان
الفرق قوله والمعاني لا يصح عليها اللحوق يعني لان ذلك لا يتصور الا في الاجسام اذ معناه اتصال اللاحق حتى يتصل بالملحوق وذلك
ظاهر قوله على انه يكون المصدر لا يلحقه اللحوق يقال بل يكون المصدر لا يلحقه المعاني التي هي الادراك لما ذكره ولعل الجواب
والله اعلم هو ان يقال اذا حمل الفعل وهو تدرك بمعنى اللحوق يلحق مع ان الادراك الذي هو مصدره بمعناه لزم ان يكون الادراك
بمعنى اللحوق فاذا فسر الابصار بالادراك فقد عاد المعنى لا يلحقه اللحوق وهذا ظاهر مع التامل قوله فيكون المعنى انه لا يخلق
لنا ادراكا يتعلق به شيئا في كلامه يقضي بان المراد في الاية بقوله ولا يطعم ولا يدرك ادراك المطعومات مضارع طعم وليس كذلك
فانه مضارع اطعم فلعله يكون للاستشهاد بها معنى قوله واكثرهم يلتزم هذا يعني وهم الذين اجازوا ان نشم ونذوق ونلمس بان يخلق
هذه الادراكات كالاشعري تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا قوله وان كانوا لا يطلقون العبارة يعني بانه يصح كونه مشموما ومذوقا وملموسا
قوله واما قياسه على الذكر على التمدح بنفي الظلم والعبث الى اخره اعلم ان اصحابنا يجعلون تمدحه بنفي الظلم والعبث دليلا على جواز وقوعه
منه من جهة القدرة وانه غير مستحيل ويحتجون بذلك على انه تعالى يقدر على فعل القبيح فعارضهم الرازي بذلك وقال اذا جعلتم تمدحه بنفي
الظلم دليلا على جواز فعله فتمدحه بنفي الرؤية دليلا على جواز وقوعها قوله بنفي الجمع بين الضدين ونحو ذلك يعني كفعل الجوهر من
جهة قوله فانه غير مقدور يعني فلا يتاتى ان تعالى فيه كما قيل في الفعل من ان التمدح به لا يكون الا مع جواز فعله لان ما كان راجعا
الى الذات لا يجوز فعله مع الاتفاق على انه يصح التمدح بما يرجع الى الذات **فائدة** اعلم ان مدحه تعالى الراجع الى ذاته من نفي واثبات
ينقسم الى قسمين واجب وجائز والواجب ينقسم الى مستمر كتمدحه تعالى بانه عالم قادر حي موجود وانه لا يرى ولا تشبهه المحدثات وانه لا
ثاني له وتمدحه بنفي عكس صفاته الاربع والى غير مستمر كتمدحه تعالى بانه مدرك سامع مبصر فان هذه الصفات وان كانت واجبة فهي غير
مستمرة والجائز كتمدحه تعالى بانه يريد الطاعات ويكره المعاصي ولا يكره الطاعات ولا يريد المعاصي واما التمدح الراجع الى الفعل فهو ينقسم
الى اثبات ونفي والاثبات ينقسم الى قسمين مدح بفعل واجب كتمدحه تعالى بقبول التوبة واثابة المطيع وتعويض المولم ومدح بغير واجب بل
تفضل كتمدحه تعالى بانه رازق منعم متفضل ونحو ذلك والراجع الى النفي ينقسم الى قسمين مدح بنفي فعل يقبح لو فعله كتمدحه تعالى بانه لا يظلم
ولا يكذب ولا يعذب بغير ذنب ولا يكلف ما لا يطاق وانه لا يفعل كراهة الطاعة ولا ارادة المعصية وتمدح بنفي فعل لا يقبح لو فعله
كالتمدح بانه لا يعاقب من يستحق العقوبة قبل ورود السمع وبهذا التفصيل يعرف ان التمدح بنفي الرؤية لابد من كونه راجعا الى
الذات على ما تقدم قوله المشاهدة واللحوق والبلوغ والايناع المشاهدة هي الاحساس باحدى الحواس يقول شاهدت اللون وشاهدت
الحرارة اذا ادركتهما وان كانت في العرف لا يستعمل الا في ادراك حاسة البصر واللحوق كقوله تعالى قال اصحاب موسى انا لمدركون والبلوغ
كقولهم ادرك الصبي اذا بلغ الحلم والايناع كقولهم ادركت الفاكهة اي نضجت واينعت قوله واما قول القائل ادركت بعيني حرارة الميل
فهو سؤال اورده ابن ابي بشر الاشعري على اصحابنا وانما احتج هذا الكلام لان اهل اللغة قالوه فهو ان قال قولكم ان الادراك اذا
قرن بالعين لم يحمل الا الرؤية غير صحيح فان العرب يقول ادركت بعيني حرارة الميل فذكروا الادراك وقرنوه بالعين ولم يفد
الرؤية بل اللمس لان الحرارة لا تدرك الا لمسا قال اصحابنا ولو صح ان هذا اللفظ قد ذكر الحرارة فانه تعرف عن ان تكاد بالادراك

الرؤية لان المحاذاة لا ترى ونحن فرضنا الكلام فيما اذا قرينة صارفة عن ذلك المعنى فيه مع الاطلاق وجواز الحذف تؤول الى هذا
قوله فكيف يعقل في هذا المعنى ان يكون قد وصل الى المرئي فضلا عن ان يكون قد احاط بالشيء من جميع جوانبه فيه نظر لان الرازي لم
يجعل الادراك هو الواصل بل جعل الموصول والواصل هو المدرك قوله فالادراك عندهم خمسة يعني بعدد الحواس الخمس فكل
حاسة يدرك بها وذلك الادراك يحصل فيها مخالف للادراك بالاخرى قوله ان يكون قد سمعه قد احاط به يعني لانه جعل الادراك
الاحاطة بالمدرك من جميع جوانبه فاذا صح ذلك فيما الادراك الادراك بحاسة السمع للصوت فيلزم اذا ادرك صوتا ان يكون
ادراكه له احاطة سمعه به من جميع جوانبه كما ذكرتم وفي ادراك الصوت مع ان الصوت لا جوانب له ولا يتصور الاحاطة في حقه قوله
فانه لا يدرك بنفسه عندهم بهذه الادراكات الخمسة تعالى اما الرازي فربما يقول بذلك بل يقول لا يدرك بنفسه الا بالادراك
الذي هو الرؤية ولكن هذا متوجه الى من قال بذلك منهم ويتوجه اليه في الادراك بمعنى الرؤية قوله واما الاصل الرابع الى اخره الذي
يدل على صحة هذا الاصل وجوه ثلاثة الوجهان اللذان ذكرهما المصنف الاول فقوله فلا يكون الشيء متمدحا ويعبر بذلك الى اخره لخفة
ان يقال ان كون الشيء متمدحا او غير متمدح بما يرجع الى ذاته فهو في الشاهد الى الصفة المقتضاة وفي الغائب الى الصفة الذاتية كما تقدم فاذا
~~كان تعالى قد تمدح بانه لا يرى وذلك التمدح راجع الى ذاته فهو في الشاهد الى الصفة المقتضاة وفي الغائب الى الصفة الذاتية كما تقدم فاذا~~
كان تعالى قد تمدح بانه لا يرى وذلك التمدح راجع الى ذاته كما تقدم فقد ثبت بذلك انه لا يرى لصفة الاخص واثبات كونه مرئيا يقتضي خروجه
عنها لاجله كان غير مرئي وهي الصفة الاخص وخروجه عنها يقتضي خروجه عما يقتضيه من الصفات اذ يستحيل حصول المقتضي من دون
مقتضيه وفي ذلك خروجه عن كونه قادرا عالما حيا موجودا وهذا المعنى يقتضي في حقه تعالى ويؤدي الى ابطال ذاته لانه اذا خرج عن الصفة
الذاتية الى صفة اخرى ذاتية فقد صارت ذاته غير ما كانت وانقض من ذلك ان خرجت عنها لا الى صفة قوله والعكس يعني خروج الذات
عن كونها مرئية الى ان يكون غير مرئية يقتضي الا يقال ايضا والطريقة في الطرفين واحدة الوجه الثاني ذكره ايضا وهو قوله ونقر
فاما ان يمدح بنفي صفة كمال الى اخره وله تتمة وهو ان يقال فاذا كان تمدحه بنفي الرؤية تمدحا بنفي صفة نقص فاثبات الرؤية اثبات لتلك الصفة
فيحصل عندنا من اثباتها ما يؤدي الى النقص الوجه الثالث انه يقتضي من حيث ان ثبوت ما تمدح تعالى بنفيه يكشف عن الكذب والكذب من
اوصاف النقص قوله من حيث ان حرف النفي اذا دخل على اسم الجنس المعرف باللام اقتضى الاستغراق فيه نظر لانه يوهم ان اقتضاء الاستغراق
في اسم الجنس المعرف وهذا محل بعدم النفي وليس كذلك فان المعرف من الفاظ العموم تقدمه نفي او لا كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا
تقتضي افادة اسم الجنس للاستغراق مع تقدم النفي اذا كان نكرة واما افادة حرف النفي في هذه الاية الاستغراق فلدخوله على الفعل المستقبل
والله اعلم قوله يدل على صحة الاستثناء يعني في الاشخاص والاوقات فجعل الاستثناء الا في الاخرة والكلام في ان صحة الاستثناء دليل
الاستغراق وسياتي تحقيقه في باب العموم ومما يؤكد ذلك ان النفي الذي تضمنته الاية اما ان يكون في جميع الاوقات وعن جميع الاشخاص
فهو الذي نقول او يكون في بعض الاوقات او عن بعض الاشخاص فلا مخصص او لا يكون نفيا في كل الاوقات ولا عن كل الاشخاص
وحاله معلوم من ظاهر الاية ويدل على عمومها ان اثبات الادراك في وقت ما او لشخص ما ينافي ظاهرها ولولا عمومها لم ينافه
تنبيه اعلم ان هذه الاية لا يتوصل الى العلم بنفي الرؤية الا اذا كانت دلالة العموم قطعية وهو موضع نظر والذي ذكره
المحققون ان دلالته ظنية فعلى هذا لا يتوصل بها الا الى الظن قوله والجواب ان من حق التخصيص البناء على مقتضى الخاص بان يرد
المخصص من حيث ينقص ما ورد به العام في مقتضى الخاص وليس كذلك ههنا فان الخاص اثبات ادراك الابصار بمعنى ابصار الاثرة والكاف
على عمهم نظر بعض الوجوه اليه ومعناه الانتظار وليس عدم الرؤية منافيا له بل يصح اجتماع نفي الرؤية وثبوت النظر اذا كان بمعنى
الانتظار وكذلك لو جعلنا النظر في قوله تعالى الى ربها ناظرة نظر الرؤية كما يزعمون فان معناه تعلق الحدقة السليمة التماسا للرؤية
لا نفس الرؤية واثباته لا ينافي نفيها بل يصح اجتماع اثباته ونفيها والى هذا المعنى لحظ المصنف وهو الذي وعد بانه سيثبته قوله
نقيض قولنا تدركه الابصار النقيضان كل قضيتين اذا صدقت احداهما كذبت الاخرى فنقيض الكلية السالبة نحو لا شيء من الانسان بحجر
جزئية موجبة وهي بعض الانسان حجر ونقيض الكلية الموجبة مثل كل انسان حيوان سالبة جزئية ليس بعض الانسان حيوان

لعله جعله

وانما حمل نقيض الكلمة من احوى الطرف في جنسه من الطرف الاخر لانه لا يمكن استمرار كذب احدهما وصدق الاخرى الا مع ذلك فتفهم
من قول الرازي ان قوله لا تدركه الابصار سالبة جزئية في المعنى ولهذا حمل نقيضه موجبة كلية ولكنه غير مسلم له كما سنعلمه الخلف
بعد وقول الرازي ايضا ان تدركه الابصار موجبة كلية مخالف للقواعد فان مثل هذه القضية عند المنطقيين يسمى مهملة اذا لم
يكن فيها لفظ كل ونحوها من الفاظ التسوير وحكم عليها اهل المنطق بانها جزئية لان ذلك هو المحقق فيها قوله ويقدر ما ذا يخالف
في بعض الابصار ان تدركه الى اخره يعني ان السلب يعم الادراك بعض بعض الابصار يقتضي استحالته في حقه اذ ينفي عنه سلب عدم وقوعه

فصل في شبههم في اثبات الرؤية قوله السلف من مذهبهم ان الصحح امور سلبية يعني ان المرجح بها الى نفي الاستحالة يعني
كونه يصح وجوده انه لا يستحيل وجوده ومعنى صحة كونه معلوما انه لا يستحيل ان يعلم قالوا انهم لا يستوونها احكاما خاصة
وقولهم فلو كانت امورا ثابتة لزم قدمها بعوث ثبوتها حصولها فيما لم يزل ولهذا قالوا ان صحة وجود العالم فيما لم يزل معناه انه لا
يستحيل وجوده فيما لا يزال ونحن نعقل صحة وجوده في الازل ايضا اسوتيا والمرجع بها الى امكان وجوده فيما لا يزال قوله فان صحة
رؤية اللون يحتاج الى ما لا يحتاج اليه صحة رؤية الجوهر وهو المحل وهذا مبني على ان اللون لا يصح ادراكه الا في محل وانا لو قدرنا
وجوده لا في محل لم يصح ادراكه والذي صرح به ابو هاشم انا لو قدرنا وجوده لا في محل لصحت رؤيته مع ذلك لانه لا يحتمل الشرط في
الرؤية الا حصول قاعدة الشعاع مع المرئي بحيث لا ساتر ولا بعد حصول الشعاع فيه ولا يشترط المقابلة او ما في حكمها فاما من اشترط
ذلك فيقول لو وجد لا في محل لم يصح رؤيته قال ابن متويه الاولى ما قاله الشيخ ابو عبد الله من بعد ترجيحه له فجعله شرطا حصول المقابلة
ثبوته في جهة الا انه لا يتصور مع وجوده لا في محل ان يكون في جهة لان ذلك يقتضي كونه متحيزا قوله فان قالوا ان علة صحة الرؤية في
الجوهر واللون هي كونهما ممكني الوجود يعني فيكون قد علمنا هذه الصحة الماثلة بعلة اشتركت فيها المدركات في الشاهد وهي كونها
ممكنة الوجود ومع ذلك لا يلزم صحة رؤية الباري تعالى لعدم حصول هذه العلة في حقه اذ هو واجب الوجود غير ممكنه قوله اذا كان
علة صحة الرؤية كونه ممكنا او كونه معلوما بطل اشتراط كونه شيئا اعلم ان هذا الجواب اقرب الى عدم المطابقة فانه انما يكون
مطابقا لو قيل لا يكون الشيء معلوما علة في صحة رؤيته الا بشرط ان يكون شيئا والمعدوم وان كان معلوما فليس بشيء وليس هذا
مضمون السؤال وانما حاصله ان المعدوم اذا لم يكن شيئا لم يكن معلوما واذا لم يكن معلوما لم يلزم صحة رؤيته وان كانت العلة في رؤيته
كونه معلوما قوله حتى القدرة والحياة والسمع والبصر ونحوها يعني من الموجودات التي قد علمنا استحالة رؤيتها كالعلم والشهوة
والارادة والكراهة لحصول علة صحة الرؤية فيها عندهم وهو الوجود قوله اذ لا اقل من اطراد العلة يعني وهي ان يكون متى حصلت
حصل معلولها فيكون متى حصل الوجود الذي هو عندهم علة في صحة الرؤية حصلت الصحة وان كان لا يجب العكس خلاف واعلم ان
الوجود على كلامهم انما يكون مقتضيا للصحة لا علة فيها لانه ليس بذات ولكن حكم المقتضي وجوب اطراده حكم العلة وهو انما
سمي علة تجوزا قوله ولهذا قال الرازي الى اخره اعلم ان الرازي لما سبق ضعف ادلتهم العقلية في هذه المسألة وظهور بطلانها نقاد هو الى
انه لا دليل من العقليات على صحة الرؤية ولا على استحالتها قال ولكنه قد ورد في ظواهر كتاب الله تعالى وسنة رسوله ما يقتضي صحتها
فيحسن توجه القول بها مع عدم المانع منها عقلا ولكن تلك الظواهر لا توصل الى العلم فيكون ظنية قوله حتى ان رؤية الباري تعالى عند تبينه
للاشياء بما عندهم معنى موجود فلم يجروا ذا من القول بصحة رؤيته على اصلهم قوله وان يخلق الله تعالى لونا غير هذه الالوان اعلم
ان مذهب الشيخين وهو الظاهر من قول اصحابنا انه يجوز ان يكون في المقدور لون ثامن غير هذه الالوان الخمسة الموجودة
قالوا لانه لا دليل على نفي هذه الزيادة فيجب تجويز كونه في المقدور قال ابن متويه واذا جوزنا الزيادة اجريناها مجرى الاكوان في انه
محصور وقد يجوز ان يكون الزيادة ايضا محصورة كالمزيد عليه ومن الناس من يمنع كون الزائد مقدورا وزعم انه يؤدي الى الجهالات حتى
يجوز ان يلزم تجويز امور لا نعقلها وابطلوا هذا بان اللون وما يحصل به من الهيئة للاجسام قد علمناه فالذي جوزناه هو لون
تحصل المحل به هيئة معاكسة لهذه الهيئات فلا يكون في ذلك لزوم جهالة قوله فاي شيء يفرقون بينهما حتى يجعلوا اللون لونا والحياة
حياة لهم ان يقولوا الفرق لان هذا اللون وان كان غير هذه الالوان المعروفة فانه يثبت للمحل به هيئة معاكسة للهيئة الحاصلة

والجواب والله الهادي الى الحق ان علم الوجود [illegible] حقيقي ليس كجسم ولا [illegible] ولا يصح [illegible] هو لا من ترجيح [illegible] الباري كما [illegible] العقيدة [illegible] الله تعالى وهو يعني باستحالة الرؤية عليه [illegible] ولا يخصص [illegible] البلكفة من الزام التشبيه كما قاله امام الكشاف رحمه الله تعالى وعليه شرح [illegible]

بهذه الالوان دون الحيوه والحموه وان كان لا ندفع القول بصحة رويتها من القول بسوق هيه لمحلها بها اذ ذلك من حكم كل مدرك ادرك
على حد ادراك محله انه لا يمتنع ان يسوق هيه للمحل فقياسا على الالوان والحرارة والبرودة فان الهيه ينسب لمحالها بعد ما ادركت على حدة ادراكها
والهيه التي تحصل بالحيوه لنسبت محاكمته لهيه هذه الالوان ولعله مجاز بان هذا الفرق انما يتصور لو كان ادراك اللون وغيره على صفة
المقتضاه كما يقوله وانما اذا كان على صفة الوجود كما يقولونه والوجود متماثل فلا فرق قوله والاول لا يمكنهم القول به لاتحاد الطريقة
في الجميع يعني لا يمكنهم القول بان الوجود علة في صحة الروية دون غيرها من انواع الادراكات لاتحاد طريقتهم لجعل الوجود
علة في الروية وفي سائر الادراكات فانه يقال في الادراك بالذوق مثلا ان صحة ذوق الطعوم وادراكها على هذا الحد مع كونها
حكم متماثل فلابد ان يعلل بامر يعقب فيه ويشترك انواعها فيه ولم يشترك انواعها الا في الوجود فيجب ان يكون هو العلة
في صحة ادراكها والنار يوقد ويشاركها فيه فيجب ان يدرك على حد ادراكها وكذلك الكلام في الشم والذوق واللمس قوله ويلزم
علة صحة الروية حال العدم كما سلف يعني لما تقرر من انها ثابتة حال العدم قوله حاكيا عنهم ولا تشبيهه بخلقه يعنون لان الروية
التي يقولون بها روية غير مكيفة فاما الروية المكيفة فلا كلام في انها تقتضي تشبيهه بخلقه قوله هذا شيء اخذوه من كلام سبحاني على
وذلك انه قال لا يكفر من قال بالروية التي ليست بكيفية وقال مجيبا على عدم كفره لان قوله بالروية لا يوجب حدوثه ولا حدوث شيء فيه
ولا تشبيهه بخلقه ولا تكذيبه ولا تجويره ولا قدح في ذاته فيجب الا يكفر من قال بها فجعلها الحكم شبيهه له قوله وما يكرم ان التماثيل الى اخره
يعني كما علم في المقابلة واشتراطها فان بعض مشيختهم قال ان المقابلة او ما في حكمها انما كانت شرطا في الروية بمجرى العادة وقال الرازي
ان اشتراطها في الروية من احكام الوهم والخيال **فصل** في شبههم من جهة السمع اعلم اولا انه يقال لهم اولا لا يصح لكم الاستدلال
بالسمع على هذه المسلة ولا على غيرها من المسائل لانه ذهبتم في باب القدر الى المذاهب الفاسدة المفضية الى عدم الوثوق بالسمع قوله
اقوى ما تمسكوا به سوال موسى عليه السلام يعني الذي حكاه الله عنه وهو قوله عليه السلام رب ارني انظر اليك ويقرر احتجاجهم به ان موسى عليه السلام سال
الروية لنفسه لانه اضاف السوال اليه بقوله ارني واضف اليه في الجواب فقيل له لن تراني ولم ينزل الصاعقة به ولا انه مرة بذكره ولو كانت
الروية مستحيلة لم يسالها فانه اعلم خلق الله بما يجب ويستحيل على الله وهو كليمه ونجيه من خلقه قوله يدعون يا معاشر المجبرة الى اخره
يعني فان من مذهبكم انه يرى لا في الدنيا الا في الاخرة وموسى سال الروية على زعمكم في الدنيا فكانكم عرفتم ما جهل نبي الله وكليمه وهو
ما اخر حصولها الى الاخرة قوله لانه لو كان كذلك لما كان لهم ذنب فيصعقوا بعد ان صعقهم لم يكن عند سوال موسى للروية فوحده
ما قبله ولكن صعقهم حال قولهم ارنا الله جهرة قوله ولعل ما علمناه من اضافتها اليهم لعله اراد لما اضيف اليهم من طلبها بقولهم ارنا الله
جهرة قوله واما توبته عليه السلام الى اخره هذا جواب عن سوال مقدر لهم تقريره انه اذا كان سوال موسى عن قومه فلم تاب فان الذنب ذنبهم
لا ذنبه السائلون في الحقيقة ومعلوم انه لو حكى التوبة عنه في قوله تعالى فلما افاق قال سبحانك تبت اليك وانا اول المؤمنين قوله لا يحط نقله
الا الى اخره ومن هذا القبيل ما روي عن نبينا صلعم انه كان يستغفر ربه في اليوم سبعين مرة وفي المجلس الواحد سبعين مائة مرة قوله كما روي
قد روي مثله عن محمد صلى الله عليه وآله الى اخره عن ابن عباس رضي الله عنه ان النبي صلعم قال لجبريل عليه السلام احب ان تريني صورتك التي تكون عليها في السماء فوعده
عرفات فخرج النبي صلعم فاذا جبريل صلعم قد ملا ما بين المشرق والمغرب وراسه في السماء ورجلاه في الارض فخر النبي صلعم مغشيا عليه
فتحول جبريل عليه السلام الى صورته وضمه الى صدره قال يعني لفظه قوله امتحانا لا عقوبة يعني فانه وان كان قد اذنب لكن
السوال في تلك الحال فذلك الذنب صغير في حقه صلعم ومكفر في جنب ماله من الثواب فلا يقال ان الصعقة عقوبة على ذلك ولم يكن سبب
دخول بيت المقدس الخ ذكر المفسرون ان بني اسرائيل لما افسدوا وخالفوا التوراة بكثرة المعاصي وقتلوا انبياءهم كزكريا ويحيى صلى الله عليهم
سلط الله عليهم من قتلهم وخرب ديارهم قيل قتل بيت المقدس وهو بخت نصر وحرق التوراة قيل انهم لما قتلوا يحيى صلوات الله عليه ادركه
يفور حتى قتل بخت نصر منهم سبعين الفا او سبعين الفا تسكن وقيل بل لما قتلوا يحيى صلى الله عليه اتاهم ملك الروم فقتل منهم ماية الف وسبعين
الفا وخرب بيت المقدس لم يرجع الا في خلافة عمر رضي الله عنه قال الله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض مرتين والمتقدمين قيل
قتل المهتدي اولى وقيل زكريا صلعم والثانية قتل يحيى صلعم وقيل قتل شعيا صلعم وقيل كثرة المعاصي فاذا جاء وعد اولاهما بعثنا عليكم

عبادا

عبادا لنا اولي باس شديد فجاسوا خلال الديار قيل معناه ترددوا وطافوا وقيل مشوا وقيل عاثوا وافسدوا وكان وعدا مفعولا
ثم رددنا لكم الكرة عليهم قيل الرجعة والدولة وذلك انهم لما تابوا نصرهم الله وامددناكم باموال وبنين وجعلناكم اكثر نفيرا
رجعنا الى اصل الكلام قال الامام يحيى عليه فاما صعقته يعني موسى صلعم وتوبته فما كان الا من اجل استعظام طلب الرؤية وفظاعة
شانها وللاظهار من ابانها من الامور الهائلة كدك الجبل وحصول الصعقة كان الله عز سلطانه حقق ان طلب الرؤية مع استحالته
تشبه اضافة الولد اليه في قوله تعالى تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق الارض وتخر الجبال هدا ان دعوا للرحمن ولدا قال عليه
ولو كانت للمجبرة دربة وفطانة وعلم باحوال الانبيا عليهم لعلموا ان قوله عليه رب ارني انظر اليك لما فيه من ايهام الجسمية والعوارضية
ما كان الا سؤالا عن قومه وترجمة عن مقترحهم وحكاية عن جهلهم وقولهم واما قولهم كيف طلب بالسؤال الحاجة هذا اعتراض
يرد منه على من يجوز من اصحابنا ان يكون سؤاله لربه من جهته بما فيه مقنع للقوم وقطع لطمعهم والواقف لم يسال ان يحصل
لهم العلم الضروري من جهته بما فيه لهم مقنع كما قلنا في الرؤية لولا ان الرؤية جائزة فسالها دون الاله الثاني وسؤالهم هذا نرده ايضا
على جواب لبعض اصحابنا عن هذه الشبهة وهو ان قال ان موسى عليه كان عالما باستحالة الرؤية لكن اراد ان يزداد له شفعية
من جهته تعالى تدل على استحالتها ليزداد الادلة تزايدا ويزداد هو طمانينة وزيادة الادلة من الاغراض العظيمة ولهذا تجد
العقلاء لا يكتفون في المسالة بدليل مع وجود غيره بل يستدلون بكل ما يمكن ان يكون دليلا عليها وان كان بعض تلك الادلة مغنيا
ولهذا سال ابراهيم عليه ربه ان يريه كيف يحيي الموتى وان كان عالما بقدرته تعالى على ذلك وهذا الجواب الذي يعناه ابو الهذيل على ما حكاه
ابن الخطيب والمعترضة في الاربعين مع ان الاعتراض الذي قال ان موسى عليه السلم لو كان قاطعا بامتناع الرؤية على ما ذكرتموه واما سؤاله
للوجه الذي ذكرتموه لكان الاولى ان يقول يا رب زدني دليلا على امتناع الرؤية فاما ان يسال الرؤية مع العلم بامتناعها فهذا لا
يليق بالعقلاء وقوله بتقديره ارني انظر الى عظم سلطانك لا حاجة الى هذا التكلف والظاهر ان موسى سال الرؤية ولا موجب للتاويل وقوله
فلكونه يعذر بالجواز الاخرة وقد اورد جار الله في تفسير هذه الاية ما يشفي ويكفي من ذلك قوله في هذا المعنى فان قلت كيف اتصل الاستدراك
في قوله ولكن انظر الى الجبل بما قبله قلت اتصل به على معنى ان النظر الي محال فلا تطلبه ولكن عليك بنظر اخر وهو ان تنظر الى الجبل
الذي يرجف بك وبمن طلب الرؤية لاجلهم كيف افعل به وكيف اجعله دكا بسبب طلبك الرؤية لتستعظم ما اقدمت عليه بما اريك من
عظم اثره كانه عز وعلا حقق عند طلب الرؤية ما مثله عند نسبة الولد اليه في قوله وتخر الجبال هدا ان دعوا للرحمن ولدا
فان استقر مكانه كما كان مستقرا ثابتا ذاهبا في جهاته فسوف تراني تعليق لوجود الرؤية بوجود ما لا يكون من استقرار الجبل
مكانه حين يدكه دكا ويسويه بالارض وهذا الكلام مدمج بعضه في بعض وارد على اسلوب عجيب ونمط بديع الا ترى كيف تخلص
من النظر الى النظر بكلمة الاستدراك ثم كيف بني الوعيد بالرجفة الكائنة بسبب طلب النظر على الشريطة في وجود الرؤية اعني
قوله فان استقر مكانه فسوف تراني فلما تجلى ربه للجبل فلما ظهر له اقتداره وتصدى له امره وارادته جعله دكا اي مدكوكا قوله
وليس عدم العلم بمسالة الرؤية مما يقطع بكونه كبيرا اي عدم العلم بصحتها ان كانت صحيحة او استحالتها ان كانت مستحيلة يعني فلم
يعلم هو كبيرة واذا كان كبيرة فالكبيرة مما لا يجوز على الانبيا عندكم لما ذكره من عدم القطع بكونها كبيرة لا سيما في حق الانبيا
فان ثوابهم قد يكفر كثيرا من المعاصي التي لا يكفرها ثواب غيرهم قال بعض اصحابنا المهدي ولو لزم ما قالوه من جهل موسى عليه باستحالة
الرؤية على الله ولا خلاف في ذلك لان معرفتها ليست من فروض الاعيان اذ يجوز جهلها فلا يستلزم الجسمية وكونها تعرف مما تعرف به بعض
الانبيا في موضع لا خلل فيه ايضا فمن الجائز ان تعزب عن بعض الانبيا كثير مما اطلع عليه غيرهم كدقايق مسائل اللطيف والمساحة
والهندسة وبالجملة فكل مسئلة لا يعد العلم بها من فروض الاعيان فعدم العلم بها يجوز على الانبيا كغيرهم وكغير ذلك من امور الدنيا
واحوالها فان خاتم الانبيا وافضلهم لم يعلم ما في تابير النخل من الصلاح حتى قال انا اعرف بدينكم وانتم اعرف بدنياكم او كما قال ولانه هذه
المسئلة مما يتوقف عليها العلم بالنبوة يعني فلا يقال فكيف تجوزون جهل موسى عليه باستحالة الرؤية مع انه قد علم صحة نبوته بلا كلام
والعلم بصحة نبوته وصواب ما ارسل به يتوقف على العلم بنفي الرؤية كما يتوقف على العلم بانه تعالى عدل حكيم وذلك لان الكلام في الرؤية فرع

وتفضيله موسى عليه السلام كان ... العلم
باستحالة الرؤية ... عالما باستحالتها

المكيفة وليس الجهل بما هو الحق فيها يقدح في العلم بصحة النبوة من حيث لا يتوقف عليها مسئلة العدل والحكمة واعترض الرازي
هذا الجواب بان قال ان الامة مجمعة على ان علم الانبياء والرسل بذات الله تعالى وصفاته اتم واكمل من علم كل واحد من احاد الامة واذا
ثبت هذا فنقول لما كان العلم باستحالة الرؤية حاصلا لكل واحد من احاد المعتزلة فلو لم يكن هذا العلم حاصلا لموسى عليه السلام لكان كل
واحد من احاد المعتزلة اعرف بذات الله وصفاته من موسى عليه السلام ولما كان هذا باطلا بالاجماع سقط ما ذكروه ويمكن الجواب
بان علمه عليه السلام باستحالة الرؤية بعد السؤال مسقط للتشنيع الذي اورده لان معه لا يكون كل واحد من احاد المعتزلة اعرف بذات
الله وصفاته من موسى اذ قد شاركهم فيه بعد ورود الجواب وليس حصول العلم له بعد ان لم يكن حاصلا يقتضي ما ذكره ولم يقع الاجماع
على انه يجب حصول العلم بذات الله وصفاته من اول وهلة ولو قدرنا انه عليه السلام لم يعلم استحالة الرؤية مع علم المعتزلة بها لم يقتض ان يكون
كل واحد منهم اعلم بذات الله تعالى ولا نصفه له ولو كان علما نصفه فليس العلم كل العلم بذات الله وصفاته فبين ان كلامه مبناه التشنيع
الذي لا ثبت له وقد اجاب السيد ابو الجعل وابو القسم عن اصل الشبهة بان المراد بقوله رب ارني انظر اليك ارني آية اعلمك عندها
ضرورة ولعل المصنف اراد هذا المعنى بما سبق من قوله ويعترض ما ان تكلم ان ثم مضافا محذوفا تقديره رب ارني انظر الى علم ساعة
الى اخره واعترض بان موسى قد راى من الايات العظيمة ما فيه كفاية كقلب العصا وفلق البحر وتفجر الماء من الحجر واخراج يده بيضا
فطلب آية بعد هذه الايات تعنت لا يليق بالانبياء عليهم السلام واجيب بانه وان كان كذلك الا انه لم يحصل له سكون النفس علم ضروري وهو انما
طلبه ليحصل وهو العلم الاستدلالي ولعرض لي ها انا انه عليه السلام مع معرفته بالباري تعالى في حال مناجاته لا يليق منه ذلك اذ لا يليق بعاقل
ان يقول لمن يناجيه عرفني نفسك فضلا عن الانبياء عليهم السلام اكمل الناس عقلا واشد معرفة بالله قوله قال لن تراني فان لن في اللغة لتابيد النفي يدل على
ذلك انه يصح الاستثناء من الاوقات فدل على الاستغراق او لان اثبات الرؤية في وقت ما يقتضي ذلك ويدل على استغراقها للاوقات انها
اما ان يكون نفيا للمقيد به في جميع الاوقات فهو ما نقوله او نفيا لها في بعض الاوقات فهو تخصيص لغير مخصص او التشبيه نفيا لها في اي
الاوقات فهو مخل فصريح الاية قوله اما قوله ولن يتمنوه ابدا الى اخره هذا اشارة الى سؤال يرد على قولنا ان لن لتابيد النفي وتقريره
ان يقال انه تعالى قال في اليهود ولن يتمنوه ابدا اي الموت وقد حكى عنهم طلبه بقوله تعالى وقالوا يا مالك ليقض علينا ربك فدل على انها ليست لتابيد النفي
وتقرير الجواب ان ثمه قرينة تدل على خلاف الظاهر وهي انهم انما لم يتمنوه في الدنيا هربا من العقاب وقد صاروا الى حال سؤالهم لمالك وهي حال عدم
منعهم لا يفيدهم هربا منه بل الهرب منه في حصول ما سالوه من الموت لو حصل والسلامة من العقاب قوله فاخبروا ان الموت الذي تفرون
منه هو الموت الاول يعني ومثله يكون قوله تعالى ولن يتمنوه الضمير فيه عائدا الى الموت الاول واذا كان كذلك فغايته ان التابيد خاصله
لانهم لم يسالوا الموت الاول ابدا قطعا وانما سالوه ثانيا قوله انه يجوز ذكر التابيد في نفي الاشياء الجائزة يعني قوله تعالى ولن يتمنوه
ابدا وانهم لا يتمنونه ابدا مع التابيد بلا خلاف ويشمل جميع الاوقات فاذا كان كذلك ولم يقتض لفظ التابيد ههنا شمول جميع الاوقات ودل
العدول عن ظاهر التابيد فكذلك في لن وقع ما يقتضي العدول عن ظاهرها ولا يقدح ذلك في انها تشمل الاوقات ولا اصل بعدل
عن ظاهر قوله لعل لن ساني علينا انه موجب للعدول ههنا فانه لم يخبر عن الرؤية بعد ذلك وفي بيان الاية اخبر عن طلبهم للموت بعد فالمقتضي
للعدول وقد اجيب عن اصل السؤال بانه يجوز ان يكون الذي حكى الله عنهم طلب الموت غير اليهود الذين اخبر بانهم لا يتمنونه قوله والوجه
الثاني انه علق الرؤية بشرط مستحيل الى اخره المجبرة يحترفون هذا الوجه ويجعلونه حجة لهم ويحررونه على عكس ما يحرره اصحابنا
فيقولون قد علقها بامر جائز وهو استقرار الجبل وكان جائزا لان الجبل جسم وكل جسم يجوز سكونه واستقراره واذا كان كذلك
فالمعلق على الشرط الجائز جائز لانه يجوز حصول ذلك الشرط واذا حصل لزم حصول المشروط اذ لو لم يحصل لكشف عدم كونه شرطا
وهو يكشف عن الكذب كله منه تعالى ذلك وقد رد عليهم الامام عماد الاسلام عليه السلام من وجهين احدهما انه وان كان ممكنا بالاضافة الى ذاته فهو
مستحيل بالاضافة الى امور اخر ولا فرق في استحالة حصول الشيء ووقوعه بين ان يكون مستحيلا لذاته وبين ان يكون مستحيلا لامور
اخر ولهذا لا فرق في عدم الوقوع بين استحالة حدوث ذات القديم وبين استحالة وقوع القبيح من جهته وان كانت استحالة حدوث القديم لذاته
واستحالة وقوع القبيح منه لداعيه واستحالة استقرار الجبل [illegible] لامور ثلاثة اما اولا فلانه [illegible] انه اراد في ذلك الوقت [illegible]

وما اراد

الجبل
وما ارادوا الا الفعل كان حصوله مستحيلا عندكم فاذا حصول الاستقرار في ذلك الوقت محال واما ثانيا فلانه تعالى علق الرؤية باستقرار
حال الحركة وحصول الاستقرار حال الحركة محال واما ثالثا فلان معنى قوله فان استقر مكانه فسوف تراني ان استقر حال
التجلي لا من قبلها ولا فلان احدنا لو قال للحاجب الخليفة ائذن للخليفة فقال الحاجب لن تراه ولكن انظر الى زيد فان استقر مكانه
فسوف تراه فلما تجلى الخليفة استقر زيد وقد علمنا انه اراد فان استقر قبله ماه حال التجلي واما رابعا فلان الغرض بقوله فان
استقر مكانه فسوف تراني لو لم يكن حال التجلي لكان لا معنى لقوله فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا لان ذكره ليس الا لبيان ان الاستقرار
الجبل حال التجلي محال فبان حصول الرؤية معلق على امر مستحيل فيجب ان يكون مستحيلا الوجه الثاني سلمنا ان الرؤية معلقة
على امر ممكن فلم قلتم انه لا بد ان يكون ممكنة بيانه ان المعلق على ما يوجد وهو مما يصح وجوده يفيد امرين احدهما استحالة حصول
المعلق عند عدم الشرط الثاني صحة حصوله عند عدم حصول الشرط والمطلوب المعلق بالشرط ههنا ليس الا وقوع الرؤية
وحصولها عند حصوله ولا اشكال ان موسى عليه السلام سأل الرؤية بقوله رب ارني انظر اليك واجابه الله بقوله لن تراني ولكن انظر الى
الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني فعلق الرؤية بامر غير حاصل فكان تعليقه للرؤية على ما لم يوجد لبيان نفي وجودها جوابا
مطابقا فاما ان الغرض بيان ان الرؤية ممكنة او غير ممكنة فهو امر غير مطلوب ولا مقصود فلو كان الغرض من التعليق بيان صحة
الرؤية واستحالتها لكان الجواب مطابقا فبان الغرض بيان نفي وجودها لانتفاء شرطها وهو المطلوب قوله ولهم ان يقولوا ان تعلقها
باستقرار الاستقرار تعني واذا كان كذلك فاستقرار الاستقرار جائز غير مستحيل وفيه حصول غرضهم من انه علقها بامر
جائز لا مستحيل فيكون جائزة ولا يلزم عليه حصول الرؤية كما قال اصحابنا لما كان الشرط استقراره قبل الاندكاك او بعده
لانه لم يستمر استقراره فلا يلزم حصولها قوله سيبه المشكوا القوله وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وجه احتجاجهم ان المراد
بوجوه يوم القيمة والمراد بناضرة حسنة من النضارة التي هي حسن الرونق وهي وجوه المؤمنين لان وجوه العصاة ذلك اليوم
باسرة كما حكاه تعالى وقوله الى ربها ناظرة المتبادر ناظرة ههنا راية لان النظر ههنا بمعنى الرؤية قالوا ويؤكده ان النظر اذا علق بالوجه
وعدي بالى لم يحتمل الا الرؤية قوله وتعقب النظر بالرؤية الى قوله وجعل غاية له الرؤية وجه الاحتجاج بذلك على ان النظر اذا علق بالوجه
وعدي بالى لم يحتمل الا الرؤية ان الشيء لا يعقب بنفسه ولا يجعل وصلة اليه ولا غاية له وكان النظر الموافق للوصلة ان يقع ان يقال
نظرت فوقع مني ونحوه فاما انظر لعلك ترى فهو مروي ونسلم نرجح الرؤية مع النظر امر قبل التصريح بكونه وصلة قوله فلما بحال
دليل قوله تعالى وتراهم ينظرون اليك والى اخره يعني جميع ما حكاه من الابيات وكلام العزيز واهل اللغة حصل فيه اقتران النظر بالى
ولم يفد الرؤية وقد كان على استحالة ما ادعوه لغة وقد اختلف في تفسير قوله وتراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون فقيل نظر المقابلة
وقيل بطلت الحدقة لان عبدة الاصنام كانوا يجعلون لها اعينا من الجواهر والسواد فتخيل الى من راها انها تطلب احدا فها وقيل
بل رؤية الرؤية مجازا والمعنى وتراهم كانهم يرون وهم لا يرون قوله وحكى الرازي عن الخليل يعني بالرازي ابن الخطيب الاشعري حكى
ذلك في كتابه الاربعين معترضا به على دليل اصحابه قوله في البيت نظر الظماء حيا الغمام الظماء جمع ظام كالعطاش جمع عاطش والحيا
مقصور مطر الربيع قوله والنظر مع البحر حاملا هو الانتظار وحمله المصنف على ان معنى البيت اذا انظر الى البكر والبحر يعني
ويحد والظاهر ان مراده والبحر دونك جودا في الكرم وذلك ان العرب تضرب الكرم بالبحر ويطلقون لفظة البحر على الكريم استعارة
ويشبهون كرمه بكرم البحر ولذلك قال صاحب البردة يمدح النبي صلى الله عليه وسلم * كالزهر في ترف والبدر في شرف والبحر في كرم والدهر في همم *
وقال عنترة * هو البحر من اي النواحي اتيته فلجته المعروف والبر ساحله * وهذه الجملة وهي قوله والبحر دونك جملة ارتد
بها تاكيد ما تصدى له الشاعر من بيان كرمه وكثرة احسانه عليه قوله قال حسان * وجوه يوم بدر ناظرات الى الرحمن ياتي بالفلاح *
قيل ان بعضهم رواه على وجه اخر وجعله لغير حسان * وجوه يوم بكر ناظرات الى الرحمن ينظر الخلاص * وزعم ان مراد الشاعر
بيوم بكر يوم حرب اليمامة وسماه يوم بكر لان الحرب فيه كان بين اصحاب ابي بكر رضي الله عنه وبين مسيلمة الكذاب واصحابه واراد بالرحمن
في البيت مسيلمة لانهم كانوا يسمونه رحمن اليمامة وكان اصحابه يطمعون في خلاصهم من ذلك البلاء وينظرون اليه في ذلك والشاعر

اعتراضه

من اصحابه والحجة باسمه على كلا الروايتين قوله وقال البعيث هو بالباء الموحدة المفتوحة والعين المهملة المكسورة والياء الساكنة
التحتانية والثاء المثلثة قال الجوهري وهو شاعر من بني تميم سمي بذلك لقوله تبعّث مني ما تبعّث بعد ما استمر فؤادي واستمر مريري
قوله في حكاية الشعر ويوم بذي قار قال الجوهري يوم ذي قار يوم لبني شيبان وكان ابرويز اغزاهم جيشا فظفرت بنو شيبان
وهو اول يوم انتصرت فيه العرب من العجم ووجه الاحتجاج بهذا البيت ان الموت لا يصح رؤيته فوجب حمله على الانتظار والمعنى
فيه صحيح قلت والسابق الى الفهم ان الشاعر اراد الرؤية تخييلا وتصويرا لشدة الامر وان الموت كانه بدا في ذلك الحال وصار
مشاهدا وقال الرازي بل كنى بالموت عن الشدة واستشهد بقول بعضهم فلم ار بأسا واما القدر والمنتوا عذرا نتزودكم الى الموت
قوله لان بعض المتعزز فيهم قال في الصحاح فلان يتعزز على فلان اذا كان يمايكره انتهى واظنه ههنا من هو لم يحمل فيه
يتحرز فيه اذا كان قليل المبالاة ولعمري ان مقالة هذا المتعزز الذي ذكره المصنف يحاكيها ما قاله الرازي منهم فانه احتج على ان
النظر ليس بمعنى الرؤية في كتابه الاربعين بخمس وعشرين حجة من الايات والابيات وذكر ما لم يذكره اصحابنا من ذلك وسنذكر الانصار
قوله وبعد فهذا انه صحيح اي ان نسبته الى بعض اهل اللغة صحيحة قوله لانها فعل الله تعالى وغيرها من الادراكات يعني على مذهب
الخصوم فانهم يذهبون الى ان الرؤية معنى يفعله الله تعالى ولا يكون الا من فعله وكذلك سائر الادراكات يعني على مذهب الحكماء
واما مذهبنا فهي صفة مقتضاه عن الحسة وكذلك سائر الادراكات والمعنى لا يوصف بان له فاعلا ولا يضاف الى فاعل قوله والعيناه
بذم احدنا على العشق لانه فعل الله تعالى انما كان فعله تعالى على الاطلاق لانه الشهوة التي يتعلق بالصور والالوان من بني ادم والشهوة
خلقه تعالى يفعلها على الصحيح من المذهب ولا يبعد ان يكون العشق على مذهب البغدادية من فعلنا ويكون على رأيهم قبيحا قوله التي هي بمعنى فعل
العين يعني على مذهبهم كما تقدم قوله وليس الرؤية بمعنى على العاشق بل هي مما يستلذه ذكره الرازي في الاربعين عكس هذا الذي ذكره
المصنف فقال ومعلوم ان الذي يقضي على العاشق رؤية المعشوق لا يطلب الحرقة نحوه وكل ما مه قوي ويؤكده ما سمع عن العشاق
من تغيرهم بل موت بعضهم عند رؤية المعشوق والله اعلم قوله فكيف يسميها موتا اي كيف جعلها سببا للموت لانه قال كاد يقضي عليه يعني
ليسه قوله ومنها ان ظاهرها يقتضي ان الوجوه هي الناظرة الى اخره يعني فاذا ثبت انه لا يمكن سقيه الاية على ظاهرها ... كل وجه ...
تأويلها من وجه يليق بحالتها وصح تأويلها من غير ذلك الوجه مع الموت لتأويلها قوله ودل على انه اراد ذوي الوجوه يعني مع ان ظاهرها
لا يقتضيه لكن لا خلاف فيكون حملها على ذوي الوجوه حملا على غير ظاهرها قوله حيث قال للاعرابي الى اخره قال ذلك له وقد مده وهو
رافع يده الى السماء شاخص ببصره اليها قوله وقد اسند هذه الحكاية الى ابن عباس ذكر الامام محيي في التمهيد رواية هذا الباب عن امير المؤمنين
وحكى قريبا منه عن ابن عباس وهو انه سئل عنها فقال اهل الجنة ينظرون الى رحمة الله وكرامته وتلا قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك
الابصار قوله وان المسند الى اخره حكى الامام محيي عن الحسن انه قال معناها تنظر الثواب من ربها وعن مجاهد ان معنى الاية
حسنة مستبشرة تنظر الثواب من ربها وعن ابي صالح ايضا ان معناها تنظر الثواب من ربها قال الامام علم قد ثبت ان المفسرين
الائمة بذلك ولم ينكر عليهم غيرهم فكان اجماعا منهم فوجب حملها عليه قوله ان الاول ... الظن الذي هو الخوف الى اخره يعني حيث قال تعالى
تظن ان يفعل بها فاقرة وقد ذكر الامام محيي قريبا مما ذكره المصنف فانه قال في تفسير معنى الاية ووجوه يومئذ ناضرة اي ناعمة لثواب ربها
منتظرة ووجوه يومئذ باسرة اي كالحة من عاملة ناصبة تظن ان يفعل بها فاقرة اي تخاف حصول العقاب وتوقع هجومه وهي في
مقابلة قوله منتظرة لثواب ربها لمناسبة اجزاء الكلام اوله وتنسيق نظم الاية قوله ويزدوج الكلام الازدواج والمزاوجة والتزاوج بمعنى
ذكره الجوهري قوله قالوا لو حمل على البيت الثاني الى اخره يعني مصير البيت هكذا كأني لم اركب جوادا ولم اقل لخيلي كري كرة
بعد اجفال ولم اسبأ الزق الروي للذة ولم اتبطن كاعبا ذات خلخال لمناسبة ركوب الخيل وكرها ووقوع الكر بعد الركوب ومن
الزق ومباطنة الكاعب لكون الشرب من دواعي النكاح وكونهما من الملاذ المتلازمة في الاغلب وقد يقال ان كلام امرئ القيس يناسب
فانه جمع في البيت الاول بين ركوب الخيل للذة الاصطياد ونحوه لا للحرب وبطن الكاعب مع انه نوع من الركوب وسباء الزق وكر
الخيل مع انه ربما يدعو الى التشجيع والاقدام وكثيرا ما يعتاد ذلك وقد ذكر في بعض الكتب ان رجلا يعتاد اذا كان كثير الطعن على الاقدام ما

هاذان البيتان طعن فيهما بهذا المعنى المذكور فقال اخرج خاسئا ولا كرامة لهذا الراى
والحديثى ورد على سيف الدولة فلما انشد فاتى بالجوع مع العرى وادار مع
الله اصدق منك حيث يقول ان لك الا تجوع فيها ولا تعرى وانك لا تظما فيها ولا تضحى
العلماء قال المصنف ذلك الكتاب وقول امرئ القيس اصور ومعناه اعجز واعذب اساه اراد بقوله للذة الصيد هكذا قال الحكماء
ثم حكى عن شيانه وغشيانه النسا فجمع البيت معنيين ولو نظم على ما قاله المعترض لبعض فائدة عظيمة وفضيلة شريفة ولو
نظم البيت الثاني كما ذكر لكان ذكر اللذة حشوا لا فائدة فيه لان الزق لا يشترى الا للذة واما الانة الكريمة مجازيه على ما يعتاد
من ذكر العرى مع الجوع يقال جائع عريان ولا يقال ظمآن وبين الظما والضحى مناسبة لان الضاحى من لا يستره شئ عن الشمس
ومن حقه ان يظما نعم اكثر الروايات ولما اشترى الزق الروى يقال اسبا الخمر اذا اشتراها للشرب قوله وهذا مروى عن ائمة الهدى
روى في التمهيد عنه صلى الله عليه وسلم انه قال الى ثواب ربها ناظرة وعن البحتري قال حدثنا من سمع عليا عليه السلام يقول في قوله تعالى الى ربها ناظرة
اذا جاز المومنون الصراط فتحت لهم ابواب الجنة فينظرون الى ما اعد الله لهم من الثواب والكرامة وما يعطون من النعم وروى عن
ابن عباس الى ثواب ربها ناظرة وعن مجاهد وما ذكره مثله وعن سعيد بن مسلم قال سال سعيد بن جبير عن قول الله تعالى الى ربها ناظرة
فقال ما يقول اهل العراق فقلت يزعمون انهم يرون الله تعالى قال كذبوا الناس انه تعالى يقول لا تدركه الابصار قلت فما يقول الى ربها
ناظرة قال الى ثواب ربها ناظرة قوله ويمكن ان يحمل معنيه للاول الى الاخر يعني فيحمل ناظرة على معنى الانتظار والرؤية للثواب وهو
مبني على انه يصح ان يقصد باللفظ الواحد معنييه او معانيه حتى يكون مشتركا وفيه خلاف وسيلحق تحقيق ذلك في اخر الكتاب وما ذكره
المصنف يسلم ان الرؤية من معاني النظر قوله فان قيل ان في الانتظار بعضا الى اخره هذا سوال يرد على التاويل والجواب عنه من وجهين
معارضة وتحقيق والمعارضة بالرؤية فانها عندهم لا تستمر لاهل الجنة بل لا تقع على الوطر والمبدا فيه وحوذ تكم من الحالات التي يسمى العبد
من رؤيته تعالى وهو عليها اذ ليس ذلك مثلها هو في هذه الحال ونحوها ينتظر حصول التلذذ برؤيته تعالى عندهم لان رؤيته اعظم الثواب عندهم
والمتامل يلزمهم على القول ان المشهور بتعلق بعض تعالى ان يصح يتعلق البغية به فيلزم ان يكون رؤيته عقوبة لاهل النار كما انها مثوبة لاهل الجنة
وهم لا يقولون به فما اجابوا به في ابطال الرؤية فهو جوابنا في ابطال الثواب وقد اشار المصنف الى هذه المعارضة في اخر جوابه واما التحقيق
فما اسوفاه المصنف وما اورد عليه الرازي انه وان كان لا مشقة في الانتظار اذا كان على الصفة التي ذكرتم ولا غم معه فانه مثال نحو العادة
بالتلذذ في الدنيا والمنتزه فلا يحسن البشارة بما هذه صفته وان فرضنا انه لا مشقة فيه بل لو قدرنا حصول لذة فيه لم تحسن البشارة
به لما لم يكن مما يعتاد الانتفاع به في الدنيا كما انه لا يحسن منه تعالى ان يعدنا بدخال النار وان اخبرنا انا نلتذ بدخولها لما لم يكن مما يعتاد
الانتفاع به في الدنيا واحيب بعدم التسليم فانه يحسن منه تعالى ان يعدنا بالانتظار على الصورة التي ذكرناها قوله فانه مثال نحو العادة بالتلذذ
في الدنيا والمنتزه قلنا لا نسلم بل بالانتظار على الصورة التي ذكرناها يقع المنتزه في الدنيا فانه من كان بين يديه طعام شهي لذيذ وهو
مع ذلك منتظر لقدوم انواع الطعام اللذيذة قاطع بحصولها فانه يستريد لذة ونورا عظيما فكذلك في الاخرة قوله كما لا يحسن منه ان يعدنا
بدخول النار الى اخره قلنا لا نسلم بل اذا وصف كالطبيع بلذة فيها الكون فيها وحصول السرور ونديكر حتى يعقله ويستعمله حسن منه تعالى ان
يعده به لكن مع ان هذا النسور فيما المستلتنا لان دخول النار مما يقع به الالم في الدنيا والنفرة بخلاف الانتظار على الصورة التي ذكرناها فانه
يقع معه السرور لاهلها دنيا واخرة قوله مما الكرم ان الالى واحده الالاء انما عرف الى للعهد والمراد الالى المذكور في الاية وما اورد
على الفاضل الزمخشري وهو له البحاة الناعين للرؤية ذكره مفصلة عند ذكر الحروف الجارة ان الى لا يكون الا حرفا فكيف يجعلونها
اسما ويحكون بانها واحدة الالاء والجواب قال الامام يحيى عليه السلام ما ذكره الزمخشري خطا وجهل بمقاصد النحاة والحق في التمهيد لتحكم كونها
اسما صحيح وصحة واضافة القول بان الى واحد الالاء الى الازهرى قال ذكره في تهذيبه والمبرد وابن الاعرابي وذكره ابن دريد في الجمهرة
وابن السكيت في المقصور والممدود قال واسد والاعشى املح لا يشهد الهزال الى اخره ومر هل ان الذي حكى عن الازهرى تركوها اسما
اذا ارادوه مع تنوينها وهي الان غير منونة واجيب بانها في الاية مضافة فلهذا لم يرد تنوينه لان الاضافة تمنع التنوين وان وردان البيت
مسوق الحال عشي وهو ركيك لا يقع في شعر مثله ثم انه قال فيه ولا يخون الى وانا بالحمايه ههنا جحود النعمة وانكارها والمشتغل في

السنة اهل اللغة كفران النعمة لاخباثتها والجواب لعله ابدل الكفران بالحبائه لاستقباحه الوزن بها وعدم استقامته بغيرها جوابا وهم يا ولكن
هذه الا ما ذكره الامام محيى السنة وهو ان الى قد يجى بمعنى عند ذكره الازهرى فى التهذيب وذكر ابن السكيت ان الى بمعنى عند وقد جاء
واسد عون الوسطى فهل لكما فيما الى فانى بعض بها عيى النطاسى حذيما اى فهل لكما فيما عندى فعلى هذا يكون معنى الاية وجوه
يومئذ ناضرة عند ربها ناظرة قوله لقوله يا ايها الانسان انك كادح يعنى واسم الجنس المعرف بالالف واللام من الفاظ العموم
ولهذا استثنى بعد ذلك وقد دل على الاستغراق قوله لكان كانه قال واعلموا انكم من اهل الثواب يعنى لانهم جعلوا الملاقاة الرؤية والرؤية
لا تكون الا للمؤمنين لانها من اعظم الثواب كما هو مذهب اهل الحشو واخباره ثوابا بهم ملاقوه اخبارا بانهم يرونه واخباره بانهم يرونه كاخباره بانهم
ما يؤتون قوله ومراده عدم ثواب او عقاب يعنى فقوله تحيتهم يوم يلقونه اى يلقون ثوابه وقوله فاعقبهم نفاقا فى قلوبهم الى يوم
يلقونه اى يلقون عقابه وقوله واعلموا انكم ملاقوه وقوله يا ايها الانسان انك كادح الى ربك كدحا فملاقيه فيهما الملاقاة الثواب فى حق المخلص
وملاقاة العقاب فى حق العاصى قوله فان ذلك هو الذى صح فيه معنى الملاقاة بعد التسمح كذا ان معنى الملاقاة مقابلة الشىء ومقاربتها
بعد ما غيره وذلك لا يكاد يتصور فى الثواب والعقاب والجواب ان هذا المعنى الى الحقيقة اقرب من رؤية الله فيكون من قبيل المجاز الاقرب ووجب
حمل الكلام عليه وقد قيل المراد فى قوله تحيتهم يوم يلقونه سلام اى يوم يلقون ملائكته قوله تمسكوا بقوله كلا انهم عن ربهم يومئذ
لمحجوبون وجه احتجاجهم بها انها وردت فى المعذبين والمراد انهم محجوبون عن رؤية ربهم وفى ذكره دليل على ان المؤمنين لا يحجبون عن رؤيته
وانهم يرونه قوله وبعده عن رحمته يعنى عن ثوابه وعطائه لانه الذى يتصور فيه معنى الحجاب قوله فان هذا من الخطابات
التى لا مفهوم لها اتفاقا من المحققين وذلك لانه من قبيل مفهوم اللقب كما نصوا عليه فى مثل قولك زيد موجود انه لا يدل على عدم غيره ولا خلاف
فى ذلك الا قليل شذوا عن منهاج المحققين واما غير هذا المفهوم كمفهوم الصفة نحو فى الغنم السائمة زكاة فهم مختلفون فيه فذهب مالك
وابن سريج واكثر الحنفية الى انه لا مفهوم للصفة يجب العمل به وذهب الشافعى وابن حنبل والاشعرى والجوينى الى انه يعمل بمفهوم الصفة وهذا
الخلاف انما هو فى باب العمل واما العلم فلا كلام فى ان المفاهيم لا توصل اليه وعلى هذا فتمسكهم به ساقط لانه تمسك فارغ قوله واما ان يروى
فى تفسيرها خبرا عن ابى بكر روى عنه انه قال الزيادة النظر الى وجه الله واما الرازى فروى فى تفسيرها خبرا عن النبى صلعم قال [illegible]
ان الزيادة النظر الى وجه الله قوله غرفة فى الجنة الغرفة العلية والجمع غرفات وغرفات وغرفات قوله استار [illegible]
الله من فضله هذا التفسير يصلح ان يكون تأويلا للخبر الذى ذكره الرازى وهو ان الزيادة النظر الى الله فيكون بمعنى الانتظار [illegible]
ربكم يوم القيمة كما يرون القمر ليلة البدر تمام هذا الحديث المروى عن النبى صلعم لا تضامون فى رؤيته ويروى بتشديد الميم بمعنى لا تزدحمون
كما ان القمر لا يزدحم عند رؤيته فالنفى الا هو وصور على هذا ضم التاء وفتحها على تفاعلون وتتفاعلون وبالتخفيف بمعنى لا ينالكم
ضيم فى رؤيته فيراه بعضكم دون بعض والضيم الظلم هكذا ذكره فى النهاية قوله وهو مطعون فى سنده الى آخره قال اكثر ما يعضده ذلك الطعن
ان راويه كان فاسقا وقيل فى روايته فاسق التاويل بل كافره مقبولة على الصحيح والجواب ان كلامه مبنى على ان رواية فاسق التاويل وكافره
ويشهد [illegible] غير مقبولة وهو مذهب الجمهور من المتكلمين والمروى عن القاسم والهادى والناصر والمنصور عليهم السلام وان كان من العلماء من ذهب
الى قبولها وهو المروى عن السيد المؤيد بالله وفى رواية ايضا عن القاسم والهادى وبه قال ابو حنيفة واصحابه والشافعى [illegible]
ادلة ذلك فى موضع ذكرها اصول الفقه قوله كان من اصحاب [illegible] به من بعد روى انه لما الحق [illegible] هدم امير المؤمنين علي عليه السلام داره [illegible]
يروى عنه انه كان يقول ان علما للنبى [illegible] ولى الله ورسوله [illegible] قوله ويعد فظاهر الخبر يقتضى التشبيه
الى [illegible] الخبر الا تشبيه الرؤية بالقمر فى تجلى الرؤية وحصولها بسهولة لا فى شكله وصورته واحتمال التشبيه فى الرؤية يشبه
فى المرئى وان كنا نسلم انه ليس فى الخبر ما يدل على ذلك قوله ونحوها ما لا يجوز على الله تعالى من كونه على شكل الاجسام [illegible] الاضافة
والاشارة قوله ومنه قوله صلعم ليس لعبد يرى الله يغض بامه فتطلع حتى تعبرا [illegible] فى عد الرؤية هنا بما ورد بمعنى العلم نظر والاشارة
انها الرؤية الحقيقية ولو كانت بمعنى العلم لم يكن لنسبتها الى الغير وجه والذى ذكره لا يعنى بعض فيها عن ذلك فان وجود الانكار على من
علم يوجد من غير هذا الخبر قوله لصوق الارض تمام الخبر ومال [illegible] احد ولا يسعه لا [illegible] قوله ما حكيناه عن عائشة [illegible] ثم قالت

فقد اعظم الفرية على الله هو الخبر بما هو من عم ان محمدا راى ربه مع قوله تعالى لا تدركه الابصار ومن عم ان محمدا اخفى شيئا من الوحي
مع قوله يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك وان لم تفعل فما بلغت رسالاته ومن عم ان محمدا يعلم الغيب مع قوله ولو كنت اعلم
الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني السوء **تنبيه** قال اصحابنا يلزم المكلف في هذه المسالة ان يعلم انه تعالى لا يرى بعينه ولا
يراه غيره بل لا يدرك بحاسة من الحواس في الدنيا ولا في الاخرة وانه لا يجوز ذلك عليه فيما لم يزل وفيما لا يزال ولا يجوز رؤيته وادراكه
قوله لا تقتضيه التناهي والتحديد بحال من الاحوال

القول في ان الله واحد لا ثاني له

ان قيل فما قولكم في قوله تعالى ما يكون من نجوى ثلثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم قلنا المراد بذكر رابعهم وسادسهم
في العلم بما يتناجون به لا رابعهم وسادسهم في العدد كالمعنى انه كاحدهم وصفتهم فهو تعالى منزه عن ذلك ومما يدل على امتناع الواحد في
حقه تعالى بهذا المعنى قول امير المومنين علي واصفا له هو واحد لا بعدد ودائم لا بامد وقائم لا بعمد وقوله حلا عالهاد الطاهر من
كلام غير المصنف وموضع الاتفاق على انه اذا اضيف الى ذلك قولنا حي فانه مدح كما اذا قيل الحي الذي لا يتجزا وانما الخلاف في
انه هل يجري عليه تعالى واحد بمعنى انه لا يتجزا مع عدم اقتران كونه حيا فذهب الجمهور الى جواز ذلك وذهب عباد الى انه لا يصح وصفه بذلك لانه
يوهم كونه تعالى جوهرا او اجزاء او ذاتا واحدة من الاعراض قوله واما من بعض الوجوه اي واما ان يكون عدم قبوله للتجزي من بعض الوجوه
وهو الوجه الذي حصل واحدا من جهته فان الانسان لا يكون انسانين ولا الدار دارين قوله وهذا المعنى مستحيل في حقه تعالى يعني
لاقتضائه انه واحد له ابعاض والله تعالى منزه عن ذلك واعلم ان هذه المعاني التي تقدم ذكرها هي معاني الواحد لغة فاما معنى الواحد عرفا
فهو ما ذكره بقوله وقد يراد به المختص بصفات الكمال او بعضها على حد يقبل المشاركة فيها وهذا المعنى ايضا مستحيل في حقه تعالى لانه
معنى يصحح مشاركة الغير له فيها قوله وقد يراد به واحد القدم الى اخره هذا حده في اصطلاح المتكلمين قوله وهو المنفرد بصفات
الكمال يعني من الوجود والقادرية والعالمية والحيية ونحو ذلك فانه لا يشاركه فيها مشارك على الحد الذي يستحقها وهو الوجوب
والثبوت في الازل وهذا معنى تعريفه ابو ها

فصل ذهب المسلمون الى ان الله تعالى واحد لا ثاني له في القدم والالهية قوله
وخالف الثنوية الى اخره فقيل اما اثبات ثان يشارك القديم في جميع ما يجب له من الصفات ويستحيل عليه فلا قائل به ولا يخالف فيه ثلثه
والماحال فهو قول المخالفين اثبات ثان يشاركه في بعض الصفات وانما سميت الثنوية ثنوية لقولهم بان الاله اثنين قوله حاكيا عنهم
ان كل خير فهو من النور بطبعه وان كل شر فهو من الظلمة الخبيثة عندهم ما يميل النفوس اليه وتلتذ به والشر ما تنفر عنه وتستقبح
سواء كان ما يميل اليه النفوس او تنفر عنه حسنا او قبيحا واتفقوا ايضا على ان النور والظلمة قديمان قوله فان العالم ممتزج منهما
اعلم ان الذين ذهبوا الى القول بان العالم ممتزج من النور والظلمة انما قالوا انا وجدنا اجسام العالم على ضربين احدهما ماله ظل يستر
غيره من ان يقع عليه النور ويسمى هذا النوع المشرق والثاني لا ظل له كالاجسام المشرقة كالشمس وسائر الانوار فعلمنا ان العالم
نور وظلمة وانهما ممتزجان ومتضادان متنافيان فينفي احدهما الاخر فما كان له ظل فهو من جنس الظلام وما لم يكن ذا ظل فهو من جنس
النور فلهذا حكموا بان العالم ممتزج منهما واختلفوا في كيفية الامتزاج فمنهم من قال ان قطعة من النور خرجت غازية للظلمة وقطعة من
الظلمة خرجت غازية للنور فاحاطت الظلمة بالقطعة التي خرجت من النور فامتزجا واحاط النور بالقطعة التي غزته من الظلمة وقال
بعضهم ان النور لما كانت جهته العلو وجهة الظلمة السفل وجد النور لا غيما بعد عليها فاندفع فيها بشدة انعكاسه في الظلمة
وقال بعضهم لما كانت الظلمة ذات خشونة وغلظة غالت النور واراد ان يلينها بالدخول فيها فلما دخل فيها غلبت عليه فامتزجا وقال بعضهم
بل اتفقا بجهة الاتصال بينهما فامتزجا من غير قصد ولا عمد وروي عن ابي الهذيل انه قال لرجل من المجوس حدثني عن الاشياء ما هو قال
من اصلين قديمين امتزجا وهما نور وظلمة فقلت له اخبرني عن هذا النور ما حاجته الى الظلام حتى مازجه احاجة الى انسه والفه حله
ام حاجة الى ضده وعدوه فقال بل انه يتاذى به فقلت فهل عنده ان الظلام يفعل الاذى فسقطت طبعته فقال لا قلت فهو كما قال للنار كوني
بردا وسلاما فلم يستطع قومه هذا الجواب ابكم وقالوا الثنوية هذا جواب سائل الجواب ان الظلام وثب على النور فاسره قلت فهل يكون
الاسر الا عن فضل قوة فاسر النور لا يكون الا عن ضعفه وقوة الظلام وذلك خير في الظلام وشر في النور فانقطعوا وقال اهل

دسكم اهل اصحاب ابن غلاظ الطباع جفاة فمن ابن حاكم هذا البد فتق قوله فانهما غير متناهيين الا من جهة التلاقي اعلم انهم ذهبوا الى ان جهة
النور العلو وجهة الظلمة السفل ولكل واحد منهما ست جهات خمس لا يتناهى منها ويتناهى من المتلاقية فالنور لا يتناهى الا من جهة السفل
لان الظلمة تلاقيه منها والظلمة لا يتناهى الا من جهة العلو لان النور يلاقيها منها واحتج المذكور بان الحس يشهد بان الاجسام
النورانية صاعدة ابدا والاجسام المظلمة هابطة ابدا فلو كان النور متناهيا من جهة الفوق لكان حيث تصاعد اكثر مما
تصاعد لان صعوده بطبعه فلو كان يمكن صعوده لوجب وكذلك قالوا في الظلمة قوله فقالت المانوية هم منسوبون الى رجل يقال
له ماني بن فاتك وقيل سابيا وهو من دعاتهم واخذ مذهبه او اكثره عن قوم كانوا يقولون بذلك وقيل انه ادعى النبوة وحكى ان له كتابين
سمي احدهما الانجيل والاخر الشابرقان وله شريعة وكان ينهى قومه عن ادخار قوت فوق قوت يوم وكسوة سنة وينهى عن الشرب
والزنا ودخول بيت الاوثان وروي ان ماني بن فاتك ظهر في ايام سابور بن اردشير وهو تلميذ لفاذرون فقال سابور بمقالته
من الهية النور والظلمة ثم عاد بعد ذلك الى دين المجوسية ولما تملك ولد ولده بهرام بن هرمز بن سابور اتاه ماني فعرض عليه مذاهب
الثنوية فاجابه احتيالا عليه الى ان احضر له دعاته المتفرقين في البلاد الذين يدعون الناس الى مذاهب الثنوية فقتلهم وقتل المانوية
كما ذكر وهم يقولون بالهين النور والظلمة الا ان النور يستعمل حياته وسمعه وبصره في الخير والظلمة عكسه قوله والديصانية قد يقال
فيهم الديصانية قوله والمزدكية اسمهم في كتبهم حملها المهدي مثبتة بالفاء وبدلا عن الكاف منسوبون الى رجل يقال له مزدك
كان ادعى النبوة بعد الى الله عما يقول الجاهلون وقتله على ما روي كسرى انوشروان قوله والمرقيونية هم منسوبون الى رجل يقال
له مرقيون قوله وتسمى المجوس النور يزدان والظلمة اهرمن ثم مع ذلك يقولون كل خير من يزدان بطبعه وكل شر من اهرمن بطبعه
ومما روي عنهم ان الارواح من يزدان والاجساد من اهرمن والذي ذكره اكثر المتكلمين عنهم ان مرادهم بيزدان الباري تعالى وباهرمن
الشيطان وان الباري تعالى ليس هو النور والشيطان ليس هو الظلمة بل الله تعالى على صفاته التي نعتقدها والشيطان فاعل قادر فمنهم
من قال هما جسمان ومنهم من قال ليسا جسمين ومنهم من قال ان اهرمن جسم ويزدان ليس بجسم ومنهم من عكس والذي يلوح من كلام السيد
الامام والمصنف انهم يريدون بيزدان النور وباهرمن الظلمة فانهم لا يخالفون الثنوية الا في العبارة قوله من عفونة كانت [illegible]
المزبلة قوله من فكرة يزدان الردية جعلوها ردية لتولد اهرمن منها انه رأس كل شر منها وقالوا تلك الفكرة ان يزدان لما استشعر
الوحدة فكر في شأنه فقال كيف يكون حاله لو كان معه منازع فحدث اهرمن من هذه الفكرة وقال هانا منازع عدو ومخاصم
وزعموا ان حدوث هذا الثالث كان صوابه الثاني الا ان يريد بالثاني يزدان والعفونة او بالثالث يزدان والفكرة وفيه بعد فليتأمل قوله
ولم يحصل بينهما حرب الذي يحكى عنهم فيتصل بذلك انه الدنيا كانت دار بهجة سليمة من الآفات وكان ابليس معتزلا عن النور وكان
في الظلمة فاحتال بشياطينه في الوصول الى الدنيا وزام دخولها فخرق فادخلها شياطينه وجنوده وهزم يزدان وملائكته
وجنوده وبقيه حتى ادخله الجنة وحصره فيها وحاربه ثلاث الاف سنة فصالح بينهما مهزوش وسهل وزاد اشام الملائكة
على ان يكون ابليس وجنوده في العالم وقرار الصومعة الاف سنة تسعة الاف فالتي حارب فيها يزدان وان يزدان اراد
الصلح واحتماله للمكروه هو وملائكته وجنوده الى انقضاء الاجل اصلح قالوا واشترط ابليس لنفسه وجنوده بانه عشر ما
حملتنا يعود الى ان يصير له حظ في خلقه الرياح والماء والنار والمودة وتسليط خلقه على الله خلق قالوا ولما استقاما على شرط جعلا
اسهلا على انفسهما عدلين ودفعا سيفيهما الى المصالح بينهما فمن رجع عن شرطه ونكث عهده قتل بسيفه ولهم من هذه الاباطيل
الهوسية ما يطول ذكره وتستهجن روايته ولولا استدعاء كلام المصنف لايراده لما حسن ان يودع الاوراق وسترها لان فاق فلعن
الله الشيئة واعمى ابصارهم كما اعمت بصائرهم واكثر المحكي من مذاهبهم مستند الى معمر الشيخ ابن الملاحمي قوله يعبدة الافلاك
السبعة هي زحل والمشتري والمريخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر قوله ومنهم قائلون بالتناسخ يعني تناسخ الارواح على ما يأتي
ذكره في باب الامام قوله فانهم اتفقوا على انه تعالى جوهر واحد بثلثة اقانيم الذي قاد لهم الى ذلك انهم قالوا ان صانع العالم اما جوهر او عرض ولا يصح
كونه عرضا لان العرض لا يقوم بنفسه ولا يصح ان يفعل فبقي ان يكون جوهرا قائما بنفسه ولا يكون متحيزا لان ذلك لا يكون الا مع

حدوثه

حدوثه فبقي انه جوهر قائم بنفسه غير متحيز وهو متكلم حي والاقنوم عندهم الشيء المفرد قوله واقنوم الابن وهو الكلمه
المحكي عنهم ان اقنوم الابن هو الكلام والمعنى سيان وقد اختلفوا في تفسير الاقانيم فمنهم من جعلها ذوات فاقنوم الابن الكلام
او العلم واقنوم روح القدس الحيوة وقال بعضهم بل هي اشخاص وقال بعضهم بل هي صفات قوله وروح القدس فانضه بينهما
زعموا ان الابن لم يزل يتولد عن الاب كتولد الضيا عن الشمس قالوا ولم يزل اقنوم روح القدس الذي هو الحيوة فائضا بينهما
بمعنى انه جامع بين الاب والابن وقد فسر بعض اصحابنا قولهم بالاب والابن وروح القدس بما تقوله الفلاسفة من انه عقل
وعاقل ومعقول فهو من حيث انه عقل اقنوم الاب ومن حيث انه عاقل لذاته اقنوم الابن ومن حيث انه معقول لذاته اقنوم روح
القدس قوله فقالوا هي الجوهر وهو هي هذا قول اليعقوبية والنسطورية منهم وان كان قد روي عن بعض النسطورية ان كل
اقنوم اله ناطق وقالت الملكانية منهم بل الجوهر غير الاقانيم قوله واتفقوا على اتحاد الكلمة الى اخره يريدون بالكلمة اقنوم الابن
لانه عندهم المتحد بعيسى دون اقنوم الاب قوله بما زجة الذهب للشمعة السمسم حلت الجلجلان قوله فصار المسيح جوهرا من جوهرين
قد سلوا ذلك بالفحمة اذا القيت في النار فصارت جمرة فانها ليست خالصة والفحمة خالصة قوله وقالت النسطورية اذ رعته اي
اذ رعت الكلمة التي هي اقنوم الابن عيسى قوله فالمسيح عندهم جوهران على الحقيقة يلخصه انهم ذهبوا الى ان جوهر الابن الحق جوهر
المسيح فصارا من اثنين فالمسيح عندهم جوهران جوهر قديم هو الكلمة وجوهر محدث هو شخص المسيح فالمسيح اله تام وانسان تام
قالوا وكان حصول الكلمة مع عيسى على جهة المجاورة فاذراعها له كاذراع الشمس للجدار وروي ايضا عنهم القول بان اقنوم الابن
اتخذ عيسى هيكلا ومحلا قوله بمعنى الانسانية المتصورة في الذهن اي ارادوا ان اذراع الكلمة هو لمعنى الانسانية الحاصلة في عيسى
لا لشخصه وهو قول الملكانية فان الامام يحيى حكى عنهم ان الاتحاد كان بالانسان الكلي وحقيقة الكلي هو الذي لا يمنع تصوره من وقوع
الشركة فيه فان الانسان من حيث انه انسان حقيقة واحدة يشترك فيها الاشخاص المفردة مثل زيد وعمرو قال عليلم والباقون اثبتوا
الاتحاد بالانسان الجزئي ومعناه هو الذي يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه فان زيدا المكان حقيقته المعينة يمنع وقوع الشركة
فيه وقد قال بعضهم معنى اتحاد الكلمة بعيسى تدبيرها الامور على يديه قال الامام يحيى للنصارى شبه كثيرة وفيه تبع عن الترجمة (?)
نقل عنهم وهي قولهم نؤمن بالله الواحد الاب مالك كل صانع ما يرى وما لا يرى وبالرب الواحد ايشوع المسيح ابن الله بكر الخلائق
كلها الذي ولد من الله قبل العوالم كلها وليس بمصنوع اله من اله حق من جوهر الله الذي اتقن العوالم كلها وخلق كل شيء من اجلنا
معاشر الناس ومن اجل خلاصنا نزل من السماء وتجسد بروح القدس وصار انسانا وحبل به وولد وقتل وصلب ودفن وقام بعد ثلاثة ايام وصعد
الى السماء وجلس عن يمين الله وهو مستعد للمجيء تارة اخرى للقضاء بين الاحياء والاموات ونؤمن بروح القدس الذي خرج من الله
وبمعمودية واحدة لغفران الخطايا وبجماعة واحدة وبقيامة ابداننا وبالحيوة الدائمة الى ابد الابدين قال عليلم ولهم اقاويل مختلفة وهي
مضطربة ومن احاط علما بما ذكرناه عنهم عرف ما عليه من تناقضها واختلافها قال عليلم واعلم ان اقرب النصارى الى الحق واكثرهم انصافا
فرقتان احدهما البولية اصحاب بولس فانهم قالوا الله واحد والمسيح اشرف ومن يري (?) لو انه صالح عبد مخلوق الا ان الله شرفه
وكرمه وسماه ابنا على طريق التبني لا من طريق الولادة ولعل التبني لغتهم موضوع للاكرام والتعظيم من غير ان تعتبر فيه المجانسة ولذلك
قالوا ابناء الله الفريق الثاني الارمنوسية منهم فانهم زعموا ان عيسى كان عبد الله ولكنه اتخذه ابنا على سبيل التشريف وعرضهم
بالتبني الاكرام والاعظام لا حقيقة البنوة كما حكيناه عن الفريق الاول قوله فانهم ذا مذهب جمهور النصارى فيه نظر وانما هو مذهب
فرقة منهم من ثلث فرق وله فرقة اخرى قالت ذوات وفرقة اخرى قالت اشخاص الا ان يكون المصنف فهم ان تكون تلك الفرقة اكثرهم
قوله وذلك هو مذهب النصارى في الاقانيم فيه نظر لانه ليس مذهب جميعهم بل مذهب بعضهم لكنهم الاكثر قوله فان عندهم انها لا
تستقل بنفسها يقال اما الذين قالوا ان الاقانيم ذوات فجعلوها مستقلة وقد طرح ذلك بعض اصحابنا وجعله وجه الفرق بين كلامهم
وكلام المجبرة **فصل** ودليل اهل الحق انه لو كان معه قديم ثان لصح بينهما التمانع وصحة التمانع محال قوله فهذان اصلان
الاول انه لو كان معه قديم ثان لصح بينهما التمانع والثاني ان صحة التمانع محال قوله لتقضي اشتراكهما في القادرية وسائر الصفات

الذات فلا يتقدم تقرير هذه القاعدة في فصل الكيفية فلا وجه لاعادته قوله ومن حق كل قادرين صحة التمانع بينهما الذي
يدل على ذلك وتوضيحه مع ما ذكره ان القادرين ان كانا قادرين للذات كان كل واحد منهما قادرا على جميع اجناس المقدورات وان
كانا قادرين بقدرة كان كل واحد منهما قادرا على جميع الاجناس العشرة ومن حق كل قادرين صحة اختلافهما في اعيان المقدورات لما
تقدم من استحالة مقدور بين قادرين ومن حقهما صحة اختلافهما في الدواعي قوله والتمانع الى اخره ينبغي هاهنا ذكر حقيقة التمانع
والمانع والممنوع منه فالتمانع حقيقته ما ذكره المصنف والمانع هو ما لاجله يتعذر على القادر ايجاد مقدوره مع بقائه على كونه
قادرا هذا اذا استعمل في الفعل واما اذا استعمل في الفاعل فهو من يتعذر لاجل ما اوجده على غيره ايجاد مقدوره والممنوع من يتعذر
عليه ايجاد مقدوره لاجل ما فعله الغير والممنوع منه ما يتعذر ايجاده لاجل ما فعله الغير واعلم ان الذي يقع به التمانع بين القادرين
جنس الاعتماد وشرطه اختلاف الاعتمادات الحاصلة من كل واحد منهما كمتجاذبي الحبل فان احدهما يجذبه الى جهة غير الجهة التي
يجذبه اليها الاخر فيقف الحبل بينهما ولا يختص الكل احدهما دون الاخرى فالتمانع يقع بامرين مختلفين موجودين وهما الاعتمادات

ط جهة

فانهما موجودان ومختلفان لتغاير الجهتين بواسطة ضدين معدومين في حكم الموجودين وهما الكونان اللذان تولدهما الاعتمادات
لو لم يقع التمانع وهما في حكم الموجودين لوجود اسبابهما هكذا قيل وهو حاصل ما ذكره الفقيه حميد من ان التمانع يقع بامرين معدومين بواسطة
معلومين موجودين وهو الذي يقضي به كلام ابن متويه فاذا تأملته فهو حاصل وفي عبارته مع انه لا خلاف في ان التمانع لا يقع الا مع الاعتمادات
على الصفة المتقدمة وانما الخلاف في انه بم يقع التمانع فقال اكثر المتكلمين يقع بالاعتمادات بواسطة الاكوان المتولدة عنها وقال الفقيه حميد
بل يقع بالاكوان المعدومة بواسطة الاعتمادات الموجودة ولا كلام في ان التمانع لا يقع بمعدوم من غير واسطة لان المعدوم لا حكم
له ولا تأثير ولا بموجود صرف لان مع الوجود لا تمانع ولا بموجود ومعدوم لان الموجود غير ممنوع عنه والمعدوم لا تأثير له واذا قلنا
ان التمانع قد يقع بغير الفعل فحقيقته ان يحاول كل واحد من القادرين ضد ما يحاوله الاخر على وجه يتعذر من كل واحد منهما ايجاد ما يحاوله
قوله فلانا اذا قدرنا ان احد القادرين اراد تحريك الجسم يمنة واراد الاخر تحريكه يسرة يعني بان يوجد فيه احدهما اعتمادا الى احدى الجهتين والاخر
اعتمادا الى الجهة الاخرى فاما ان التمانع يقع بين المراد والمكروه بواسطة الارادة والكراهة فلا وذلك لان الارادة كل واحد منهما
الارادة للاخر وكذلك الكراهة لاختصاصهما بهما على سواء فاذا كان كذلك واراد احدهما ايجاد السواد وكره الاخر ايجاده لم يكن بان
توجد ارادة من اراد السواد اولى من كراهة من كرهه لان ارادة كل واحد منهما وكراهته هي ارادة الاخر وكراهته فالتمانع يعود
الى الارادة والكراهة لا انه يكون بين المراد والمكروه واما الاعتمادات فيقع التمانع بين موجبيهما بواسطتهما ولهذا ضعف الجمهور ما قاله
الشيخ ابو علي بن خلاد وما ذكره الشيخ يحتمل الحسن في الواسطة والخلاصة من ان التمانع بين المراد والمكروه وهو الذي يقضي به عبارة
المصنف قوله ومنه خروجهما عن كونهما قادرين يعني لان من حق القادر وقوع فعله عند ارادته له او حصول داعيه وكان الاولى
ان يقول وفي ذلك خروجهما عن كونهما قادرين للذات لان القادر بقدرة قد لا يقع مراده بان يمنع منه ولا يخرجه ذلك عن كونه قادرا قوله
ومنه خروج من لم يوجد مراده عن كونه قادرا للذات ودليله ما ذكره من انه انما وجد مراد الاخر ولم يوجد مراده لان الاخر اوجد
اكثر مما اوجد ولو كان قادرا للذات لصح من صاحبه ايجاد اكثر مما يصح ايجاده منه لان من حقه لو كان قادرا للذات ان يقدر على ما لا يتناهى
ولا سبيل الى ما لا يتناهى فلما تناهى مقدوره بين انه ليس قادرا للذات وانه قادر بقدرة وقد اشار الى هذا المصنف اخرا بقوله وبعد الجواز
المنع على احدهما يدل على انه متناهي المقدور قوله فان قيل انهما حكيمان فلا يختلفان في الارادة والداعي يعني لانهما اذا كانا حكيمين
فالذي يدعو احدهما الى الفعل من العلم بحصول منفعة للغير فيه يدعو الاخر اليه والذي يدعو احدهما الى فعل الارادة يدعو الاخر
ايضا اذ ليس دواعيهما دواعي حاجة فيختلف دواعيهما لاختلاف منافعهما واذا كانا لا يختلفان في الداعي والارادة لم يصح التمانع
فرع على اختلاف الدواعي قوله فيكون ارادة كل واحد منهما اي من الصدرين حكمة وكذلك يكون الداعي الى فعل كل واحد منهما داعي
حكمة قوله فان قيل ان ارادتهما معنى واحد الى اخره هذا سؤال يرد على قوله في جواب السؤال الاول ومعلوم ان كل حكيمين يصح
اختلافهما في الارادة وتقريره ان يقال ليس ما ذكرتم في حق كل حكيمين الا في الشاهد لان الواحد منا يوجد ارادة حالة في قلبه فيختص به

[illegible]

لان ارادته تعالى لا في محل بخلاف العدم الثاني لو ثبت تعالى الله عن ذلك فانه لم يختص به فتعلقات في الارادة
ولا يختص بالموجد الاخر فلا يوجب له احكاما فيها في الارادة اذ لا يصح ولا يصح احكاما فيها في الارادة اذ لا يصح
فهي كالمختص به على انه ما يمكن من الاختصاص يختص بها القديم المقدر فيوجب له ايضا ولا يصح احكاما
اختصاصها باحدهما دون الاخر لسويتها في حقهما على سواء والجواب عن هذا السؤال يمنع الحادث ارادتهما لما ذكره المصنف وحاله
كان يلزم منه ايجابها الصفتي ولو تعذرت في ايجابها عن صفة الى ما زاد عليها لتعذرت ولا خاص واعترضت ههنا خاصل
معقول الاتها قد اختصت بالقديم بوالقديم المقدر لوجودها على حد وجودهما فيوجب لهما دون غيرهما اذ لم يختص به فيقال بانها
يوجب له فان الاختصاص بالاجسام لا يكون الا بالحلول في القلب واجيب بانه اذا صح تعديها الى الحيات صح ان
تعدى لا على ذلك الوجه وهو الايجاب لسائر الاحكام بل بان تعدى في الايجاب في حق العدم الى الايجاد صفة فاذا تعذرت الى ذلك
تعدت ولا حاصل في حقه وحق من اختصت به قوله ومن هنا قال اصحابنا ان الارادة لو حلقت فينا لما اثرت في كون كلامنا امرا وخبرا
يعني لو حلقت فينا ارادة كون كلامنا خبرا عن شخص معين لما اثرت في كونه خبرا عنه الا انه يكون المايز له نحو ومن حق الموثر في حكم الفعل
او صفة له ان يكون من الفاعل له على ما تقدم وقد مضى بيان الوجوه التي تمنع من تاثير الارادة المخلوقة فينا في وجوه افعالنا قوله
فلنا الجواب انه لا يصح تقدير وقوع الظلم يعني واذا لم يصح تقديره مع صحة تقدير التمانع بين القادرين لكن لقائل ان يقول لم لم
يتم تقدير وقوع الظلم من جهته تعالى لو وقع لانه لا يصح التقدير قال اصحابنا التقدير قد يقوم مقام الحقيقي كسلسلة هذه ومعنى
قولهم انه تقوم مقامه انه كان في معرفة كون احدهما اغلب او مساويها وقال لا يقوم مقامه كتقدير وقوع الظلم من جهته وقوع
ما علم الله انه لا يقع ومعنى انه لا يقوم مقامه انه لا يكفي في الدلالة على الجهل او الحاجة قوله ان تقدير الموجب المصحح هو نفي الحكم
والحالة الاولى كان صوابه الا ان يلفظ التحقيق فهو الموجب او المصحح فان وقوع الظلم مصحح ومصححه الجهل والحاجة
وليس يتحقق غيرهما ولا هما موجبين له ولكن الموجب معلولان الحكم ومستندات الا اسارو وفيه نحو وهو ان يقال وتقدير المصحح الذي
هو التمانع من دون مصححه وهو الداعي الذي لا يصح لكنه يعارض بان التمانع يقع من غير سوء داع في التمانع قوله فلا يلزم التمانع
كلام لا معنى له لان اعتبار وقوع الاحوال في الارادة والداعي ادخل في لزوم التمانع من اعتبار الصحة فما معنى انه لا يلزم التمانع
من اعتبار الوقوع واعتبر ما يقال في توجيهه انه اذا كان المعتبر الوقوع فيهما وبني لزوم التمانع عليه لم يلزم التمانع لان الاختلاف
في الدواعي والارادة يمنع منه الحكمة كما مر والله اعلم قوله ويقرب من هذا الخصوم الى اخره يعني ان ذلك يشهد دلالة يسند الا على نفي قديم
قادر مثل الباري تعالى والاعتراضات وردت عليك في ذلك فما الكر جعلت الى الكلام على اهل النور والظلمة وله فصل بعد هذا الفصل قوله
ان سلمنا ان مقدورها واحد الى اخره يحقق هذا الجواب ان كون مقدورهما واحدا لا يقتضي عدم صحة وقوع التمانع بينهما لانه يصح
ان يدعو احدهما الداعي الى فعل كون شيء في مكان ويدعو الاخر الداعي الى فعل كون في جهة اخرى مستند له مقدورهما جميعا فيفعل سببه الذي هو مقدورهما فيقع التمانع والشيا
وان كان مقدورهما معا فهو يصح من كل واحد منهما فعل احد الشيئين وان لم يرد الاخر فعله ولا دعاه الداعي اليه لانه مقدور له فيصح
الحادث منه ولا يتوقف وجوده على ارادة الاخر وان كان ايضا قادرا عليه لان كل واحد منهما قادر مستقل يصح ان ينفرد بفعله
قوله واما من جهة السمع اي واما الذي يورد دلالة التمانع من جهة السمع قوله فقوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا وقوله
اذا لذهب كل اله بما خلق الاية ونحو ذلك لعله يشير بنحو ذلك الى قوله قل لو كان معه الهة كما يقولون اذا لابتغوا الى ذي العرش سبيلا
فهذه الايات فيها مناسبة لدليل التمانع واشارة اليه وان لم يكن صريحه فيه قال رحمه الله في قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا
فيه دلالة على امرين احدهما وجوب الا يكون مدبرهما الا واحدا والثاني الا يكون ذلك الواحد الا اياه فان قيل لم وجب الا يكون الا اياه
لعلمنا ان الرعية يفسد تدبيرها الملكين لما يحدث بينهما من التغالب والتناكر والاختلاف وهذا ظاهر قال واما طريقة التمانع
فللمتكلمين فيها طول واطراد وقال رحمه الله في قوله تعالى وما كان معه من اله اذا لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض اي
لانفرد كل من الالهة بخلقه الذي خلقه واستبد به ولرأيتم ملك كل واحد منهم متميزا عن ملك الاخرين ولغلب بعضهم بعضا كما

الذي هو المطلوب الكلام على ذي الكلام الحقيقي من الاحد عن الاحد من دون الاخر ... [illegible]

كما انهم يرون حال ملوك الدنيا بما الكهم متمانزة وهم متغالبون وقال في قوله تعالى لو كان معه الهة كما يقولون اذا لابتغوا الى ذي العرش سبيلا
لطلبوا الى من له الملك والربوبية سبيلا بالمغالبة كما يفعل الملوك بعضهم مع بعض كقوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا فهذه
المعاني مناسب معنى التمانع وفيها اشارة اليه فصارت هذه الايات مؤكدة الدلالة كما انه المصنف عليه قوله دليل لو كان مع الله
قديم ثان الى اخره هذا الدليل يحكى عن قدماء المعتزلة كابي الهذيل وابي علي وغيرهما قوله اما من يوجب كون مقدورهما واحدا فلا
يتوجه هذا اليه يعني لانه يجعل جميع اعيان المقدورات مقدورة للقادر للذات ولا يقول بانه لا يقدر على بعض الاعيان حتى
اذا وجد ذلك البعض دل على عجزه لكونه ليس بمقدور له والى هذا ذهب الجمهور فقالوا يجوز مقدور وان القادرين كلاهما
مثلا لا حلة وجهة القادرية وهو الصفة الثانية وقال ابو اسحق لا يجوز ذلك لانه يمانع مقدور بين قادرين سواء كانت القادرية في القادرين
جائزة او واجبة ومن حق هذه الصفة الا تثبت افادها الاصلية وقد اعترض الامام يحيى هذا الدليل بان قال قولكم انه لو كان
مع الله قديم ثان لكان يجب الا ينفصل الاثبات عن الواحد اما ان يريد وانه ليس عند العاقل دليل يعرف به احد الالهين عن الاخر فهو حق
لا نزاع فيه ولكن يقول انه لا يلزم من عدم العلم بالاثبات المميز عدم المميز في نفسه فيجوز ان يكون المميز حاصلا وان لم نعلمه اللهم الا
ان يقولوا لا طريق الى الله وحينئذ يكون طريقه اخرى غير هذه الطريقة وقد سبق الكلام عليها واما ان يريد وانه لا يمكن ان ينفصل احد
الالهين بعينه بما منه يكون لا حالة متميزا عن الاخر لانهما قد استويا في القدم وهو صفة ذاته والاشتراك فيه لا يكون الا مع الاشتراك
في جنس الذات ويلزم منه الاشتراك في سائر صفات الذات فلا يعقل افتراقهما في امر يتميز به احدهما عن الاخر لكنه علم قد رفع هذه
القاعدة وبنى على بطلان هذه الطريقة وقد ذكر عليم ادلة كثيرة يعتمدها اصحابنا في نفي الثاني كهذه الدلالة ونقضها جميعا الا دليل
التمانع فصححه وذكر ان المعتمد في نفي قديم ثان دلالة الشرع لان هذه المسئلة مما يمكن الاستدلال بالسمع عليها والادلة السمعية ايات
التهليل كقوله تعالى والهكم اله واحد وقوله فاعلم انه لا اله الا الله ولو كان معه تعالى قديم ثان لوجب ان يشاركه في جميع صفاته التي هي كونه
قادرا على جميع اجناس المقدورات عالما بجميع اعيان المعلومات قديما غنيا عن كل شيء وذلك معنى الالهية التي نفاها تعالى عن غيره وذكر انه
لا اله بعده وبالجملة فنفي اله ثان على اي صفة كان معلوم من ضرورة الدين واجماع الامة وقد استدل الكاتب في نفي الثاني بطريقة مركبة من العقل
والسمع وتحريرها ان يقال لو كان مع الله تعالى قديم ثان لوجب ان يشاركه في جميع صفاته لما تقدم في مواضع كثيرة تقريره واذا شاركه في
جميع صفاته كان عدلا حكيما مثله لانه يكون عالما بقبح القبيح عالما باستغنائه عنه واذا كان كذلك وهما حكيمين لوجب ان
يرسلا ولا بد ان يرسل احدهما رسولا كاذبا وقد دل على صدق الانبياء والمعلوم ضرورة من دين نبينا خاتمهم وافضلهم وكذلك غيره
منهم الاخبار بانه لا اله الا الله واحد وانه لا اله له والدعاء الى ذلك والتصريح به ولو كان ثم ثان في نفس الامر لكان ذلك كذبا والكذب
لا يجوز عليهم

فصل في الكلام على الثنوية في النور والظلمة وقد ذكر بعض المتكلمين انهم يعنون بالنور عالم العقل وقواه
وبالظلمة عالم الطبيعة وقواها وان الانسان مركب من القابلين معا قال الامام يحيى فان كان هذا مذهبهم فهم يوافقون الفلاسفة
في المعنى ولهذا قال بعض العلماء مراد الثنوية بالنور والظلمة ما تسميه الفلاسفة بالهيولى والصورة قوله ان النور والظلمة
جسمان الى اخره قد تقدم ذكر ما يقوله اصحابنا في النور والظلمة وسائر خلافهم في ذلك في مسئلة نفي الجسم والاقرب انه خلاف لفظي
وقد استدل على ان النور عرض بوجوه اربعة الاول ان الاجسام المستنيرة والمظلمة مشتركة في الجسمية ومتباينة في النور والظلمة
وما اشتركت فيه يجب ان يكون مغايرا لما افترقت فيه فاذن الجسمية غير النور والظلمة الثاني ان الجسم المعين يصير مضيئا بعد
ان كان مظلما وبالعكس من ذلك وجسميته باقية في الحالين فيجب ان يكون مغايرة لهذين الوصفين الثالث ان الشمس اذا كانت محاذية
للكوة في البيت حتى يطلع الشمس يصير البيت مضيئا فاذا ستر صار مظلما فلو كان النور جسما لبقي بعد سترنا للكوة في البيت الرابع ان
الشمس اذا طلعت من دائرة الافق استضاء وجه الارض ومن المحال ان ينتقل الاجسام منها الى الارض لا سيما الفلك والصور
قد حصل دفعة واحدة فيجب ان يكون الضوء غير الجسم وهذه الوجوه ذكرها الامام يحيى في التمهيد الا انه يجب ان يسأل عن
استنارة وجه الارض عند طلوع الشمس على قوله هذا وما وجه حصول هذا العرض في وجه الارض هل هو ما ذهب اليه

مرآن

من ان الشمس تكسب الهوى ضوءا او انطباع الضوء في الهوى فهو لا يصح لان انتقال الاعراض مستحيل فكيف يصير وجه الارض
والهوى مضيئين لانتقال عرض اليهما والانطباع لا يعقل ثم كان يلزم منه بقاء ذلك الضوء وان غابت الشمس لان الهواء ووجه الارض
قد اكتسبا هذا الضوء وغيبوبة الشمس لا يؤثر في انتفائه وعدمه وان جعل حصول الضوء في الهواء ووجه الارض يجري على عادة
طلوع الشمس اجرى الله العادة بذلك فكان يجوز اخلاف العادة فلا يحصل وقد وقع في كلام اصحابنا ان الذي يشاهد من النور في
اجزاء الهواء يستمده من الشمس حالا فحالا فاذا غابت الشمس انقطع الاستمداد فلا يرى كذلك بل يذهب والاستنارة كالنار اذا انطفت
لم يبق لها شيء فان اجزاها تذهب فلا يرى لانقطاع الاستمداد وفيه نظر قال عليه واما الظلمة فهي عبارة عن عدم النور واحتج
لذلك بوجهين احدهما ان حال البصير في الظلمة التامة كحال الاعمى بل ان الاعمى لا يدرك كيفية الظلمة لانه لا يبصر شيئا فيجب ان
تكون الظلمة عبارة عن ان البصر لا يدرك شيئا فيكون الظلمة امرا عدميا الوجه الثاني انه اذا كان انسان قريبا من النار والانسان الاخر بعيدا
عنها فالبعيد منها يرى القريب ولا يكون الهوى المظلم مانعا بالنسبة اليه فلو كانت الظلمة امرا ثبوتيا لم يتغير الحال بينهما فكانت
اذا منعت احدهما منعت الاخر وهذا انما يستقيم على قاعدة اصحابنا لان النور عندهم باق والباقي لا ينتفي الا بضد او ما يجري مجراه فلا
بد ان تكون الظلمة امرا ثبوتيا مضادا له والا كان يلزم اذا وجد في جسم ان لا ينتفي عنه وقد علل ابن متويه رؤية البعيد من النار للقريب
منها وعدم رؤية القريب منها للبعيد بان شعاع البعيد وجد مادة فرأى معها خلاف من بالقرب منها فان شعاعه يتصل الى الظلمة
التي لا مادة فيها للشعاع ولا يرى من فيها هذا والمحكي عن الثنوية ان النور والظلمة من الاجسام ودوابها وبذلك يصح تطلب قولهم
بقدمهما قوله ولا كان احدهما بان يكون فاعلا للخير اولى من الشر يعني لكونهما قديمين واذا كانا كذلك كانا مثلين فلا يختص احدهما
بجواز امر له دون الاخر قوله وكذلك في المدح والذم يعني ولا كان النور بان يكون ممدوحا اولى من الظلمة ولا كانت الظلمة بان تكون
مذمومة اولى من النور وهذا انما يستقيم على قولهم بصدور الخير والشر عنهما على سبيل الوجوب من غير اختيار فلا وجه حينئذ لاختصاص
النور حينئذ بالمدح والظلمة بالذم قوله لا سيما وهما قادران للذات يعني لكونهما قديمين والقدم لا بد من كونه قادرا للذات واذا
كان كذلك كان كل واحد منهما قادرا على جميع اجناس المقدورات خيرها وشرها وهذا الاستثناء المؤكد يرجع الى قوله ولا كان احدهما
بان يكون فاعلا للخير اولى من الشر قوله وكيف يصح الفعل من غير حي ولا قادر وفيه نظر لانهم لم يقولوا بصحة الفعل من الظلمة بل
جعلوا الشر صادرا منها بطبعها فلا يكون في ذلك تسليم صحة الفعل من غير حي قادر ولكن يجاب بان المصنف بنى على ان الظلمة
اذا كانت عندهم جسما والجسم غير موجب لامتناع الامور والطبع غير معقول فلو كان لها تاثير لكان على جهة الاختيار واذا كان
تاثيرها لا يصح ان يكون الا على جهة الاختيار فهو لا يصح الا من حي قادر ولا يصح من عاجز ميت قوله فكان يجب حصوله لم يزل
الا كالامتزاج يعني ويمتنع حصوله في الازل لا يصح الا سبقنا عن الثالث ويؤدي الى قدم العالم مع وضوح الدلالة على حدوثه وهم ايضا
على ما حكاه بعض اصحابنا لا يقولون بقدمه قوله على انه يكون قد صدر الخير والشر من غيرهما وهو الثالث كان الاولى الاتيان
بلفظ التخيير فيقول لان الخير او الشر لان الحاصل من الثالث هو الامتزاج لا غير فهم ان جعلوه خيرا او شرا ولعل المصنف بنى
على انه قد يكون خيرا في بعض المواضع وشرا في بعضها قوله لان العفونة جسم وكل جسم محدث يعني فكيف يقولون بقدمه مع ذلك
ومما تقرونه شرا يعني لنفرة النفوس عنها وذلك هو معنى الشر عندهم قوله فيجب تقدم اهرمن عليها ليكون محدثا لها يعني مع
حدوثها لا بد لها من محدث ولا يمكنهم ان يجعلوا يزدان محدثا لها لانه لا يصدر عنه الا الخير وهي شر لانها مما تنفر عنه النفوس
وايضا فهي الموجبة لاهرمن وهو اصل كل شر فهي شر قوله ولانه كان يجب ان يتولد عن كل عفونة اهرمن يعني لحصول كل
عفونة على الصفة التي حصلت عليها تلك الموجبة ولا يجوز ان يحصل الموجب على الصفة التي يوجب عليها ولا يوجب اذ ليس تاثير العفونة
على جهة الاختيار فيقال ان تلك اختارت احداث اهرمن دون البواقي ومما يلزمهم ايضا ان يتولد عن تلك العفونة المولدة لاهرمن
كل وقت اهرمن والا فما المخصص بايجابها في وقت دون وقت ثم انهم مع القول بعدمها يلزمهم اتحاد الحالة في الازل قوله او من شكه

اشارة الى ما ذهب بعضهم اليه من انه حدث شك في الله قوله وكان لحدث فكره وشك مثله اي شك ذلك الذي ذكروه في تلك الفكرة
وذلك الشك قوله اذا الحد متعلقه يعني فكان يلزم اذا فكر الواحد منا على الصفة وهو ان يفكر في انه لو كان للباري تعالى عن ذلك منازع
ومنازع كيف يكون حاله ان يحدث له شك كما حدث عن فكرة الباري تعالى لاتحاد متعلق الفكرتين فيكونان متماثلين وما يولد عن احد
المثلين يولد مثله عن المثل الآخر والاسباب لا تختلف باختلاف الفاعل ... انه اتصال الشرط في توليد ويمكننا ان يكون
مماثلة لتلك الفكرة بل تولد على كل حال فان الاعتمادات تولد الاكوان سواء ماثلت او لم تماثل فكان يلزم في كل فكر في مثل هذه الامور
تولد اهرمن قوله وان هذه الفكرة الردية من قبيل الشرور يعني عندهم لا مجانبا ما هو اصل الشرور وهو اهرمن وما ولد الشر
او اصله فهو شر فان قيل فما قولكم في احداثه تعالى للشيطان مع انه اصل المعاصي والفاعل لها قلنا ولا سواء لان عندنا ان الشيطان
غير موجب للشر بل هو فاعل مختار وهو عندهم موجب واعلم ان اصحابنا رحمهم الله قد تكلموا على هؤلاء الطوائف وبسطوا الكلام
عليهم بما لا مزيد عليه ولم يورد المصنف الا القليل من ذلك وفيه كفاية ومذهبهم اشهر في وضوح البطلان من فلق الصبح اذا استبان

فصل في شبه الثنوية قولهم والفاعل الواحد لا يفعل الخير والشر قد يوردون ذلك بان يقولوا الا ترى ان النار يصدر عنها
التسخين ولا يصدر عنها ضده الذي هو التبريد كذلك فالثلج يقع به التبريد ولا يقع منه التسخين قوله بل الحي ... على
الشيء ان يقدر على جنس ضده يعني فاذا قدر احدهما على الخير وجب ان يقدر على الشر لانه ضده وهذه مجاراة لهم على مذهبهم
وهو ان الخير ضد الشر والا ففي التحقيق لا يتعين التضاد بذلك انما يرجع الى تعاكس الذوات في صفاتها المقتضاة عن الذاتية
وقد يفعل الضدين دفعة واحدة الى اخره هذا الكلام في انه مجاراة لهم على ما يقولونه من ان الخير والشر ضدان وان الفاعل الواحد لا
يفعلهما والا فليس ... الانقاذ ... ضدين من حيث كونهما قتل وانقاذ قوله وهو فاعل واحد يعني فيبطل ما
علموه من ان الفاعل الواحد لا يفعل الخير والشر قوله اجبراه على ذلك يعني فالنور اجبره على الخير كالصدق والظلمة اجبرته على
الشر كالكذب قوله قلنا ولم كان ان يكون خيرا بعض الناس على ذلك الى اخره يعني مع قولكم بانهما غير مختارين بل يوجبان فالمحقق
لهما ان يجبروا بعض الناس دون بعض فان منهم من يصدق ويكذب ومنهم من لا يكذب وبالجملة فاحوالهم مختلفة في ذلك وكذلك فالمحقق
ان يجبرا في وقت دون وقت **تنبيه** واما ما ذكروه من النار والثلج فنحن نقول ان ذلك من فاعل واحد وهو الله تعالى فانه الفاعل
للحرارة عند مجاورة النار والبرودة عند وضع الثلج واجرى تعالى العادة بذلك لما علم فيه من المصالح كما في انبات البذر وحصول الامطار
في اوقات الحصول وخلق الحيوانات من ابائهما وقد قيل ان التسخين ... النار فهما حرارة الى الماء قد ركبت الاجزاء
الحارة فتطلب الحرارة في الماء وليس كذلك وكذلك الحال في التبريد **فائدة** اختلفوا في احراق النار لما احرقته فالذي عليه الجمهور
ان الله هو المحرق لجري العادة بانه يحترق عندها فلو اتصلت بشيء ولم يرد الله احراقه لم تحرقه والذي روي عن ... السلام والسمع
الى القسم ان النار تحرق بطبعها فكل ما اتصلت به احترق ... العادة بان المسالة تحرق ... لا محالة ولا يمنع من احراقها الا دخول مانع
... **فصل** في الكلام على النصارى وقد تقدم حكاية مذهبهم قال الامام يحيى ... وقد حكى بعضه المقالات عنهم اقاويل مختلفة
ومذاهب مضطربة لا يهتدى الى اتباعه ومهما لم يضبط المذاهب فالكلام عليها عسير صعب وذكر السيد مانكديم ... ذلك قوله واما
قولهم بالاتحاد في اللغة على ما ذكره السيد الامام افتعال ... الوحدة لان العرب متى اعتقدوا في شيئين انهما صارا شيئا واحدا
قالوا اتحدا والسيد ... واحدا على الحقيقة اصلا لان ... ذكر ... ان العرب اذا اعتقدوا ذلك واحدوا الاسم مطلقا
لاعتقادهم كانوا مصيبين في التسمية مخطئين في الاعتقاد كاعتقادهم في الاصنام انها تستحق العبادة فسموها الهة لذلك قوله ملزوم
عدم المسيح او كونه الها حالة العدم يعني لان اتحاد الباري بالمسيح اذا كان واجبا ووجوده تعالى في الازل لزم الا ينفك الاتحاد عنه ...
في الازل وهو اما ان يحصل مع وجود عيسى فيلزم قدمه او مع عدمه فيصير الها حالة العدم لانه مع اتحاد الباري تعالى به وصيرورتهما
شيئا واحدا قد صار الها ... والقول ان الاتحاد مشروط بوجوده فلا يلزم حصول الاتحاد ووجود عيسى كذلك في الازل ولا الاتحاد
بالباري تعالى مع عدمه قلنا ... عيسى عليه السلام ... في الازل حالة العدم على القول بثبوت الذوات في حالة العدم وذات ...

[illegible]

ان في ذلك حدوثه يعني من حيث انه لا يحصل الذات على
موجوده مع حصول الاتحاد لسوت الذاتي ولا دلاله على اشتراط الوجود قوله
صفه من دون واسطه الا الفاعل لها والاتحاد عندهم صفه مع ان الفاعل لا يختر له في ذلك والا كان يصح منا ان يجعل الاشيا المتغايره
من متغايره اشيا واحدا ولو صح ذلك لصح من الفاعل ان يجعل الشي الواحد اشيا كثيره قوله ولا يكون لها اختصاص باقنوم
الابن حتى يجعله متحدا بالمسيح دون اقنوم الاب واقنوم روح القدس لانه اذا كانت الاقانيم جميعها قديمه كانت متساويه
فلا يصح ان يختص بعضها بعله دون البعض الاخر اذ العله التي تختص بذلك البعض اما ان يختص به لوجودها على حد وجوده
وجميع القدما موجودون على حد واحد قوله والاول والثاني باطلان بالاتفاق يعني وهو ان تصير المحدث قديما او القديم
محدثا فان ذلك لا يتصور اذ العدم الموجود في الازل فكيف يصح مع انه قد وجد في الازل ان تصير بعد ذلك غير موجود في
الازل وهكذا الكلام في المحدث قوله والثالث يبطل معنى الاتحاد يعني وهو ان يكون كل واحد منهما باقيا على حقيقته فالناسوت
ذات محدثه واللاهوت ذات قديمه اذ مع احدهما وحدوث الاخر لا يشك في كونهما غيرين ومع كونهما غيرين لا يكون للاتحاد معنى
قوله فيلزم قيام صفه بموصوفين هذا الوجه يختص بالقايلين بان اقنوم الاب وسائر الاقانيم صفات فاما من جعلها اشخاصا
او معاني فلا يلزمه ذلك وانما استحال قيام صفه بموصوفين للزوم قيامها باكثر من ذلك وان تتعدى الى الاختصاص بموصوفين
كثيرين وذلك محال قوله في حكايه الاسانيد فاجروهم لا يحل ما تغلوه الا سعدان يكون مصحفا ما ابطلوه او نحوه لمناسبه هذا
السياق الى الاسانيد في التزام البنا والواقعه قبل الظاهر وما في حكمها قوله والكلام عليهم على جهه التفصيل يعني بتقسيم الاتحاد
الى ما يحمله كلا منهم والرد عليهم على كل وجه مما يحتمل ان يكون مراد القوم قوله وخروج الموصوف عن صفه ذاته او حصوله على اكثر
من صفه للنفس يعني لانهما اذا صارا ذاتا واحده وقد كان لكل واحد منهما صفه ذاته اذ قد كان مما يصح ان يعلم على
انفراده فحين صارا ذاتا واحده لا بد من احد امرين اما زوال احد الصفتين الذاتيتين التي كان احدهما يستحقها وبقيت صفه
واحده اذ قد صارا ذاتا واحده وهو محال لان خروج الذات عن صفتها الذاتيه محال على ما هو مقرر في موضعه ثم انه ليس احدى
الصفتين بان تزول اولى من الاخرى او بقيت الصفتان جميعا مع انهما قد صارا ذاتا واحده وهو محال لانه لا يجوز اختصاص ذات
واحده بصفتين ذاتيتين لان الصفتين الذاتيتين ان كانتا في حكم المتماثلتين لزم مماثله الذات لنفسها لحصولها على ما لو حصل عليه غيرها
لماثلها وان كانتا مختلفتين لزم مخالفتها لنفسها لحصولها على ما لو حصل عليه غيرها لخالفها والمماثله والمخالفه فرع على
الغيريه وكون الذات غير نفسها محال وقد تقدم تقرير هذه الطريقه وذكر ما يرد عليها من الاشكالات وقد يقال يلزمهم الامران
جميعا لانه مع اتحاد الذاتين ومصيرهما ذاتا واحده يلزم خروج احدى الذاتين من صفتها الذاتيه من حيث انه لا يصح ان تصير
ذات واحده بصفتين ويلزم ان تبقى الصفتان جميعا من حيث انه لا يجوز خروج الذات عن صفتها الذاتيه ولانه ليست احدى الصفتين
بالزوال او الثبوت اولى من الاخرى فيلزمهم كلا الامرين وهو الذي يقتضيه نسخ الشرح للسيد الامام قوله لان اراده الباري
لا تختص بالاجسام يعني لكونها موجوده لا في محل واختصاصها بالاحيا من الاجسام لا يكون الا لحلولها فيهم لانه غايه ما يمكن
من الاختصاص منهم ولا بد من ذلك في العلل قوله مع الباري تعالى ومع سائر الاحيا على سوا يعني فاما ان تختص به تعالى ولا بسائر الاحيا
غايه ما يمكن من الاختصاص اذ لم توجد على حد وجوده ولا حلت في سائر الاحيا فاذا اوجبت له مع عدم الاختصاص اوجبت لغيره ايضا اذ لا
فرق قوله لجاز ان يتحد في العلم او قدره وذلك يلخصه ان يقال لو اتحد الباري تعالى والمسيح بمعنى الاراده عيسى عليه السلام او جبت له تعالى
مع عدم اختصاصها به اذ لم توجد على حد وجوده لزم مثل ذلك في علم عيسى عليه السلام وقدرته وحياته ان توجب صفات له تعالى وان لم تكن مختصه به
قياسا على الاراده مع كون موجبات هذه المعاني حاله عليه تعالى كموجب الاراده فلا يقال ان موجباتها تستحيل عليه تعالى فان التزم الخصم
ذلك لزم منه جواز اضداد هذه الصفات عليه لان كل من جاز عليه صفه معنويه ان يجوز عليه ضدها ولهذا لما جاز كونه تعالى مريدا
بالمعنى جاز كونه كارها كذلك قوله وبالجمله فكل حيين يصح ان يختلفا في الاراده يعني فلا يصح القول بان ارادتهما واحده وان مرادها

واحيا **فصل في شبه النصارى** قوله ما لا يفعله الا الله تعالى يعني كقلب العصا حية واخراج الناقة من الجبل ونحو او
يكون في الحكم كانه من فعله كالسير في الهوى والمشي على الماء وشق الجبل وقلب المدن فهذه وان كانت ليست بافعال له تعالى فهي في الحكم كانها
من فعله اذ لا يكون الا مع ان يقدره تعالى على ذلك وهو خارق للعادة اذا ثبت هذا قلنا ما من نبي الا وقد ظهرت المعجزات على يديه فيلزمهم
القول بان الانبيا جميعا ابنا له تعالى وانه اتخذهم وهم لا يقولون به وليس للمسيح في تلك الخوارق التي ظهرت له الا كونها كانت على يديه
والا فهي فعله تعالى فجعلها تصديقا له قوله ولشي من غير ذكر موجود في انواع الطيور فان من انواعها ما يتفرخ مع عدم الذكر ويخرج
الولد من بيضته قوله وبعد فالكلام عندنا عرض محدث يعدم في الوقت الثاني يعني فلم يمكن حمل الاية على ظاهرها ولا يكون
فيه حصول مرادهم واما قال عندنا لان الاشاعرة يجعلون الكلام معنى في النفس قوله والروح عندنا هو النفس النفس يتنفخ
الفا وهي الاجزا التي تتردد في مخارق الحي وقد حكي عن بعضهم ان الروح الحيوة التي هي عرض والحجة عليه ما ذكره حين قال
يوصف الى اخره وقد ذهب ابو الهذيل الى ان هذه الاجزا الباردة هي الحيوة وهي التي توجب كون الحي حيا ورد بان الاجسام لا توجب
الصفات واختلفوا في هل الحيوة تحتاج الى الروح ام لا فقال الشيخ ابو هاشم رحمه الله تحتاج اليه فان من منع من التنفس بطلت
حياته على طريق الاستمرار واذا كان الحال مستمرة في ذلك عرفنا حاجة الحيوة اليه وقال الشيخ ابو علي رحمه الله بل لا تحتاج
اليه اذ لو احتاجت اليه لوجدت تشيع الحاجة اليه في كل محل فيه حيوة مع علمنا بان الروح لا تجاوز اكثر المحال ولبسط الكلام في
ذلك موضع اخص به قوله وايدهم بروح منه اي بهدايته الذي ذكره في بعض التفاسير قيل بنصره وقيل بالايمان وقيل بالقران وكلام
المصنف مناسب لما ذكره جار الله فانه قال واراد بروح منه بلطف من عنده حييت به قلوبهم قوله وقال اني ذاهب الى ابي واسم هو
بالبا الموحدة قوله وكتاب الله العزيز مشحون بالرد على النصارى يعني في التثليث والبنوة كقوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله
ثالث ثلثة وقوله تعالى قالوا اتخذ الله ولدا سبحانه هو الغني ونحو ذلك من الايات وقد اجاب الامام يحيى مع تسليم صحة نقلهم بان معناه
انه ذاهب الى الموضع الذي امره الله تعالى الرؤوف بهم وبه المالك له ولهم لانه يجوز بالابوة عن الرحمة والرافة لان سبقه الا انا
على ان الاسما معروفة مجازات يجوز باسم الاب عن الرؤوف الرحيم وذلك لا يقتضي ان يسمى المرحوم ابنا فما سابل الابن اذ سمي الله
اجيب ايضا بانه لو صح ما قلتم لوجب الا يختص بالبنوة عليه لانه قال انا ذاهب الى ابي وابيكم علم يخص نفسه بذلك فاما الابن
في اللغة حقيقة من خلق من ما الاب والابن في الشرع المولود على فراش الاب والاب لغة من خلق الولد من مائه وشرعا من ولد
الولد على فراشه ولا يصح اي هذه الاسما المعنية لغة او شرعا في حقه تعالى وحق المسيح والابن وان استعمل في غير ذلك تجوزا
فهو بشرط ان يكون من جنس الحيوان الذي منه الابن الا ان يكون دونه في السن وكل هذا لا يصح في حقه تعالى والمسيح
وبهذه الجملة بطل ما يقوله اليهود من ان عزير ابن الله **تنبيه** قد غلا اليهود والنصارى في عيسى عليه السلام على طرفي نقيض
اما اليهود فغلوا في بغضه وقالوا ولد لغير رشده واطنبوا في سبه والغوا في ذمه واما النصارى فغلوا في تعظيمه فقالوا هو وامه
ومدحوهما حتى قالوا هو اله وامه كذلك **فائدة** سمي عيسى عليه السلام بالمسيح لانه مسح بالبركة وقيل من مسح الارض لانه كان عليه
السلام يمسحها يعني انه يسير فيها اكثر من غيره وقيل سمي بذلك لانه ما طى قدمه كان مستويا ليس فيه اخماص كالمعتاد اقدام العبادة
ولا يقال فكان الدجال سمي مسيحا لذلك فانه سمي مسيحا لانه ذو عين واحدة وعينه الاخرى مساوية لخده وقيل المسيح الارض
كما تقدم في عيسى عليه السلام **تنبيه** لا كلام في انه يلزم المكلف في هذه المسئلة ان يعلم انه تعالى واحد لا ثاني له يشاركه في القدم وصفات الكمال
والالاهية وانه لا يستحق العبادة غيره تعالى لاختصاصه تعالى بتلك الصفات وانعامه باصول النعم دون غيره وان العلم بذلك من فروض الاعيان

الكلام في العدل اعلم اولا ان وجه تاخيره وتقديم كتاب التوحيد والاثبات له

على انه كلام في افعال الله تعالى واحكام افعاله وما يتعلق بذلك والتوحيد كلام في ذاته تعالى وصفاته الاثبات والنفي فكان
يعد له وتاخير العدل واحتال انه لا يمكن الكلام على فعل الا وعلى حكمه الا بعد العلم بذلك الذات وما كان من الصفات يتوقف عليه

بلغ

فمن مسايل الوعد ما يدرك على بعض مسايل العدل ومن حق الدليل ان يتقدم العلم به على المدلول ولنتكلم
على العلم بالافعال وايضا فهي تنقسم الى اساسي ... فالاول ان افعاله تعالى حكمة وان
على بسط علوم العدل وحصرها وله طريقان جملي وتفصيلي فالجملي حاصله انها تنقسم الى ... وذلك والثاني انه تعالى
اقواله صدق وانه يامر بالمصلحة وينهى عن المفسدة ويريد الطاعات ويكره المعاصي وليس المطيعين ونحو ذلك
يفعل القبيح ولا يخل بالواجب ولا يريد القبائح ولا يرضى الكفر ولا يحب الفساد ولا يكره الطاعات ولا يكلف ما لا يطاق ولا يعذب
بلا ذنب ولا يظلم ولا يامر بالفحشاء وغير ذلك والتفصيلي ان يقول هي بالنظر الى احكام الناس تنقسم الى ستة اقسام الاول
ثلثة بفعل الله ويحسن ... كانزال الامراض والاسقام والآفات في النفوس والزروع وان القرآن من فعل الله تعالى الثاني
ما ينفيه عنه تعالى وغيرنا نثبته فعلا له كافعال العباد وتكليف ما لا يطاق واضلال الخلق واغوائهم وصدهم عن السبيل ونحو ذلك
الثالث ما نقضي عليه بالحسن وغيرنا يقضي بقبحه كما نقوله في تكليف من المعلوم من حاله انه يكفر وبقيه من المعلوم من حاله انه يضل
مع كونه في الحال مهتديا واخترام من المعلوم من حاله انه سيهتدي وهو ضال في الحال والبعثة للانبياء عليهم السلام الرابع ما نقضي عليه بالقبح
وغيرنا يذهب الى حسنه منه تعالى كما نقوله من قبح تكليف ما لا يطاق وقبح الاضلال والاغواء وتعذيب من لا ذنب له كتعذيب الاطفال
بذنوب آبائهم الخامس ما نقضي عليه بالوجوب وغيرنا يمنع وجوبه كالتمكين للمكلفين والاثابة للمطيعين والعوض للمؤلمين
واللطف في حق من يلطف وغير ذلك السادس عكسه وهو ما لا نعده واجبا وغيرنا يقضي بوجوبه كتعذيب ... وجوب الاصلح في الامور
الدنيوية ووجوب الغفران فمرجع علوم العدل ومدارها على هذه الاقسام عدنا الى شرح ما يفتقر الى الكشف من كلام المتن قوله
العدل في اللغة مصدر عدل قيل هذا عرف اللغة واما اصلها فالعدل المثل ومنه او عدل ذلك صياما قال مولانا عليه السلام بل الظاهر انهما
معنيان لغويان فان معنا ... فعال باسه في اصل اللغة قوله ومنه انه عمل غير صالح اي ومن استعمال المصدر للمبالغة في الفاعل للمبالغة
قوله تعالى انه عمل غير صالح في قراءة من قراه بفتح الميم والتنوين قوله وهو في اصطلاح الفقهاء الى آخره ذكر السيد المؤيد بالله في تحقيقه
الخارج من كل ... المحاسن ... في كل طرفيه وتاره ذكر انه من كانت محاسنه اكثر من ... مع اجتناب الكبائر وهذا اقرب وذكر
ابن الحاجب ان العدالة محافظة دينية تحمل على ملازمة التقوى والمروة ليس معها بدعة قال وتتحقق باجتناب الكبائر والاصرار على
الصغائر وبعض الصغائر وبعض المباح يعني بعض المباح كالاكل في الاسواق وحضور الجمع والبول في الشوارع لغير عذر ونحو ذلك
مما لا يفعله من له مروة وقوله ليس معها بدعة ليخرج فاسق التاويل كالخوارج قوله وهو مستقيم يعني حد القاضي لا مذهبه
واراد بقوله او بفرع ليدخل نحو العتاق **فصل** قوله من في هذه الجملة الى آخره اعلم ان المصنف لما فرغ ذكر كتاب العدل وفرع
من حقيقته ورد على الكلام في مسايله مقدمات اربع لاحتياج مسايل العدل اليها وتوقفها عليها فانا ما لم نعلم الحسن والقبح ونحوها
لم يمكننا الحكم على افعال الله باثبات الحسن ونفي القبح ونحو ذلك في الوجوب وغيره وما لم نعلم ان القبح يقبح لوجه يقع عليه من اي فاعل
كان لم يمكن القول بانه تعالى لا يفعله لتجويز انه لا يقبح منه وما لم نعلم ان القبح والحسن يثبتان عقلا لم نحتج الى الاستدلال على انه لا يفعل
القبيح اذ لا قبح يمكن وجوده منه تعالى ولو لم يثبت قادريته على فعل القبيح لم نعلم ان تركه له لاجل قبحه بل نجوز ان يكون لعدم القدرة عليه
ولم نحتج الى الاستدلال على انه لا يفعله فالمقدمات الاربع الكلام في حقيقة الفعل وقسمته وتوابع ذلك وهو الفصل الاول
والثانية الكلام في الوجه الذي لاجله وجب الواجب وقبح القبيح وحسن الحسن وهو الفصل الثاني والثالثة انا نعلم بالعقل وجوب بعض
الافعال الى آخره وهو الفصل الثالث والرابعة الكلام في ان الله قادر على ما لو فعله لكان قبيحا وهو الفصل الرابع قوله كالمستباب
المراجعة يعني منسيات الله عما دار كالاصابة في الدين ونحو ذلك اذ لا يتراخى من المنسيات غيرها قوله ليدخل الصغائر يعني حيث صدرت
ممن ثوابه اكثر من عقابها فانه لا يستحق عليها ذم تابع قبحها لكنه يستحق عليها الذم على بعض الوجوه وهو ان يفعلها وليس له
من الثواب ما يزيد على عقابها قوله عند غير ابي هاشم والمعتزلة قوله ذهب ابو علي واصحابهما قوله عند غير ابي الحسين وابي ...
قوله ذهب المجبرة فيما حكاه عنه الفقيه قاسم وحكى عنهم الامام يحيى اطلاق القول بعدم قبح افعال الصبيان ومن لا عقل له كالساهي
والنائم واحتجوا بان القبيح يقبح لوقوعه على وجه اذا علم فاعله قبحه او تمكن من العلم والصبيان ونحوهم لا علموا ولا

يمكنوا من الفعل واما ابو علي بن خلاد وغيره من متأخري المعتزلة فذهبوا الى انه ما صدر من الساهي والنائم والغضبان والجاهل
من انواع الفعل القبيح فهو قبيح لان القبيح يقبح لوجه يقع عليه من كونه ظلما وكذبا وجهلا وعبثا وبه قال السمعاني وابو هاشم في الحادث
من الغضبان والجاهل فقبل وهذا ما الى الذريعة واعلم انه لا خلاف في ان القبائح لا يقبح منهم بمعنى انهم لا يستحقون عليها ذما ولا
عقابا قوله عند من يقول بقبحها هو الظاهر من مذهب الاصحاب والموافق للقواعد وان لم يقبح منهما بمعنى انها لا استحقاق عليها
ذما ولا عقابا وقد نص الفقيه قاسم على ان الاخلال لا يخرج القبيح عن كونه قبيحا وفي كلام الحاكم بل ما يدل على مخالفته في ذلك
فانه ذكر ان الكذب الواقع من المكره لا يقبح وان لم يعرض وذكر الفقيه قاسم ان الالجاء يدفع قبح الفعل كرمي الحي الى فساد زرع
لغيره قوله وقلنا الا في حالة عارضة الى اخره اعلم ان ظاهر هذا القيد لا يفيد ما اراده من الاحتراز بل يفيد نقيضه لانا وان قلنا
يستحق الذم عليه على بعض الوجوه ويستحق الذم عليه الا في حالة عارضة فكانه يدخل فيها ولا المضطر الى الميتة بقولنا على بعض
الوجوه فانه يدخل بقولنا الا في حالة عارضة والعقل الواحد في مشيئته الا لا يحصل استثناء من قوله هو ما اذا فعله القادر عليه استحق
الذم بل يحصل استثناء من المحدود وكانه قال فاجمع هذه القيود فهو قبيح الا في حالة له عارضة فليس بقبيح وعلى كل حال الفقيه
ذكره قوله ما استحق الذم عليه على كل الوجوه يعني كجهل المكلف بالله تعالى واعلم ان هذه الحقيقة التي ذكرها المصنف للقبيح رسمية
وحدها الحقيقي ما ذكره بعضهم ما ليس للقادر عليه المتمكن منه الاقدام عليه على بعض الوجوه فهذه الاوصاف جرى مجرى الذاتية
اذ لا يعقل ماهية القبيح مع كون المتمكن منه الاقدام عليه وليست الا بها اوصاف للقادر عليه لا له قال هولاء باعلم والعلم
الان انما حقيقة رسمية

فائدة

القبيح يسمى قبيحا لغة وشرعا واما تسميته جرما ومحظورا او مبغضا ومكروها
لله تعالى فانما سمعية قوله واما السمعيات الى اخره والى مثل ما ذهبا اليه ذهب القاضي في مواضع وله في مواضع اخر ما يقضي بموافقة
لابي عبد الله والجمهور قوله من كونه جلب نفع او دفع ضرر اما للنفس او للغير هذا هو الوجه عندهما فما عرفه ذلك واما
نحو الصدق الذي لا نفع فيه ولا دفع فيحسن عندهما لكونه صدقا والكذب لكونه الامر بالحسن والنهي عن القبيح يحسن لكونه امرا بذلك
ونهيا عن ذلك قيل وكلامهم جميعا مشعر باتفاقهم على انه متى حصل وجه قبح مع وجه الحسن ان الحكم يكون له وقبح الفعل
ولا يعتبر حصول وجه الحسن فيه قوله واعترضه الجمهور الى اخره الاحسن في توجيه اعتراضهم انه لو كان يحسن لوجه يقع عليه
للزم اذا اجتمع في الفعل وجه حسن ووجه قبح ان يكون حسنا قبيحا كالكذب فيه جلب نفع او دفع ضرر قوله ويمكن الجواب الى
اخره يرد عليه انه لو كان للحسن وجه لا يستقل بالتحسين ولم يقف تاثيره على انتفاء وجه القبح كان وجه القبح لما كان مؤثرا
في القبح استقل بالتاثير فيه ولم يحتج الى انتفاء وجه الحسن

فصل

قوله ويقسم الحسن الى اخره كان قياس قوله ان
يقول ويندب او ما في حكمه وان يقول ومباح او ما في حكمه والذي في حكم العقاب من فعل الله تعالى ولا يسمى مباحا لان المباح ما عرف
فاعله حسنه الى اخره ولا يصح ان يكون الله معرفا لكن له حكم المباح قوله وهو الثابت ايضا منه قوله صلعم اذا وجب المريض
فلا تبكين باكية اي اذا ثبت ساكنا ومنه وجب الحق على فلان اي ثبت وقر قوله وفي الاصطلاح اعلم انه يستعمل اصطلاحا على وجوه
اربعة احدها ما ذكره وهو الواجب الذي هو مناط التكليف والثاني الواجب الذي في مقابلة الجائز يقال صفات الله واجبة له المحقق انها
غير جائزة والثالث الذي هو في مقابلة الاختيار كما يقال كون الجسم متحركا صادرا عن مؤثر على سبيل الوجوب اي ليس باختيار والرابع
الذي بمعنى الثابت المستقر يقال من توفرت دواعيه الى الفعل وضوارفه عن تركه وجب حصول الفعل منه بمعنى استقر حصوله
قوله ويدخل في ذلك ما يكون استحقاق الذم على الاخلال به عارضا اعلم ان المصنف استشعر ورود اشكال على حده للواجب وهو ان
يقال يلزم ان يكون اكل الميتة وشرب الخمر واجبا لانه يستحق الذم على تركه على بعض الوجوه وهو مع الضرورة وخشية
التلف فاراد ان ينبه في الحد على دفع هذا الاشكال ولكن ضعف عليه الاحتراز ولم يسهل له العبارة لانه ان استثنى ذلك وقال
الا في حالة عارضة لزم اخراج اكل الميتة ونحوه مطلقا في حالة الضرورة وغيرها وليس كذلك فانه في حالة الضرورة داخل

من قوله على بعض الوجوه لكنه دخل تحته غيره وهو اكل الميتة ونحوه في غير حال فقد دخل قوله قد يحصل من قوله على بعض الوجوه لكنه دخل تحته غيره وهو اكل الميتة ونحوه في غير حال
الضرورة وهذا الذي اراده المصنف لا غيره ففي العبارة تركه وان كان المقصود معروفا او لو قيل ما اذا لم يفعله القادر عليه
استحق الذم على بعض الوجوه مالم يكن اصله القبح ولا يحب في حالة عارضة لكان اوضح واسلم والله اعلم قوله ليدخل الواجبات المخيرة
يعني كالكفارات الثلث فان المكلف اذا فعل واحدة منها وترك الاخريين فقد ترك واجبا ولا يلزم على تركه في هذه الحال لكنه يذم على تركه
كلها على بعض الوجوه وهو حيث لا يكون قد فعل ما فعله قوله وفرض الكفاية يعني فاذا فعله بعض المكلفين وتركه الاخرون فانهم
لا يذمون على تركه في هذه الحال وهو واجب عليهم ولكنهم يذمون على بعض الوجوه وهو حيث تركوه ولم يفعله غيرهم قوله والواجب
الموسع يعني فان المكلف اذا تركه في اول الوقت فقد ترك ما يسمى واجبا ولا يستحق الذم ولكنه انما يستحقه على بعض الوجوه وهو حيث تركه
حتى خرج الوقت او تركه في اوله غير عازم على فعله في بقية وقته قوله والمطلق الذي تركه صغير يعني فان تاركه لا يذم حيث له ثواب
اكثر من عقاب تركه ويذم على بعض الوجوه حيث تركه ولا ثواب له يزيد على عقاب تركه واراد بالمطلق ما لم يرد موقتا بوقت كالحج ونحوه
قيل والاحتراز في حد الواجب عما تركه صغير ولا ثواب له يزيد على عقاب تركه وفي حد القبيح عن الصغيرة ليدخل بقولنا على بعض
الوجوه لا يتاتى الا على مذهب من يقول من المعتزلة من ان الصغيرة تنقسم الى محققة ومقدرة فالمحققة حيث يكون ثواب فاعلها اكثر
من عقابها والمقدرة حيث لا يكون ثوابه اكثر لكنه يمكن ان يكون اكثر بحيث انه لو كان له ثواب كبير لو قعت مكفرة في جنبه فاما على
مذهب من يقول وهو ان الصغيرة ليست الا قسما واحدا وهو المحققة فلا يحتاج الى الاحتراز منها ولا يصح فان قولنا ما علم وما ذكره
ليس بصحيح فان الاحتراز يحتاج على كلا المذهبين اذ المراد ان هذا الفعل او الترك المعين الذي هو صغيرة في حق هذا الفاعل
المعين الذي ثوابه اكثر من عقابه يستحق الذم عليه على بعض الوجوه وهو حيث يصدر منه ولا ثواب له يزيد على عقابه وسواء قلنا
بانه حيث صغيرة مقدرة او لا قوله لعدم التنافي اراد ان الذي يستحق الذم عليه على كل وجه يستحق الذم عليه على بعض الوجوه
فلفظ بعض دخل في المحدود وفيه نظر **تنبيه** الواجب يسمى ايضا فرضا ولازما ولازبا وحتما والحنفية يفرقون بين الفرض
والواجب فيجعلون الفرض ما دل على وجوبه دليل قاطع والواجب ما الدليل عليه ظني قوله وينقسم الى عقلي الخ هذه القسمة بحسب
طريقه والعقلي ما علم وجوبه بالعقل وهو ضربان كقضاء الدين ورد الوديعة وشكر المنعم وانسداد الى ما علم وجوبه من جهة الشرع
فانه يدخل فيه ما علم وجوبه عقلا وشرعا وليس بشرعي بل هو عقلي لسبق العقل الى معرفة وجوبه ولان دليل العقل
اقوى فاما ما تطابق فيه العقل والشرع من العمليات وكان يجوز ان يرد الشرع فيه بخلاف حكم العقل فانه شرعي مثاله
ما ورد الشرع بتحريم ذبح الحيوانات التي لا يوكل لحمها ذكره ذلك ابو الحسين وغيره وذهب الشيخ الحسن وصاحب الجوهرة
الى ان ما هذه صفته عقلي والشرعي ضربان ضروري كالصلوة والزكاة والحج والصوم فانه يعلم بالضرورة ان النبي صلعم اتى
بشريعتها وكان يدين بها واستدلالي كيفية تفصيل فرض الصلوة والوضوء واعمال الحج ومقادير النصب في الزكاة ونحو ذلك
تنبيه اعلم ان قولنا شرعي اعم من ان يقول سمعي لان السمع مقصور على ما سمع من الادلة الشرعية وهو كلام الله وكلام
رسوله والشرعي يدخل فيه غير ذلك كدلالة فعله صلعم والقياس قوله وينقسم الى مخير الى اخره هذه قسمة للواجب بحسب نفسه
قوله يقوم مخالفه في الصورة مقامه انما قال يقوم غيره لانه ليس في الواجبات شي لا يقوم غيره مقامه فان الصلوة في
جانب من المسجد يقوم مقامها الصلوة في جانب اخر مع انها عبادات اخر ولسنا نكلف اعيان الذوات لا بافعال تتميز بها عن غيرها
والتكليف بها تكليف بغير الممكن فان قيل ما تنكرون وان وجد فما يجب على الله يعني لانه لا يمتنع اختصاص المصلحة الدينية باعيانها
يوجدها الله دون غيرها وهو قادر عليها على بينهما كتعيين من علم ان المصلحة له وليس ابو يوسف المكلفين في ارساله
دون غيره قوله كرد الوديعة بالعين او بالغلام جعل هذا مثالا للمخير العقلي والاولى تمثيله ان من راى انسانا فقيل له سفك
الحجامة او شرب هذا المسهل لان احدها فالصوم هنا واضح قوله وينقسم الى موسع الى اخره هذه قسمة بالنظر الى

ما يحتاج

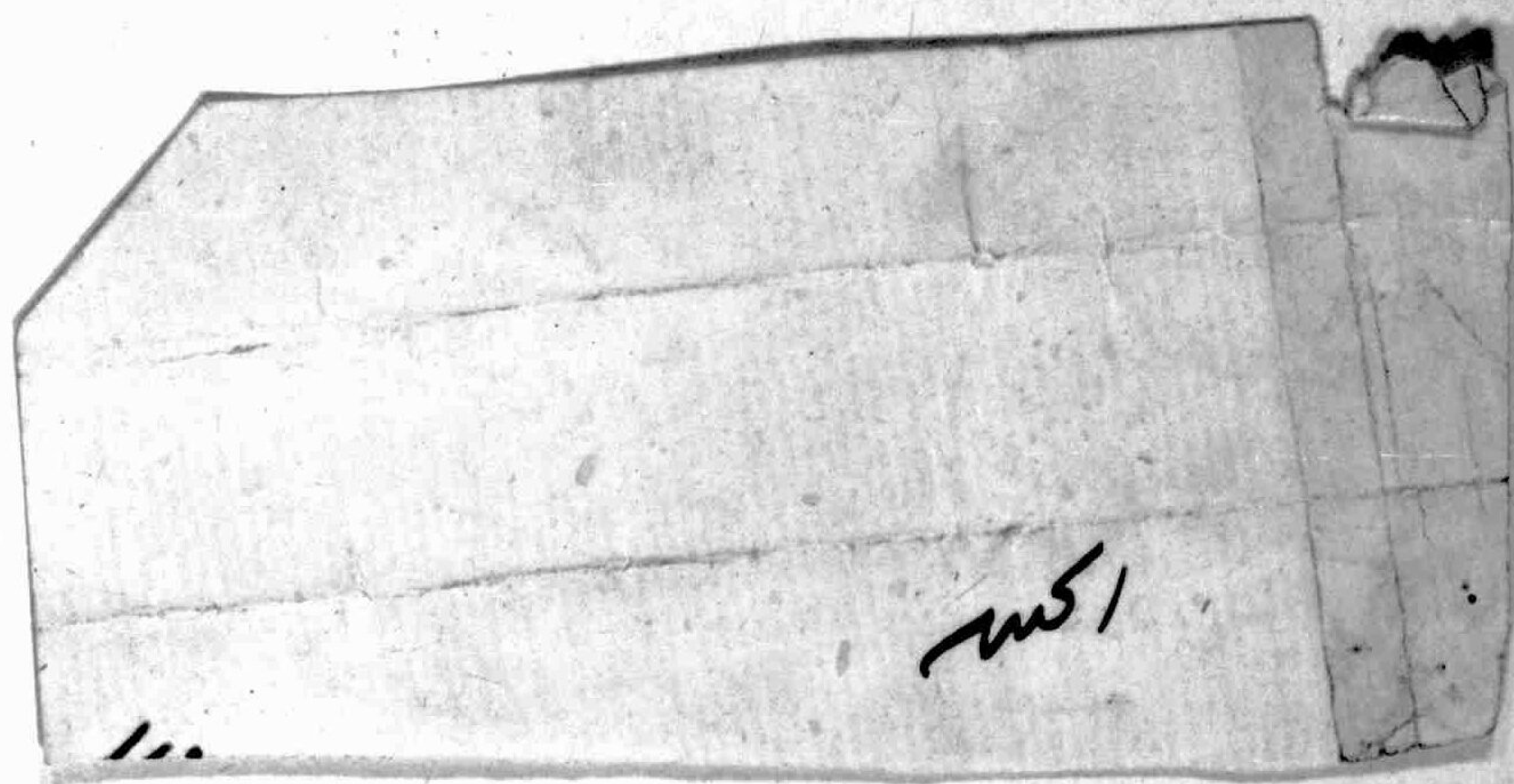
الله

سيدي ومولاي المالك المكرم المعظم المحترم

الموفق لله احمد الباشا دامت معاليه علينا

نسيمكم العادة الدائم سعود لنا بكم

ها كده ... [illegible]



وفيه وكان الاولى هذا النوع من التقسيم ان يقال وينقسم الى مطلق كالزكاة والحج ويجوز ذكره الى موقت وهو ضربان
موسع ومضيق وقد فسّر في حقيقة الموسع ماله وقت يسعه او يزيد عليه وفي حد المضيق ماله وقت يسعه او بعضه ولا يزيد عليه
ذكره بعضهم قال ولا يكون الواجب الموقت الا في الواجبات الشرعية قوله والمندوب هو ما كلفنا فعله الى آخره هذا بنا على مذهب ابي اسحق
بن عياش وهو انا مكلفون بالمندوب جملة وتفصيلا وما ذهب اليه ابن الحاجب وغيره من انه ليس بتكليف قال ابن الحاجب والحلاف لفظي وقال
بعض شارحي كتابه ان اريد بالتكليف ما يرجح فعله على تركه سواء ذم تاركه ام لا فهو تكليف وان اريد انه مطلوب طلبا يمنع
تركه فليس بتكليف وهكذا المكروه في جانب النهي فانه كالمندوب في جانب الامر جملة وتفصيلا قوله واما ذم الفقها
الى آخره اشارة الى ما نسب الى الناصر واكثر المعتزلة انه من اعتاد ترك النوافل فسق وعن القاضي ان ترك السنة لغير عذر محظور
وظاهره فيه غاية الضعف قوله فسق الانقاطع وقد قال صلى الله عليه وسلم في الاعرابي الذي اقسم لا يزاد على الفرائض ولا ينقص افلح
وابيه ان صدق قوله والمكروه الى آخره انما سمي مكروها مع جوازه لان النهي عنه ليس نهيا على الحقيقة اذ لا يقترن به كراهية لكن لما
اشبه القبيح في انه يستحق بتركه الثواب سمي مكروها وما مثاله في الشرع واضح والعقلي منه كالتعبيس وعدم البشر لغير سبب
فصل
في الوجه الذي لاجله وجب الواجب وقبح القبيح وحسن الحسن قوله جملة او تفصيلا قد مثلها في قوله فلا يخرج
الظلم الى آخره ويعرف منه ان من علم كونه ظلما فقد علم وجه القبح جملة ومن علم انه كونه ظلما هو المؤثر في قبحه فقد علمه تفصيلا
قوله من نحو كونه ظلما وعبثا الى آخره اعلم ان امهات القبائح اربع الظلم والكذب والعبث والجهل وما عداها فيكون ظلما وكذبا
وعبثا وجهلا وما عداها من القبائح راجع اليها وضابط ذلك ان يقال الوجه الذي اذا وقع عليه الفعل كان قبيحا لا يخلو اما ان يكون
من حيث تعلقه بغيره او من حيث الفعل نفسه فالاول الكذب والجهل اذ وجه قبحهما كون متعلقهما لا على ما هو به والثاني لا يخلو
اما ان يكون عدم الغرض في الفعل فهو العبث او يكون فيه ضرر خالص وهو الظلم فلا يرد قبح الظن الذي متعلقه لا على ما هو به
لان له معنى وهو الامارة بخلاف الكذب والجهل ولو قدرنا صدور ظن لا عن امارة متعلقه لا على ما هو به لكان قبيحا لانه كما لا يقع
الا لا داعي اليه قوله ومفسدة ويجوز ذكر المفسدة ما يكون المكلف معه اقرب الى فعل القبيح وترك الواجب وانما يجوز ذكر سائر القبائح
كالكذب والجهل قوله بحسب الخلاف المتقدم يعني بين السيخين والجمهور في وجه الحسن قوله فيحسن عند غيرهما الى على يعني فاما ابو علي
فانه يجعل الوجه في وجوب الواجبات الشرعية كونها تروكا للمفاسد بمعنى ان فعلها يمنع وجود القبيح الشرعي وفي كلام السيخين
في موضع ما يقتضي جواز ان يكون وجه الوجوب تحصيل الثواب وبه قال الاصم وغيره وتاول صاحب المحيط كلام الشيخين قوله
لحسنه جلا في النوافل اشارة الى ما ذهب اليه الجمهور من ان وجه حسنها كونها مسهلة للفرائض وسائل الحسنة وفي المحيط عن
بعض المتكلمين ان وجه حسنها كونها الطافا في الواجبات الشرعية دون العقلية وهذا القول فاسد لانه يقتضي وجوبها ووجه كراهة
المكروه ان تركه مسهل لترك القبائح وليس فعله مفسدة داعيا الى فعلها اذ القبح ولا يلزم من القول بان النوافل تسهل الواجبات
ان يكون داعيه اليها ولطفا فيها فيجب بل كما يقول من يقوى الاسفار يسهل عليه وان لم يكن السفر الاول داعيا الى الاخر اما
ان وجه وجوب الواجبات العقلية كونها الطافا في العقلية العملية ووجه قبح الاعتقادات الجهلية والتقليدية والتخمينية
كونها مفاسد في الواجبات العقلية العملية ذكره بعضهم **فائدة** ان قيل اذا كان وجه وجوب الواجب الشرعي كونه لطفا
فما قولكم في فرض الكفاية اهو لطف لفاعله فقط او له ولغيره او لغيره فقط فان قيل بالاول ولم لزم ان يسقط عليه وان قيل
بالثالث لزم الا يجب عليه لان نفع الغير لا يجب والجواب انه لطف له ولهم جميعا ولا يلزم ان يسقط عليه لانه لطف للجميع من اي فاعل كان
وليس لفاعله مزية اللطف الا كالغير واما حصول ثوابه لا غير ومن هنا قيل ان ثوابه اكثر من ثواب فرض العين لاسقاطه الحرج
عن الكل قوله لولا هذا لما حسن التكليف وذلك لانها ذاتها لكونها حسنة في نفسها او قبيحة كان التكليف بها فعلا او تركا عبثا لا فائدة
فيه ولم يكن لجعل هذه واجبة وهذه قبيحة معنى اذ لا مخصص قوله ازادوا بذلك انا نعلم بالضرورة قبح كل مفسدة في الدين

وحسن كل مصلحة في الدين فيه نظر لان امر الدين وشانه غير معلوم بالضرورة فكيف يعلم بالضرورة قبح ما هو مفسدة فيه وحسن ما هو مصلحة فيه وهو يستلزم ان يعلم الفرع ضرورة مع ان الاصل لا يعلم الا بالاستدلال ولعله يجاب بان المراد بالدين وجوب الواجبات وقبح المقبحات على الاطلاق وذلك ما يعلم ضرورة

فصل

قوله وذهب البغداديون من شيوخنا الى ان القبيح يقبح لعينه قد تؤول كلامهم بان معنى كون القبيح ذاتيا ان الظلم مثلا انه لا يقع ظلما الا وهو كذلك قبيح وكذلك سائر القبائح فهو ذاتي لما قد حصل فيه وجه القبح لا لمجرد ذات الفعل فيكون جعله للذات تجوزا ويعود مذهبهم الى مذهب البصريين قوله وقال ابن الاخشيد هو ابو بكر احمد ... ذهب هو واتباعه الى انه قبح الفعل للارادة المتعلقة به من جهة فاعله قلنا ولعلهم ارادوا ان الذي يؤثر في وقوع الفعل على وجه دون وجه هو الارادة والقبح فرع على وقوعه على وجه مخصوص فاذا لم يقع على ذلك الوجه الا بالارادة كانت هي المؤثرة في قبحه لانه سبب اثر في السبب فهو المؤثر في المسبب وعلى هذا فالخلاف يسير ونسبتهم يعود الى الوفاق فانهم على هذا يوافقونا في انه يقبح لوقوعه على وجه ونحن نوافقهم انه لا يقع على ذلك الوجه الا بالارادة وفيه نظر قوله وسنفصح عن قريب يعني بابطال اقوال المخالفين والرد على ما احتجوا به

تنبيه

لم يذكر المصنف الدليل على ان وجه وجوب الواجبات الشرعية وقبح القبائح الشرعية ما ذكره فلنذكر ما ذكره الاصحاب في ذلك مفصلا اما الذي يدل على ان وجه وجوب الشرعيات كونها مصالح لنا فهو ان الله قد عرفنا وجوبها ولا يصح ان يجب الامر والا لم يكن وجوبها اولى من عدمه واذا كان وجوبها لا لامر فلا يصح ان يكون هو الخبر بوجوبها او الامر بها لان بهما لم يكن واجبة لحسن الاخبار بوجوبها ولا الامر بها بل يقبح لان ايجاب ما ليس بواجب قبيح وكان يلزم وجوب المباح والقبيح لو وقع الاخبار بوجوبهما او الامر بهما مع ثبوت وجه القبح والاباحة ولا يصح ان يكون واجبة للثواب لان طلبه لا يجب والا لوجبت النوافل ولا يصح وجوبها لدفع ضرر العقاب لان استحقاق العقاب بتركها فرع وجوبها فيؤدي الى الدور فلم يبق الا ان وجوبها علينا لكونها مصالح والطافا ولا يصح ان يكون لطفا في المعارف الالهية لانها ثابتة لا بعد حصول تلك المعارف فلم يبق الا ان يكون لطفا في الواجبات العقليات العمليات وترك المقبحات من العقليات والذي يدل على ان القبائح الشرعية قبحت لكونها مفاسد ان الله تعالى نهى عنها واعلمنا بقبحها ورغب في تركها فاما ان يقبح لا لامر او لامر ويعود القسمة التي ذكرناها انفا في الواجبات الشرعية قوله وسنبطل قول البغداديين الى اخره هذا الذي ذكره وجه صحيح في ابطاله وقد ذكر اصحابنا في ابطاله وجوها اخر منها ان صفة الذات يرجع الى افراد الذوات فكان يلزم في كل حرف من حروف الكذب ان يكون قبيحا وان لم ينضم اليه غيره ومنها ان القبيح لو كان قبيحا لذاته لكان يجب كونه قبيحا في حالة العدم بناء على مذهبهم في ثبوت الذوات وصفاتها الذاتية في حال العدم ومنها ان القبيح لو كان لصفة ذاته لوجب في كل القبائح ان يكون متماثلة لان الاشتراك في الحكم الصادر عن الصفة الذاتية يقضي بالاشتراك في الصفة الذاتية والاشتراك فيها يقتضي التماثل واختلافها لا شك فيه لكن جميع هذه الوجوه مواخذة لهم بظاهر قولهم ومجاراة لهم حسنة وكلامهم قد تؤول بما ذكرناه وقد حمل الرازي كلام الشيخ ابي الحسين في هذه المسألة وفي غيرها كقوله في الواجب والحسن والامر والنهي والخبر وجميع الاوصاف التي تجري على الافعال على انه مستفاد بقوله فيها الذاتية ويعني ان غير الضرر الذي فيه حقيقة الظلم يكون ظلما وكذلك الجهل والكذب والعبث والجود ذلك لا يختلف الحال فيه ولا يحتاج في كونه كذلك الى الارادة وكذلك قوله في انواع الكلام كالامر فانه بالوضع اللغوي موضوع للامر من غير اعتبار الارادة كالاسد والحمار وكذلك غيره من ضروب الكلام قيل وكلام الرازي لعينه يقضي بذلك ثم في ضروب الكلام وحمله للكلام الى القسم على ما ذكرناه بالعقد وهو حد على النظر قوله وكذلك لو نفى الاعتقاد اي لو قدرنا انه بما سبق ذكره ويصح الكلام في ذلك على مذهب ابي هاشم قوله بل متى لا شبهة يعني بناه المعاني وقد تقدم ذكرهم قوله ويعرف ما الى اخره فيه اشكال لانه انما يكون دورا لو قال بان قبح الفعل لقبح الارادة كما يوهمه عبارة المصنف لكن ظاهر كلامه انه يقبح للارادة نفسها لا لقبحها فلا دور قوله وبعد فلو سلمنا ذلك اي توقف قبح الكذب على الارادة الا خبار عن الشيء لا على ما هو

العلما ... بالمسا ... احسن ابي الحسين ... بالالهية ... في تركه لانا لا نعلم ... الشرعيات ... وقبح المقبحات لا بعد العلم بالالهية ... العلم بقبح الجهل بها ... اللطف ... بالشرع وعلى التمكن ...

به وان كنا لا نسلم فان القبح وكون المخبر كذبا لا يتوقف على تلك الارادة واما يكون كذبا لانه مخبره لا على ما هو به سوا اراد ذلك
او لم يرده فظهر والتي اشهد الى اخره لا اشكال انهم لا يعلمون كونهما مبهمين مامورين لانكارهم النبوات والشرايع واما كونهما مملوكين
مربوبين فمعلوم لا معتقادهم ثبوت الصانع والله اعلم قوله وبعد فيلزم الا يجب علينا معرفة النبوة الى اخره هذا الوجه خاص في ابطال القول
بان علة الحسن والقبح الامر والنهي لا كونهما مملوكين مربوبين اذ لا يتوقف معرفة ذلك على العلم بالنبوة فلم يكن الى قوله ومملوكين مربوبين
حاجة قوله واما نقض صاحب البدر الى اخره هذا جواب عن سوال مقدر حاصله التزام ان ثمة نهيا في القبح فان من نهى الغير عن دخول
داره او وطء ارضه او نحو ذلك صار فعله لذلك قبيحا ولا علة له الا النهي فاجاب عنه بان نهيه لم يكن علة لقبح ذلك الا فعال بل كاشفا عن
عدم رضاه وفعلها مع عدم رضاه يقبح لانه اضرار به لا نفع فيه ولا دفع ولا استحقاق فكان ظلما وكونه ظلما وجه في قبحه وفيه
نظر لانه يقبح وان فرض عدم الضرر فيه لكن يقبح حيث لا لمجرد نهيه بل لان الشارع نهى عن التصرف في ملكه بغير رضاه ونهيه قد
كشف عن عدم الرضا فيكون ذلك من مناهي الشرع قوله وشبهتهم انه يقبح من الله فعل الظلم فيقال كيف يعقلون احتجاجهم هذا وهم لا يقولون
بانه يقبح من الله شي لعدم نهيه واي دلالة في هذا على ان القبح يقع للنهي عنه وهذا اشكال ظاهر فلعلهم اتوا بهذه الشبهة توصلا
الى ابطال قولنا كانهم قالوا اذا كان القبح يقع لوجه يقع عليه فلم قبح فعل الظلم من الله تعالى دوننا مع ان الوجه قد حصل في الموضعين
قوله من حيث لا حكم للظن الى اخره قد نسلك في تعليل قبحه منه وجه اخر وهو انه تعالى يقبح من حيث يكون صادرا منه لا عن امارة
ينظر فيها لانه يستحيل كونه ناظرا في الامارة اذ من حق الناظر الشك والتجويز وهو تعالى عالم لذاته فلو فعل الظن لفعله لا عن امارة
والظن الصادر لا عن امارة قبيح اذ لا فايدة فيه ولا ثمرة تحته قوله لانه يستحيل عليه الضرر على نفسه يعني وهذا وجه قبح فيقبح ذلك العقل
لا حاجة منا اليه لحصول هو ولا غيره من وجوه القبح في التكليف الصادر منه تعالى ونظير هذه الشبهة قولهم انه يحسن من الله تعالى ايلام العقلا بالقاضي
والارادة اذ الهاه ويقبح من القاضي ان يترك ذلك سفهه او يريده والجواب كالجواب في انه قبح من الواجد منا لكون ذلك ضررا ولو امكنه دفعه
لوجب عليه فكيف يحسن مع ارادته ولم يقبح من جهته تعالى لانه لا ضرر عليه مع استحقاق القاضي له

فصل

عندنا انا نعلم بالعقل وجوب
كثير من الواجبات وقبح كثير من القبائح وحسن كثير من المحسنات قوله اي لا عمدة لها الا الشهرة اشارة الى ما يقولون من انا لا ننكر قبح هذه
الامور وحسنها ولكن نقول انها امور مشهورة وآرا محمودة عند العقلا يعرفونها من مبدا الصبا واوايل النشو وربما تنشو عن التسالم
وطلب المعاشرة وربما تحصل من الحنو والرقة وللاستحسان واستقباحها اسباب كثيرة لا تنضبط وليست امورا بديهية يقتضيها
العقل بصريحه كما يقتضي سائر الامور البديهية قال الامام يحيى وكلامهم هذا فاسد لوجهين اما اولا فانا على علم ويقين من حال العقلاء
في رسوخ هذه القضايا في عقولهم وتحققها في افهامهم لا لبس عليهم فيها كسائر الامور الضرورية من البداية وغيرها مع انا لا ننكر ان تكون
العلوم متفاوتة في الظهور والخفا ولكنها مستوية في التحقق والثبوت واما ثانيا فلسنا نعني الا في ان هذه القضايا مقررة
في الاذهان محققة في العقول فاذا ساعدونا على هذا التحقيق فقولهم بعد ذلك انها قضايا مشهورة وآرا محمودة يعرفونها في اوايل
النشو لا يضرنا بعد تسليم كونها عقلية وعلى الجملة فنحن نقول ان هذه القضايا مقررة في العقول وهم يدعون انها مشهورة بين العقلاء
ونحن نقول ان هذه الشهرة عن المقدمات نقرره عقلية وهم يقولون انها تقرره لشهرته مع الاتفاق منا ومنهم على ان موردها العقل
ومستندها الضرورة كما ذكره المحققون من اصحابهم وان اختلفت هذا منا ومنهم عرفت ان الخلاف بيننا وبينهم في هذه القضايا ما يقرب يكون
لفظيا واعلم ان الامام عماد الاسلام مال في تصحيح تقبيح العقل وتحسينه الى طريقة الشيخ ابي الحسين واصحابه وهو دعوى العلم
الضروري في ذلك فلا يحتاج الى الاستدلال عليه واما الشيخ ابو هاشم واصحابه فسلكوا في ذلك سبيل الاستدلال والالزام وللهم في ذلك
ادلة واضحة والزامات راجحة اغنى عن ذكرها عدم شدة الحاجة اليها فكل مسألة يدعى فيها نظرا الى الحسن في العقول الضرورة
لا يفتقر الى الاشتداد بكثير من الادلة وبطويلها وقد عرضت اثنا كلام المصنف اولا واخرا ما فيه كفاية وزيادة

فصل

عند الجمهور قوله
ان الله تعالى قادر على ما لو فعله لكان قبيحا اذ زاد الجمهور الزيدية واكثر المعتزلة منهم الشيخان والقاضي والبغداذية وبالغت البغداذية

تكون علة صح

وذلك

ذلك حتى قالوا ان منكر ذلك كافر قوله ويستحيل منه لفقد الداعي انما قالوا ذلك لان عندهم ان الداعي شرط في الصحة وان وجود
المقدور من دون داع يستحيل والدواعي له الى القبيح منتفية فيستحيل وجوده منه قالوا وانما نعلم انه مقدور له من حيث انا لو
قدرنا توفر الدواعي له الى ايجاده وانتفاء الصوارف عنه لامكنه فعله فبهذا يظهر عندهم تمايز المقدور من غيره قوله وقالت
المجبرة الى اخره قد نسب هذا القول الى النجارية فقط وقال في العيون عند الحشوية والروافض والمجبرة انه لا يقدر على
القبيح فنسبه الى المجبرة على الاطلاق وهذه الحكاية توافق مذهبهم لانهم يقولون انه لا يقبح منه تعالى قبيح ولا قبح الا من جهة
من جهته الا ان النجارية منهم يذهبون الى ان القبيح يقبح لعينه كالمعتزلة قوله ولانا نميز بالضرورة بين وجوه الافعال يعني من حسن
وقبح وصدق وكذب قوله في قدرة القادر يعني فلا يقتضي قبح هذا الفعل او كونه كذبا عدم تعلق القدرة به لان تعلقها غير
موقوف على شرط قوله النسبة لا يتعلق قدرة القادر باختصاص الفعل يعني ليس تخصيصه بذلك الوقت من تاثير
القدرة اذ لا اختيار للقادر في ذلك ولا يتوقف عليه قوله ويمكن الجواب بان الوجه الذي لاجله خرج الفعل عن تعلقه الى اخره يعني فان
الوجه في خروج الفعل عن تعلقه بالقادر اذا انقضى وقته انه لا يصح وجوده الا في ذلك الوقت فاذا انقضى ولما يوجد بعد بوجوده
في غيره اما غير الباقي فلانه يلزم ان يصح كونه له في الوجود وقتان واما الباقي فمن مقدور القدر فيلزم ان يصح ايجاد مقدورين
من جنس واحد في وقت واحد على محل واحد بالقدرة ويلزم جواز تعديها والاختصاص فيلزم صحة ممانعة احدنا للقديم تعالى
قوله لاستقامة المسند الباقي لاختصه لما في غيره من الاشكال في المتسبب وغير الباقي لو صح منه تعالى ايجاده في وقت اخر غير الوقت
الذي يختص به لزم ما سياتي تقريره من صحة انقلاب غير الباقي باقيا ووجود متسببين في وقت واحد عن سبب واحد وان
كان المصنف قد مال الى ان الحكم واحد في الجميع على ما سيتضح لك قوله ويلزم ايضا ان تكون نفي القدرة على الجمع بين الضدين مدحا
يقال من اين يلزم ذلك لانا وان جعلنا نفي القدرة على القبيح مدحا فلكون فعله نقصا وعدم القدرة عليه يحيل القبيح فعله
وما استحال لاجله وجود ما هو نقص كان جديرا بان يمدح به بخلاف نفي القدرة على الضدين اذ ليس في ايجادهما الوصف منه وفعله
نقص في الجامع بين الامرين قوله وهذا الدليل الى اخره الامر كما ذكره المصنف اذ لم يورد هذا الدليل الذي قبله الا احتجاجا
على القائلين بانتفاء قدرته تعالى على فعل محل القبيح كالنظام والجاحظ وقد اوردوا عليهم وجوها ما ذكره المصنف منها انه تعالى
قادر لذاته والقادر للذات يقدر على جميع اجناس المقدورات وما من جنس منها الا وهو يشتمل على الحسن والقبيح فيجب قدرته
على ذلك اذ لا اختصاص لذاته بحسن دون قبيحه ومنها انه تعالى قادر على خلق الجماد بعد خلق الحيوان فيجب قدرته
على خلقه قبل الحيوان ولو خلق الجماد قبل خلق الحيوان لكان قبيحا واما ابو الحسين فقد استدلوا على بطلان قوله بان وجود الفعل
لا يقف على الدواعي وانما يقف على كون القادر قادرا وزوال المانع ولهذا يقع الفعل من الساهي والنائم ولا داعي لهما وايضا فان احدنا
يصدق بالجحد الدينار بان يباشر الفعل باحدى يديه دون الاخرى من غير داع وادعى اصحابنا ايضا المناقضة في كلام ابي الحسين
واصحابه حيث قالوا بقدرته تعالى عليه ويستحيل منه لكن دعوى المناقضة غير صحيحة لاختلاف وجهي الصحة والاستحالة عندهم
كما ذكره المصنف قوله قالوا لو قدر على القبيح لصح ان يوقعه الى اخره اعلم ان هذه الشبهة هي اشف ما يوردونه وغيرها اشبهه
واوضح البطلان حد بان نعرض عنه صفحا وقد اجيب عن هذه الشبهة باجوبة كثيرة منها المعارضة بتقدير ان يخبر النبي صلعم
بان فلانا لا يدخل هذه الدار ثم تقول لهم ما تقولون لو قدرنا دخول ذلك الفلان تلك الدار ابدل على كون المعصوم كاذبا وكذا لو قدرنا
وقوع الكبائر من جهته ابدل على ارتفاع عصمته وغير ذلك فما اجابوا به فهو جوابنا قوله وعليه الشيخ ابو علي ذكر بعضهم
ان هذا التفصيل لابن الملاحمي اودعه معتمده ولعله فيه قاف لاثر ابي علي او نقل عنه قوله او يكون احدهما موجبا للاخر
يعني وسوا كان الاول موجبا للثاني نحو ان كان في قلبه علم فهو عالم او كان الثاني موجبا للاول نحو ان كان عالما ففي قلبه علم قوله
او يكون احدهما مصححا للاخر اي سوا كان الاول او الثاني ومثال ما يكون الاول فيه مصححا للثاني ان كان الجوهر متحيزا احتمل
العرض ومثال ما يكون الثاني مصححا للاول ان كان الله عالما كان حيا لان كونه حيا هو المصحح لكونه عالما قوله وتلزمه انه لا يجد دليلا

قوله

على ان الله تع لا يفعل القبيح يعني لان الدليل على عدم جواز فعله تع له انه لو فعله لكان جاهلا بقبحه او محتاجا اليه اذ العالم بقبح
الفعل الغني عنه لا يفعله واذا كان قد زعم انه تع لو فعل لكان جاهلا بقبحه او محتاجا اليه القبيح لم يدل على جهله وحاجته بعض الرسل وسلك
التعليل عنه على ما لو قدر وقوعه على الوجه المستحيل يعني وهو قصد وجه العدل الحكيم تع لكان دليلا عند دليل فكونه دلالة ظاهرة وكونه
غير دليل العدل وجه عن الحكم **تنبيه** ذهب النظام واصحابه انه تع لو قدر على القبيح لكان حاصلا على صفة نقص وهو تعالى عن ذلك
واحتج عليهم بالمعارضة بالملائكة والانبياء عليهم فانهم قادرون على القبيح بالاتفاق وبعقلهم يلتزمون جواز هذا النقص عليهم كغيره
من النقائص الجائزة عليهم من الجهل والحاجة ويقولون ليس المنزه عن صفات النقص المحض بصفة الكمال الا الواحد المتعال والتحقيق ان
الامر على العكس مما قالوه فانه تع لو لم يقدر على القبيح لقدح في كونه قادرا لذاته من حيث القبائح داخلة في اجناس المقدورات والمانع النقص
بفعل القبيح لا بالقدرة عليه اذ لا يستحق بالقدرة عليه ذما ولا لوما وهي مبنية على فاسد اصولهم يعني لانهم يقولون كل ما فعله تع فهو
فليس بقبيح اذ لا يحصل فيه علة القبح من كونه منهيا عنه مع كونه مملوكا فلا يتصور قدرته على فعله واما ما اوجده والكسب
العبد فهو قبيح لان العبد منهي عنه وهو مملوك وكان قادرا عليه على هذا الوجه ولو صحت لهم اصولهم في وجه القبح والكسب لصحت
هذه الشبهة لكن قد عرفت بطلانها وما ترتب على الباطل فهو باطل

فصل

في بيان ما اجري عليه تع من الاسماء لمعنى انه لا يفعل
ما يقدر عليه تع منها قولنا سبوح قدوس فان من فائدته تنزيهه تع عن فعل القبيح يعني وليس هذا كل فائدته فقد تقدم في الصفة
الاخص انه يفيد تنزيهه في ذاته وصفاته عما لا يليق به ولهذا ان من النفي للتبعيض وقال الغزالي في المقصد الاسنى القدوس يفيد تنزيهه
عن كل وصف يدركه حس او يتصوره خيال او يسبق اليه وهم او يختلج به ضمير او يقضي به تفكر قال ولا اقول انه منزه عن النقائص
والعيوب فليس من الادب ان يقول قائل ملك البلد ليس بحائك ولا حجام تع ومنها قولنا تارك هذا الاسم لا يرد في حقه مطلقا مفردا بل
معنا فا الى ما يصير باضافته اليه مدحا كقولنا تارك للظلم او تارك للكذب او تارك للقبيح او نحوه وكذلك قولنا مكفر ومحبط فيقال
مكفر للعقاب اي لا يفعله للتوبة او لصغر الذنب ومكفر للذنوب بمعنى لا يعاقب عليها ومحبط للثواب اي لا يفعله بسبب المعصية الكبيرة
او الندم على الطاعة ومحبط للطاعات بمعنى لا يثيب عليها المثل ذلك قوله تع لانه يفيد احتمال المكاره يعني وذلك لا يجوز في حقه تع لان حاصله
انه حبس نفسه على المشقة وتلزمها ما تكرهه وتنفر عنه وذلك لا يتصور في حق القادر لذاته اذ لا مشقة في حقه تع فان ورد
به سمع فقد ورد في تعداد اسماء الله الحسنى مرفوعا في بعض كتب الاحاديث وفسره الغزالي في المقصد بانه الذي لا يحمله العجلة على المسارعة
الى الفعل قبل اوانه بل ينزل الامور بقدر معلوم ويجريها على سنن محدود ولا يؤخرها عن آجالها المقدرة لها تاخير متكاسل
ولا يقدمها على اوقاتها تقديم مستعجل وهذا اظهر من ذلك اذ ليس هم مرصوص في عدم صحة اجرائه عليه تع

القول في ان الله عدل حكيم

هذه المسئلة هي ملاك باب العدل ولهذا قد تجعل من مسائله وما تقدم
عليها فهو في حكم المقدمات والمبادي لها كما يعدم تحققه قال بعضهم ولا اعلم احدا من المتكلمين قدم غيرها عليها من مسائل العدل
في موضوعات المتقدمين والمتاخرين الا ما ورد في كلام السيد صاحب الشرح من ان مسئلة الافعال اولى بالتقدم منها ووجه ما ذكره
كون دليل العدل انه تع عالم بقبح القبيح غني عنه عالم باستغنائه عنه ومن كان بهذه الصفة لم يفعل القبيح فما شاء على الواحد
منا فانه لا يتناوله احدنا فاستمر كونه الدليل له وهذا الذي ذكره فيه نظر لا مكان الاستدلال على عدله وحكمته بطريق اسلاميه
ولانه لا يماثل الوجه في تقديم هذه المسئلة وهو ايهام ان مسائل العدل داخلة تحتها ومفصلة لها وهي دليل عليها كما قوله
في الدلالة على انه عدل خالق لافعالنا هو مسئلة على القبيح والله تع لا يفعله والحق في ذلك ان مسائل العدل عبارة عن الاصول
المسائل الا ثلاثة كالكلام في انه تع يثيب من اطاعه ويعاقب من عصاه ويسر للمكلفين ما كلفوه وتمكنهم منه فلا يكلفهم ما لا يعلم
او لا يطاق ويعوض المولمين ويقبل توبة التائبين وهذه كلها داخلة تحت قولنا لا يخل بالواجب والثاني المسائل النفيية كالكلام
في انه ليس بخالق لافعال العباد ولا يثيب احدا بغير عمل منه ولا ابتداء فيه بغير ما يتيبه ولا يريد المعاصي ولا يقضي بها ولا يرضى بها ولا

يكلف

ولا يكلف ما لا يطاق ولا ما لا يعلم وهذه كلها داخلة في انه تعالى لا يفعل القبيح فعرف بحمد ما ذكرته من كونها ام مسائل العدل وانما
سائر مسائله تفصيل لها وعائدة اليها قوله ذهب اهل الحق الى انه تعالى عدل حكيم قال الامام يحيى عليه السلام اعلم انه لا خلاف بين اهل القبلة ان الله تعالى
موصوف بالحكمة في جميع ما صدر منه من اقواله وافعاله وانها جارية على حسب المصلحة وانما محل الخلاف بين هؤلاء المجبرة على
... فانهم وافقونا لفظا فيصفون الله تعالى بالحكمة والعدل وخالفونا معنى فيقولون بان جميع الفواحش والمعاصي من فعل الله تعالى
وحاصلة بقدرته وارادته وهو المتولي لخلقها وايجادها تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا واعلم انهم وان اضافوها الى الله تعالى فانهم
لا يطلقون القول بان الله تعالى يفعل القبيح لانها عن قبحه منه عندهم بناء على اصلهم في نفي التقبيح العقلي قوله وهذه مبنية على ثلثة اصول
احد الاصول انه لا علة لكون الواحد في الشاهد لا يفعل القبيح الا اجتماع تلك الاوصاف وثانيها انها قد اجتمعت في حقه تعالى على ابلغ
الوجوه وثالثها انه يجب الا يفعله هنا ما اجازه المصنف رحمه الله في هذه الدلالة وغيره جعلها مبنية على اربعة اصول وجعل
الرابع منها ان من كان بهذه الاوصاف فانه لا يفعل القبيح استدل عليه بما نعلمه من حال الواحد منا انه متى اختص بهذه الاوصاف
فانه لا يفعل القبيح وهذا في التحقيق راجع الى ما ذكره المصنف من دعوى الضرورة وقد ذكر مثله الامام يحيى في تقريره هذا الدليل
فانه قال وانما قلنا ان الواحد منا متى كان عالما بقبح القبيح وغنيا عنه وعالما بكونه غنيا عنه فانه لا يفعله فلانه اذا قيل له ان
صدقت اعطيناك درهما وان كذبت اعطيناك درهما وفرضنا ان الكذب والصدق مستويان في جميع الامور وقدرنا ان الانسان لا يخاف
احدا من الخلق ولم يعتقد مذهبا ولا اعتقد ثوابا ولا عقابا فانا نعلم بالضرورة انه لا يختار الكذب على الصدق قوله وان يستمر الحال
في الا يفعله مع زوالها او بعضها اي فيستحيل ان يفعله ولا يجوز منه فعله اذ لا يستمر عدم الفعل الا مع استحالته وعدم
جوازه وذلك بان يحصل الامر المحيل لفعله منه عند ... قوله لا يعلم استحقاق العقاب يعني لكفره قوله ولا انضرت بالذم يعني لانه
قوله وهو وان كانت اوصافا فاكثره هذا احترازا عن سؤال وارد على هذا الدليل وهو ان يقال كيف عللتم الحكم الواحد بعلل كثيرة
ولو جاز ذلك ههنا لجاز في الحركة مع التحرك وجوابه ما ذكره المصنف من معارضة وغيرها وقد ذكر في جوابه انا لم نعلل عدم فعل القبيح
الا بامر واحد وهي كون الاوصاف التي ذكرناها مجتمعة ولا يقال فاذا كانت علة لزمكم ان يستحق تارك القبيح عند اجتماعها مدحا ولا
ثوابا اذ العلة يجب ثبوت حكمها عندها لان المراد بكونها علة انها كاشفة عن عدم فعله لكونها صارفة عنه لا انها موجبة وان وجب ذلك
وجوب استمرار قوله اذا كانت كاشفة يعني لا اذا كانت موجبة فانه لا يصح تركيبها من وصفين لان كل واحد منهما ان لم يكن علة على انفراده
فليس يصير علة بالانضمام وان كان علة لزم ان يوجب الحكم على انفراده ويؤدي الى ان يكون للمعلول الواحد علتان وذلك لا يصح
على ما هو مقرر في موضعه قوله فقد يفعله لحسنه ولكونه احساناً يعني وان القديم سبحانه يشارك الواحد منا في فعل ما هو حسن لحسنه
الفعله قوله ونحو ذلك ما قال يستحسن الى اخره يعني وان لم يكن له فيه جلب نفع او دفع ضرر وانت ايها السائل عمدت انه لا يفعل
الحسن الا لذلك **مسئلة** اعلم ان هذا الدليل الذي ذكره المصنف على ثبوت عدل الله وانه لا يفعل القبيح هو المعتمد في كتب الاصحاب
والمتداول في السنتهم وهو يطرقه القياس لكن هذا يسمى قياس الاولى لوجود العلة في الغائب اقوى مما هي في الشاهد فيكون قطعيا
وقد اورد عليه اعتراضات منها ما ذكره المصنف ومنها ان يقال اذا كان عندكم ان من اجتمعت فيه الاوصاف وهذه لا يفعل القبيح فقد
ذكرتم ان العبث قبيح وان فاعله فاعل للقبيح مستحق للذم عليه وعلى قياس كلامكم انه لا يصدر من العاقل فعله لعلمه بقبحه
عندكم ضرورة ولاستغنائه عنه اذ الغرض انه عبث لا فائدة فيه فيلزم الا يفعل وقوعه من مكلف وحينئذ لا يكون لعده من القبائح وجه
لانه الفرض انه مستحيل الوقوع والجواب ان يقال ان كلام علمائنا في ذلك على جهة الفرض والتقدير اي لو قدرنا وقوعه من المكلف واما وقوعه
تحقيقا فهو كما ذكرت ايها السائل لا يتصور لو ذكر هذا الجواب بعضهم ويمكن ان يقال والله اعلم يمكن وقوعه ممن جهل استغنائه عنه
وان كان في نفس الامر لا حاجة له ولا فائدة فيه وغير هذا من الاسئلة الواردة لكنها غير قادحة فلا نشتغل بايرادها واما السيد
ابو الحسين فقرر هذا الدليل على وجه اخر غير قياسي وهو ان القادر لا يفعل ما يفعل الا لداع والداعي الى فعل القبيح ليس الا الجهل

لقبحه او جهله بقبحه او غنايه عنه او حاجته اليه او سهوته له وهذه الامور كلها مستحيله في حقه تع فلا جرم استحال منه فعل القبيح قال
الامام يحيى وحاصله انه تع قد فقد داعيه وحصل صارفه عن الفعل وكل من فقد داعيه وحصل صارفه عن الفعل فانه لا يفعله واما قلنا انه تع
فقد داعيه الى القبيح وحصل صارفه عنه لان داعيه اما ان يكون داعي حاجه او داعي حكمه والاول باطل لاستحاله المنافع والمضار عليه
كما سلف والثاني ايضا باطل لان ذلك مترتب على كون الفعل حسنا واما حصول صارفه فظاهر لانه تع اذا كان عالما بقبحه وعالما بانه غني
لا يحتاج الى شي فقد حصل صارفه واما قلنا ان من فقد داعيه وحصل صارفه عن الفعل فانه لا يفعله فلانه لو وقع والحال ما ذكرنا
لبطل وقوعه على حسب الداعيه وخرج عن كونه مقدورا له لان حقيقه الفعل ليس الا وقوعه على حسب الداعيه انتهى قال بعض
المتاخرين وقد يشهد بهذين الدليلين كليهما ما قيل ان اعتقاد الجهل بعد ولا احد او مع ذلك لا يمكن ان يقصد اليه ويفعله وهو عالم بانه جهل
اما لانه لا داعي له اليه او لوجود الصارف عنه وهو علمه بقبحه وغنايه عنه بخلاف الكذب فانه قد يفعله لحصول غرض فيه في بعض الاحوال

فايده قال الشيخ ابو هاشم كل افعاله تع توصف بانها عدل وسوا تعلقت بالحقوق كالاثابه ونحوها او لا تتعلق بها كخلق
العالم وساير التفضلات وقال الشيخ ابو علي انما توصف بانه عدل منها ما تعلق بحق الغير فقط اذ العدل توفير حق الغير واستيفا
الحق منه فيخرج خلق العالم ونحوه مما لا يتعلق بحق الغير وكلام ابي هاشم مبني على ان ما كان حسنا فهو عدل والخلاف في التحقيق لفظي

فصل ومما يلزم المجبره في هذه المسله ومعنى الالزام هو ان ياتي على معتقد ما يذهب اليه الخصم امرا يذهب اليه من جهل ما
ذهب اليه نفيه ان ودلك الذي لا يذهب اليه ويرفضه فيورد عليه لزعم ما لا يلتزمه بسبب ما ذهب اليه لئلا يذهب اليه قولهم قال انه ليس
ما يعلم من غيره من القبايح قال السيد الامام واوضح ذلك بمثال فقال ان احدنا لو قال لصبي ادخل البيت ففيه زمان موضوع لا جلك
وليس في البيت ذلك فليس ذلك العلم من ان يقطع شيا من اشيا نه او يعطيه ازبالا او بال ولهدم على الهاس واقول انه وان من على
قياس مذهبهم فلقد عظمت جرايه على الله تع وقلت مراقبته له وزاد ما هو معلوم ضروره من دين رسول الله صلعم فتعالى الله عن ذلك
علوا كبيرا ولم فلانه ليس دلاله على المعنى النفسي اي على معنى انه صدق لانه اذا عرض الشك في صدق العباره الحرص في المعبر عنه
قولهم وكلام حد بذكرونه في المنع من الامر به الى اخره يعني ان المانع من ذلك لا يكون الا قبحه اذ لا اشكال في قبح الامر بالقبايح ونقول
اذا لم يامر بالقبيح لقبحه وذلك لا يفعله لقبحه بل الامر به اهون من فعله في القبح فان قالوا ان فعله لا يقبح منه قلنا وكذلك الامر لو جوزه
منه لم يقبح منه لانتفا عله القبح في حقه عندكم فان قالوا ان السمع دل على انه لا يامر به كقوله تع ان الله لا يامر بالفحشا والمنكر قلنا
وكذلك السمع دل على انه لا يفعله كقوله ان الله لا يظلم الناس شيا فان وجه دلاله السمع مبنيه على قواعدكم اذ وجه دلالته ضروره
عن كونه حكيما لا يجوز عليه الكذب وقد نقضتم هذه القاعده فلا سبيل لكم الى الاستدلال بالسمع قوله فلو جاز ان ينصب الادله على الباطل
الى اخره تعالى عن ذلك لانه لم يعلم ان الادله التي نصبها الله ان كانت شرعيه فما دلت عليه هو عندهم حق ولا يصح كونه باطلا فلا يثبت
انه نصب ادله على الباطل وان كانت ادله عقليه فالدليل العقلي يدل على مدلوله لذاته ووجه دلالته الثابته فيه لا لان ناصبا نصبه
واختار كونه دليلا قوله الماتجب ذلك اذ لا يثبت ان المدعي صادق يعني فلو لم يصدق الانبيا فكل من ادعى النبوه وظهر المعجز على يديه
امكن ان يعلم تع خلقه ان المعجز موضوع للتصديق لتوتر ظهوره على ذوي الصدق وعدم علمنا بظهوره على غيرهم فاما وضعه فهو غير
معلوم للتجويز الذي ذكرناه على قياس مذهبكم فمثل هذا الجواب لا يتاتى لكم ولسنا نسلم لمن صدقهم كافيا لكم فانا علمناه لعلمنا
بعدل الله وحكمته وقبح ارسال الكذابين منه وانتم عن هذا بمعزل **تنبيه** اعلم انها قد جرت عاده الاصحاب بنا
هذه المسله على بقيه اركان وهي انه تع لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب وافعاله كلها حسنه وتحقيقو العدل بانه الذي هذه صفته
والمصنف عدل عن تفصيلها لما عرفت واعترض جمعه بما فيها من التكرار في المعنى واكتفى بالاستدلال على انه لا يفعل القبيح
عن الاستدلال عن الركنين الاخرين لان الادله متقاربه والا فانه لا بد من تقرير انه لا يخل بالواجب اذ الترك في حقه ليس بفعل الا بفعل الضد
ولا يقال ان ترك الواجب قبيح وقد دللنا على انه لا يفعل القبيح وكذا ذلك فلا بد من الاستدلال على ان افعاله كلها حسنه وقد نص المصنف

على ان في الافعال ما ليس بحسن ولا قبيح فلا يدل ثبوت انه لا يفعل القبيح على ان افعاله تعالى كلها حسنة الا لو لم يكن بينهما واسطة وقد قال
الامام يحيى لا يقال ان هذا الاصل الثالث يعني ان افعاله تعالى كلها حسنة لا فائدة فيه لانه اذا ثبت انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب
فافعاله تعالى لا بد من كونها حسنة فلا معنى لاعادته لانا نقول لك في ايراده غرضان احدهما الاحتراز عما تعد سبيله من الافعال وعما يقع
من الساهي فان مثل هذا لا يوصف بحسن ولا قبح فلا يعد من افعاله تعالى لاستحالة السهو عليه واستحالة ان يفعل فعلا لا غرض فيه
وثانيهما انا نذكره دفعا للكلام المجبرة حيث قالوا ان الحسن ليس الا ما امر به والقبيح ليس الا ما نهى عنه فافعاله ليست بحسنة ولا
قبيحة بهذا المعنى انتهى اذا عرفت ذلك فاعلم ان الواجبات على الله تعالى عند العدلية سبحانه تمكين المكلفين والبيان لهم واللطف حيث يكون لهم في
المعلوم لطف من فعله تعالى وتعويض من نزل به الم او غم او فوت نفع من جهته تعالى وقبول توبة التائبين اذا وقعت على الوجه الواجب واثابة المطيعين
له واعادة كل من له عند الله او على احد من الخلق عوض والانتصاف لمن له حق على غيره وعد حال الفرقة وجوبها المجبرة على [illegible]
بنا على قاعدتهم في نفي التحسين العقلي وخالف ايضا بعض العدلية في وجوب اللطف كما سياتي في قبل والاجود في التمكين والبيان واللطف
الا نعبر عنها بالوجوب عليه بل يقال لا بد من فعله له اذ لو لم يفعل ذلك لما كان المكلف لا يسقط غرضه بالتكليف والا يوصف بالوجوب الا ما كان
مستحقا كتبنا بيانها قال مولانا عليه السلام بل الاولى الا يوصف شيء منها بانه واجب عليه تعالى والا يصرح بلفظ الوجوب بل يقال حتم الله من ان
يفعلها ونحو هذه اللفظة على ما بلغني عن بعض الفضلاء رحمه الله انه كان لا يطلق ذكر [illegible] في حق الله جل جلاله وعظم شانه والذي
يدل على انه تعالى لا يخل بالواجب ثبت وجوبه عليه على سبيل الجملة انه تعالى متوفر الدواعي الى الحاجة ولا صارف له عنه وكل من توفرت
دواعيه الى الحاجة فعل وعدم صارفه عنه فلا بد ان يفعله والذي يدل على ان دواعيه تعالى متوفرة الى ذلك خالية عن الصوارف انه تعالى
عالم بوجوب ما ثبت وجوبه عليه وعالم باستحقاق الذم على تركه ولا مشقة عليه تعالى في الحاجة لقدرته على الممكنات وكونه عالما بان ترك الواجب
والاخلال به بمنزلة الاقدام على القبيح صارف له عن الاخلال به فثبت بهذا انه تعالى قد فقد صارفه وتوفرت دواعيه الى فعل الواجب واما
الذي يدل على ان من توفرت دواعيه الى فعل وانتفت صوارفه عنه فانه يفعله فقريبة يجب نفي احدهما انه لو لم يفعله والحال هذه لبطل
كونه قادرا عليه لان من حق ما يتعلق قادريته به وقوفه على حسب داعيه واستمراره بحسب صوارفه وثانيهما بالرد الى الشاهد
فان الواحد منا متى توفرت دواعيه الى الفعل وجب وجوده ومتى صرفه عنه صارف امتنع وجوده واما الذي يدل على ان افعاله تعالى
كلها حسنة فهو ان الفعل الواقع من العالم لا يخلو اما ان يكون له فعله او لا ولا واسطة بينهما ان كان له فعله فهو الحسن
وان لم يكن له فعله فهو القبيح وقد ثبت انه لا يفعل القبيح فثبت ان افعاله كلها حسنة والحمد لله

القول في خلق الافعال ذهب اهل العدل الى ان افعال العباد منهم

وهو مذهب اهل القبلة وغيرهم
من اهل الاديان الكفرية وقال اهل الجبر هي من الله تعالى واما [illegible] لمذهبهم في هذه المسألة وقولهم بان العبد مجبور على
هذه الافعال لا اختيار له فيها فمسلك انتشار مذهبهم كان من الطاغي معاوية بن ابي سفيان ومن كلامه في الجبر انما انا خازن من خزان
الله اعطي من اعطى الله وامنع من منع الله فقال له ابو الدرداء كذبت يا معاوية بل تعطي من حرمه الله وتمنع من اعطاه الله وقيل قاله ابو
ذر وصدقه ابو الدرداء ومن كلامه ما اطهر نبي الله عليكم الا وهو يريد ذلك وقال لاهل الشام ان الله امر بعليكم وقال لو كره
الله ما جرى عليه لغيره وظهر الجبر وشاع في سلطان بني امية وكان يقال الجبر اموي والعدل هاشمي واعلم ان لمن المخالفين
في هذه المسألة المطلقة فيه فانهم يضيفون المعصية من افعالنا الى الله تعالى ويصرحون بكونه منه واما [illegible] فلا يضيفونه اليه
ولا يقولون بالكسب ويقولون اذا ضرب احدنا غيره او قتله فههنا ضارب ومضروب وضرب وانضراب وقاتل ومقتول وقتل وانقتال
فالفاعل والمفعول ظاهران والفعل ما يكون في يد الفاعل في الالة من الاعتمادات والحركات والانفعال ما يكون في المفعول من [illegible]
النية والاعتمادات والحركات وزهوق الارواح فهذا الانفعال فاعله الله تعالى عندهم يفرد باحداثه وهكذا الكلام في الانفعالات وغيره
من المعدومات كالانكسار ونحوه قوله كاضافة الواقعة فالواقعة قولنا صلى فلان وصام وحج كقولنا اسود واسقم وحيي ومات

قالوا والطاعات علامة لان ايصال الثواب منه تعالى الى العبد لانه يستحق ذلك والمعاصي علامة ايصال العقاب اليه لانه يستحقه قوله
وبه قال الاشعري الى اخره كان هذا قول الاشعري فهو قول النجارية والكلابية قوله وقال المدعون للتحقيق منهم اشارة الى
الجويني وتلميذه الغزالي والقاضي ابي بكر الباقلاني وابي اسحق الاسفرايني وابن الخطيب الرازي وهولاء من متاخريهم وهم
من علماء هذا المذهب واتفقوا على انكار الكسب وجهل القائلين به وان حدوث افعال العباد من جهتهم لكنهم ذهبوا الى القدرة موجبة
لحدوثها عند الدواعي وقالوا انها صالحة للضدين لكن يجب احدهما عند حصول الداعي هكذا حكى بعضهم والذي حكاه الامام
يحيى عن الباقلاني انه يذهب الى ان الايجاد انما هو بقدرة الله تعالى وان تاثير قدرة العبد انما هو في صفة زائدة للفعل وهي كونه طاعة او معصية
قال وهذا هو الكسب عنده قال وذهب الجويني الى ان الايجاد كما يكون حاصلا بقدرة الله فهو ايضا بقدرة العبد عند الاختيار ولا معنى
للكسب عنده قال وهو مذهب الاسفرايني منهم قوله لانه لا اختيار لهم في السبب ولا في المسبب زاد السبب القدرة لانها اذا كانت
موجبة فهي سبب اذ حقيقة السبب ما حصل فيها اوهي كل ذات توجب ذاتا اخرى واذا كانت سببا فلا اختيار لنا فيها لانها فعل
الله تعالى وانما هو مسبب عنها اذ هو موقوفا على حصول الاختيار وغيره ووقوع الاختيار لا هو ولا سببه **فصل** وقد اختلف اصحابنا
في تفصيل الكلام عليهم قوله فقال ابو الحسين الى اخره والى هذه الطريقة وهي دعوى الضرورة ذهب الشيخ محمود ابن الملاحمي ايضا
واليها مال الامام يحيى قوله ولكن جحد علماؤهم يعني وهم العدد اليسير منهم قال ابو الحسين المسمون بالعلم منهم ضربان ضرب ذو فقه
واصول فقه وعلم ادب فهولاء معرضون عن علم الكلام وحكمهم فيه حكم العوام وضرب منهم وهو العدد اليسير يسمون بعلم
الكلام يجوزون على مثلهم المكابرة واتباع الهوى لامور دعتهم واما عوامهم وهم السواد الاعظم منهم فلو عرض مذهبنا
ومذهبهم عليهم بحيث لا ينسب الى مشايخهم لانكروا مذهبهم اشد الانكار ولسبوا قائله وقتلوه ونسبوه الى الجهل الى ان يذكر
لهم انه مذهب مشايخهم فعند ذلك يقفون عن السب والتجهيل لهم ويقولون لا ندفع ما قال علماؤنا وهم في باطن امرهم حائرون
يعمهون لا يدرون ما يأتون ويذرون من اتباع مذاهب اسلافهم او اتباع مذهب اهل العدل لما بهم الى الرجوع الى قول اسلافهم مثل
ما بهم قال وقد اتفق لي ان ذكرت مع بعض المجبرة فانه انكر مذهبهم وذم قائله فلما قلت له انه مذهب من يعظمونه من علمائهم امسك عن
الانكار والذم وقد ذكر الفقيه العلامة حميد المحاربي عن الحاكم رحمهما الله مثل ذلك انه اتفق له مع بعض المجبرة ومما قررت به
قاعدة ابي الحسين في دعوى الضرورة ان كل عاقل يعلم من نفسه ان وقوع تصرفاته موقوف على دواعيه ولولا دواعيه لما
وقع منها شي فمتى اشتد به الجوع وكان تناول الطعام ممكنا له فانه يقع منه الاكل لا محالة ومتى اعتقد ان فيه سما
انصرف عنه وكذلك نعلم من حال غيره من العقلاء الذين اختبرنا احوالهم سلبهم ووقوف افعالهم ووقوعها بحسب دواعيهم وارادتهم وان
الواحد منا اذا علم ما له من المنفعة في شرب الماء حال عطشه ولم يمنعه مانع فانه يقع منه لا محالة ومتى علم ما عليه من المضرة
في دخول النار فانه لا يدخل فيها واذا كان الموجد للشي هو من يحدث عنه الفعل موافقا للداعية وبيانه قد تقرر عند العقلاء
في بداية عقولهم ان الغير حاله كذلك علمنا ان علمهم بكونهم محدثين لافعالهم علم ضروري واعلم انه لا خلاف في ان تعلق
الافعال بنا ضروري وفي حسن تعلق الامر بها والنهي والمدح والذم ضروري وانما الخلاف في ذلك على سبيل الجملة لكن الخلاف
في التفصيل وهو كون وجه التعلق هو الحدوث فالجماهير من اصحابنا يقولون لا يعلم ذلك الا استدلالا واما ابو الحسين ومن تابعه
فادعوا العلم الضروري بالتفصيل كما وقع الاتفاق عليه في الامر الجملي وقد قيل ان الناس كانوا قبل ابي الحسين يتمسكون بكون
العبد موجدا لافعاله ومعرفة صحة الايجاد بابا لدعواه على النظر والاستدلال فكيف يسمع من ابي الحسين نسبة العقلاء الى
انكار الضرورة واجاب الامام يحيى بان من قبله متفقون على انكار الضرورة وجواز الاضافة الينا ومعترفون بحقه ووقوفها
على احوالنا وهم بين منكر كثابت القدر يوم الحدوث ومثبت جهة اخرى وهم عدد قليل ومعترف بالحدوث مثبت لم يطلب بالاستدلال
ولجواز ان يعرض اللبس بكونه ضروريا او نظريا كما عرض للكعبي في خبر التواتر بظنه نظريا فظهر ان كلام ابي الحسين مطابق

في العلم

للعقلاء

للعقلاء ضرورة قوله وبين قوله ان الفعل موقوف على الداعي اعلم ان ابا الحسين يذهب الى ان الفعل لا يقع ولا يصح وقوعه الا لداع ومرجح وان وقوعه من غير اعتبار مرجح محال لانه شرط في وجود الفعل والى هذا ذهب ابن الملاحمي والامام يحيى وهو مذهب متأخري الاشعرية خلافا لما ذهب ابو هاشم وجمهور المعتزلة وغيرهم من المتكلمين انه ليس بشرط وقال ابو الحسين الفعل عند حصول المرجح واجب الحصول بالضرورة قال الرازي واذا كان يذهب الى هذا فالداعي علم ضروري او ينتهي في آخر الامر الى العلم الضروري واذا كان الفعل لا يقع الا بالداعي الضروري او ما ينتهي اليه فالداعي سبب الفعل ومؤثر فيه وفاعل السبب فاعل المسبب فالفعل على هذا من الله وادعى الرازي ان ابا الحسين ذهب الى ان افعال العباد من الله وانما كان لا يظهر لاصحابه انكار ذلك وان قوله كقولهم تحاشيا لهم وتسترا عن كيدهم له قوله فليس الداعي موجبا للفعل فيه سؤال وهو ان ابا الحسين قد صرح بوجوب الفعل عند حصول الداعي وجوابه ما ذكره الامام يحيى من ان مفهوم الوجوب مشترك والغرض به هنا ان له اولوية بالوجود من ضده وتلك الاولوية حاصلة بالنظر الى داعيه وان كان ضده ممكنا بالنظر الى قادريته لان الفعل لا يأتي الا من واسطة بين التساوي والتعين وهو يسمى الوجوب وهو ان يكون احد الجانبين اولى بالحصول من الاخر وان لم تنته تلك الاولوية الى درجة الوجوب ولهذا فان احدنا يستحق المدح والذم اذا ترك الفعل عند توفر دواعيه واما عند حصول الالجاء فلا يستحق مدحا ولا ذما وهذا يدل على امكان الترك عند حصول تلك الاولوية قوله فان قال نعم يعود على ذلك وقد يترك مذهبه فيه نظر لانه لا ينفي القدرة وان قال بما يوجبه فكان الاولى ان يقال هل لابي الحسين اختيار في ان يقول ذلك لان يسعى في ظاهر مذهبه نفي الاجبار لقوله بالقدرة الموجبة وكذلك سائر كلام المصنف على الرازي

فصل وقد استدل سائر الشيوخ وهم الذين لا يدعون الضرورة في تفصيل تعلق الافعال بوجوه من الادلة قوله واطلق الجمهور بان الداعي ايضا فعل ارادوا ان ابا الحسين يذهب الى ان الفعل لا يقع الا بداع وان الداعي شرط فيه ولهذا اثبت الداعي في حق الساهي والنائم وقد قيل في ابطال قوله انه لا طريق الى اثبات هذا الداعي في حق الساهي والنائم وبان المعلوم من حالهما في كثير من الحالات بل في كلها صدور الفعل من جهتهما ولا يعلم داع ولا يظن ولا يشك فيه ولان احدنا قد ينتقي بعض الذي في الطبق من الفاكهة ولا يجد داعيا الى تعيين ما ينتقي قوله واما القصد فلا شبهة الى اخره القصد في اصطلاح المتكلمين هو الارادة المقارنة للمراد او لشبيهه الذي هو في حكم المسبب المقارن له اياه مع كونه هو وذلك المراد من فعل فاعل واحد فلا تسمى الارادة لفعل الغير قصدا قوله لاحتياجه الى العلم يعني علمه بما يقصد اليه ويتعلق به ارادته التي هي قصد وفيه نظر معترض من متويه بان النائم يصح كونه معتقدا ويحصل الرؤيا من فعل الاعتقادات والظنون ثم قال وكذلك كونه مريدا صحيح بان يقصد ما يعتقد وكذلك الكراهة وربما ايضا ان في المصنف فيما بعد ما يقضي بعدم احتياج الكلام القصد الى العلم قوله واما فعل الملجي هو يصحبه اسم المفعول وهذا جواب سؤال مقدر تقديره ان الاستدلال بما ذكرتموه على ان هذه التصرفات واقعة من جهاتنا لان فعل الملجى يقع بحسب قصد الملجي وليس فعلا له وجوابه ما ذكره ومثال ذلك قوله وكذلك سير الدابة هو جواب ايضا لسؤال مقدر تقديره ان سيرها في الجهة التي يسير فيها تابع لقصد الراكب وموقوف عليه ولم يدل على انه فعله وكذلك قوله واما نعيم اهل الجنة فانه جواب عن قولهم اليس نعيم اهل الجنة تابعا لاختيارهم وواقعا على دواعيهم ولم يلزم كونه من فعلهم قوله واما اللون الحاصل الى اخره هذا ايضا جواب عن قولهم اليس اللون الحاصل عند الضرب موقوفا على الضرب يقل بقلته ويكثر بحسب كثرته ويتوقف على قصد الضارب ودواعيه ومع ذلك فليس بفعل له ونظيره ايضا بياض القسطل فانه يحصل بحسب الحك من جهتنا وكذلك سواد الحجر والحرارة الحاصلة عند حك احدى الراحتين بالاخرى وجوابه ما ذكره ومعنى انزعاج الدم ان اجزاءه كانت متبددة بين اجزاء اللحم والجلد كالمستتر لها فلما حصل الضرب ووقع به تفرق بين اجزاء اللحم وصار بين اللحم فرج تحرك الدم فيها وخالط الجلد دون خروجه فلذلك يرى الحمرة تحت الجلد وقد ذهب بعض المتكلمين الى ان ذلك اللون يحدث من جهة الله تعالى عند الضرب بجري العادة

وضعّف بأن ما كان طريقه العادة جاز أن يختلف حاله والحال في هذا مستمر على ثبوت واحد وذهب الشيخ أبو القسم ومتابعوه
من أهل بغداد إلى ما حكاه المصنف وهو مبني على أصله فيما عليه الجمهور أن اللون مقدور لله تعالى المختصة به فلا يتعلق علينا في توليد
للألم بغير أن تولده يشترط انتفاء الصحة وهي بالنفي مخصوص يوجد في محل الحيوة والسكون باشتراط مثل هذا في توليده اللون لأن اللون يصح
حلوله في الجماد دون الألم وهما أبطل قول الشيخ أبي القسم وأصحابه أن الضرب لا يكون يولد بعض أنواع الألوان أو لم يولد
غيره إذ لا يختص قولهم وسيأتي الكلام عليهم في بياض القبطي إلى آخره القبطي ضرب [illegible] الخلاف في أسفر ما يكون لا مسرور ولنحتص
ما أجاب أصحابنا عنه أن البياض الذي يظهر عند ضرب القبطي لون كان كامنا في الجسم فبرز بالضرب وكذلك لون الحمرة كان كامنا فظهر
بالخلط قالوا ومعنى ذلك الكمون أنه حال في أجزاء لطيفة مستجنة في باطنه منتشرة بأجزاء أخر في ظاهره فإذا عمد على ذلك الأجسام
بضرب أو خلط انقشع بذلك أجزاء الساترة وظهرت الأجزاء اللطيفة الكامنة قالوا ونظيره كمون النار في الحطب والدهن في السمسم
وجوز الشيخ أبو هاشم أن يكون ظهور ذلك اللون بمجرى العادة من جهة الله تعالى ابتداء واستبعده الجمهور بمثل ما تقدم من اختلاف ما كان طريقه
العادة والذي ذكروه أيضا مستبعد وفيه تكلف وتعسف ولا طريق لهم إلى صحة ما ذكروه وقد استمر كثير مما طريقه العادة وكفى
ما في العالم العلوي من الأمور العادية المستمرة والله سبحانه أعلم وما أوتينا من العلم إلا قليلا وأما الشيخ أبو القسم وابن المعتمر ومن
تابعهما فذهبوا إلى أن ذلك اللون من فعلنا متولد عن الضرب كما قالوه في اللون الحاصل عند ضرب بدن الحي وهكذا الكلام في الحرارة
الحاصلة عند الحك فعند الجمهور أن ذلك أجزاء كانت كامنة فظهرت ويأتي على الأصل في القسم ومن تابعه أنها من فعلنا وعلى أصل
الشيخ أبي هاشم أنها بمجرى العادة قوله كالصحة والسقم وغيرهما يعني كالحر والبرد وجميع ما طريقه العادة كالإحراق وما
يجري مجراه قال السيد الإمام وعلى هذا يقال إن في الحيوانات حيوانا يقال له السمندل يدخل النار ويتمرغ فيها فلا تؤذيه ولا تحرق
بها وحتى إنه ليتخذ من ريشه منديل غمر فكلما توسخ يلقى في النار فيعود أنظف ما يكون ويكون وهكذا فإنه يقال إن بكرمان خشبة
لا تحرق فيها النار قوله وهو غير واجب في الأدلة اتفاقا يعني وإن وقع الخلاف في عكس العلل واعلم أنهم اتفقوا على أنه يجب الطرد
والعكس في الحدود وأنه يجب الطرد ولا يجب العكس في الأدلة واختلفوا في العلل فالعقلية يجب طردها دون انعكاسها على المختار
والأشعرية يوجبون فيها العكس والعلل الشرعية بين أهل الأصول فيها خلاف فمن أجاز تعليل الحكم بعلتين لم يوجب العكس ومن
لم يجز ذلك أوجبه وجميع هذه الأقسام اشترط الطرد فيها بالاتفاق **تنبيه** اعلم أن هذا الدليل هو معتمد الأصحاب
في هذه المسألة أعني القائلين بأنه يحتاج فيها إلى الاستدلال بالوجود أورد عليه اعتراضات ذكرها الإمام يحيى [illegible] ذكرها [illegible] وقول
فعل العبد على داعيه لا يفيد كونه محدثا له وليس ذلك بأظهر من حصول الشبع للحي السليم عند تناول الغذاء الطيب وحصول الري
عند شرب الماء البارد وحصول النبت عند إلقاء البذر الجيد مع حصول الشرائط من السقي بالماء وغير ذلك فإذا كانت هذه الأمور واجبة
الحصول عند هذه الأشياء ومع ذلك لا تعلق لها فكذلك وقوع فعل العبد عند الداعي لا يوجب تعلقه به ولئن سلمنا وجوب فعل
العبد عند داعيه فلم قلتم إنه لا بد لذلك الفعل من مؤثر فضلا عن أن يكون المؤثر فيه قدرة العبد وهلا جاز أن يكون حاصلا لا لأمر
كما في صور من مذهبكم منها أن الذوات مشتركة في كونها ذوات وإن اختص بعض الذوات مخصصه بصفة ذاتية يجب حصولها لتلك الذات ويمتنع
حصولها لغيرها من الذوات وهذا الوجوب لا يعلل لأن القائل إنه بأي شيء علل فسد فهكذا الوجوب في فعل العبد لا يعلل أيضا ومنها أن
العرض المعين يجب اختصاصه بالمحل المعين مع أن ذلك المحل مثل لسائر المحال وذلك الوجوب لا يعلل أيضا لأنه بأي شيء علل بطل ومنها
أن الأعراض التي تبقى يختص صحة حدوثها بوقت معين مع كون ذلك الوقت مساويا لسائر الأوقات ومنها أن القادر يفعل أحد مقدوريه
دون الآخر لا لأمر فلم لا يصح أن يقال إن الفعل الذي حدث عند توفر الداعي اختص وجوب حدوثه بذلك الوقت دون الوقت الذي
قبله وبعده لا لأمر أوجب وهو لا يحتاج إلى مؤثر أصلا ثم لئن سلمنا أنه لا بد لهذه الأفعال من مؤثر فلم لا يجوز أن يكون المؤثر فيها
غير العبد ولا يمكن أن يقال لو كان كذلك لصح من ذلك الغير أن يخلق تلك الأفعال عقيب توفر الدواعي أو يخلقها عقيب حصول الصوارف

لانا نقول ان الموجد لتلك الدواعي هو الله تعالى فاذا كان كذلك فلم لا يجوز ان تعالى اثر تلك القدرة والداعية وان كانا غير موثرين في وجود
الفعل ولكنه يستحيل انفكاكهما عن ذلك الفعل والفاعل لانه لا يمكنه ان يفعل ذلك الشيء عاريا عما يلازمه فلذلك يستحيل من الله
الا يوجد ذلك الفعل عقيب فرض الداعي كما انه متى خلق الجوهر استحال منه الا يخلق الكون الملازم له ويمكن الجواب عن هذا
الاعتراض اما معارضته بالري والشبع والنبات عقيب البذر فيحتج بعلم الفرق فيقر بتوقف هذه الاشيا على ما نفعله ويبين توقف
افعالنا على قصودنا ضرورة ويمكن ان نقول بان حصول النبات عقيب البذر يجري على العادة ودليل انه كذلك ما يقع فيه من اختلاف في الحال
فقد يثبت وقد لا وقد يثبت بعضه دون بعض واما الشبع والري فليس المرجع بهما في الحقيقة الا الى انتفاء شهوة الطعام والشراب
على ما اختاره المحققون فهما امران سلبيان ولعل من سماهما معنيين كالشيخين يجعلهما من افعالنا لتوقفهما علينا واما
قوله وهلا جاز ان يكون حاصلا لا لامر كما في صور من مذهبكم فالجواب عنه ان تلك الصور وجد المانع فيها وهو انها
باي شي عللت بطلت وهذا مانع عن التعليل لا محالة لحاله ولو سلمنا هذه فان تعليل ذلك بكوننا فاعلين لها وموثرين فيها لا
يودي الى محذور واما قوله لانا نقول ان الموجد لتلك هو الله تعالى فلا يصح لان في دواعينا ما هو ظن واعتقاد جهل ولا يصح كونهما
من جهته تعالى ولو كانت من فعله لكان حكمها حكم العلوم الضرورية واما قوله ولكنه يستحيل انفكاكهما عن ذلك الفعل والفاعل
لانه لا يمكنه ان يفعل ذلك عاريا عما يلزمه ولمعارضته بالجوهر والكون فجوابه المطالبة بوجه الملازمة بين الفعل وبين القدرة
والداعية فان ملازمة الكون للجوهر ضرورية اذ يستحيل حصول الجوهر لا في جهة فليس مثل ذلك مسلما قوله انما نحمده تعالى
على مقدمات الايمان اما الذي ذكره قاضي القضاة وابن الملاحمي والفقيه حميد وغيرهم من المتكلمين فهو انا نحمد الله تعالى على الايمان نفسه
وان كان من فعلنا لانه في الحكم كانه من جهته تعالى من حيث انه اقدرنا على ذلك ومكننا منه واعلمنا به ولطف لنا فيه فصار الحال فيه كمن يكسب
مالا في جاه غيره لاختصاصه به فانه يحمد صاحب الجاه على ذلك وان لم يكن وصول ذلك المال اليه منه وكذلك الحكم فيمن احسن الى
غيره بمال فاحترفه وربح وتوصل الى ملاذ ومسار فانه يحمد ذلك المحسن على هذه الامور المتفرعة على احسانه وان لم تكن
منه لما كانت في الحكم كانها من جهته قوله وهو يحمدنا على فعله ذكره في المحيط وذكر الحاكم ان حربيا سال عدليا بحضرة بشر
بن المعتمر فقال العدلي انا لا احمد الله على ذلك وانما الله يحمدنا عليه فانقطع السائل فقال له بشر شنعت المسألة فسهلت لكون الحق
بذلك مخالفة لما ورد في الاثر ورده الحمد لله على ان جعلنا من المسلمين وانما عابه الصالحون حمدا لله على الايمان والهداية له وكان في
هذا التشنيع تسهيلا للمسألة لانقطاع السائل والاكتفاء عن اعمال النظر في جواب ذلك قوله واما استدلالنا بالسمع الى اخره هذا
من المصنف ترجيح لما ذهب اليه قاضي القضاة والشيخ وابن متويه وغيرهم من المتكلمين وهو انه لا يصح الاستدلال بالسمع على هذه المسألة
للوجه الذي ذكره وكذلك غيرها من مسائل العدل المفيدة كمسألة انه لا يعذب بغير ذنب ولا يثيب بغير عمل وانه لا يكلف ما لا يطاق
ولا يريد القبيح ولا يرضاه الى غير ذلك من المسائل التي هي في الحقيقة تفصيل لكونه لا يفعل القبيح واما الذي ذهب اليه متاخروا
من اصحابنا كالشيخ احمد الحسن الرصاص والفقيه حميد والامام يحيى فان الاستدلال بالسمع على هذه المسألة وغيرها من مسائل العدل
صحيح وانه يكفي في معرفة صحة السمع ثبوت الدلالة على انه تعالى عدل حكيم على الجملة فاذا عرف المستدل عدله تعالى وحكمته ونبوة نبيه ثبتت
له صحة السمع قال الامام يحيى في التمهيد اعلم ان التمسك بالايات والاحاديث والاجماع في هذه المسألة صحيح من جهة النظر
وذلك لان صحة المسائل السمعية موقوفة على تقرير قواعد الحكمة والحكمة متوقفة على كونه تعالى عالما وغنيا فاذا صح هذان
الاصلان صح الاستدلال بالسمع في كل موضع لان اصوله قد تمهدت قال واما من حيث الالزام فممتنع لانه ما لم يثبت ان الله تعالى لا
يفعل القبيح لم يصح الاستدلال بالسمع على قول من قال انه ليس بحجة على هذه المسألة فانهم اوردوا هذه الدلالة على كون
افعالنا منا اسقطها زاكما ذكره المصنف لكن السمع اذا طابق العقل كان ابلغ في الحجة واشد للضرر وللتبرك بكتاب الله العزيز الذي
لا ياتيه الباطل قوله ولانهم كانوا يزعمون انه لا دليل لنا في السمع انما زعموا ذلك لان عادة المتقدمين من اهل القدر حذرا بانهم لا يحتجون

كالحاكم ع

ويكون ذلك بعد ثبوت ... بالسمع ... ويدل على ... الاستدلال

بالقران وشانا ادله السمع على المسايل التي تتوقف عندهم العلم بصحة السمع على العلم بها وانما يحتجون عليها بالادله العقليه فقط
والمحققون يوردون الادله السمعيه على كل مسله فلا زالوا اتصانيف اهل العدل خاليه عن ذلك طعنوا عليهم وقالوا لو كان لهم حجج في
القران والسمع لاوردوها واحتجوا بها فمن اجل الشبه الجا الفقون لما يورده السمع ولي وكحن نذكر من ذلك ما تيسر الذي ذكره المصنف
وغيره من الايات الداله على المطلوب واردة على انواع مختلفه متباينه في الدلاله على ذلك فمنها نوع يدل على نفي اضافتها اليه او وصف
افعاله بصفه مفقوده في افعالنا كالاتقان ونفي التفاوت ومنها نوع يدل على اضافتها الينا من حيث الاخبار والامر والنهي
والوعد والوعيد وذلك لا يكون الا مع كونها منا ومنها نوع يتضمن اضافتها الينا بالعمل والفعل والكسب ونحو ذلك ومنها نوع
يتضمن نسبه خلقها وتقديرها الينا ولي اما ان نفي التفاوت من جهه الخلقه وهو باطل لحصوله يعني فان في افعاله العرض
والمتحيز والمتحيز حي وغير حي وغير الحي نام وغير نام ونامي وغير نامي ثم في الاجسام الطويل والقصير والحسن في الخلقه والشنيع
ونحو ذلك ذكره بعضهم ي واما جار الله رحمه فجعل نفي التفاوت في هذه الايه من جهه الخلقه وقال اي من اختلاف واضطراب في الخلقه
ولا تناقض انما هي مستويه مستقيمه قال وحقيقه التفاوت عدم التناسب وهذا هو التحقيق فان المراد خلق الرحمن هاهنا هي السموات
ودليله اول الايه ويويده قوله ع هل ترى من فطور قوله يبقى ان يكون المراد من جهه الحسن والحكمه يويده ان قوله صنع الله مصدر
موكد لكلام معدر هو الناصب لقوله ع ويوم ينفخ والمعنى ويوم ينفخ في الصور فكان ما ذكره الله ع اثابه الله المحسنين وعاقب المجرمين
ثم قال صنع الله يريد الاثابه والمعاقبه وانهما من جمله الاشيا التي اتقنها واتى بها على الحكمه والصواب والمعنى ان مقابله الحسنه بالثواب
والسيئه بالعقاب من جمله احكام الاشيا واتقانها واجرائها على قضايا الحكمه ذكر هذا المعنى جار الله رحمه الله قوله قال القاضي يعني
احسن كل شي في اللغه الى اخره قال الا انه لا يتسبب باحد اللفظين ويتقي بالاخر ولو قيل احسن كذا وما احسن فهو لكان مناقضه اراد القاضي
ومعلوم انه لو قال احسن في كل شي لم يحمل الا على الحسن فقط فبين انه يلزم مثله في قوله احسن كل شي وهل ذلك الا قياس في اللغه
وهو لا يصح قيل واستدلال القاضي بانه لا يتسبب باحد اللفظين ويتقي بالاخر غير مسلم قوله وقولهم مراده بقوله احسن اي علم باطل الى اخره
فيه نظر فقد قال جار الله في تفسير الايه قيل علم كيف يخلقه من قوله قيمه المرء ما يحسنه كقول الرجل طباطبا فيا لائمي دعني اغالي بقيمتي
فقيمه كل الناس ما يحسنونه ه قوله و ردلمقاربتها عهادون ماضيها يعني فانه ويذر ويدع ولم يرد في كلام العرب وذر ولا ودع
استغنا بترك الا في ضروره الشعر فقد ورد ودع قال ليت شعري عن خليلي ما الذي غاله في الحب حتى ودعه ه وهذا الكلام نقله
المصنف من كلام السيد رحمه الله قوله على انا قد قدمنا انه لا يجوز احتراوه على الله تع بعني في اخر مسله كونه تع عالما وما لا يجري عليه من الاسما
في ذكر الباب قوله ومنها قوله تع ربنا ما خلقنا السموات والارض وما بينهما باطلا هذه الايه الكريمه في سوره ص وهي وما خلقنا السما
والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار قال جار الله في تفسير باطلا خلقا باطلا لا لغرض صحيح وحكمه
بالغه او مبطلين عابثين كقوله تع وما خلقنا السما والارض وما بينهما لاعبين ما خلقناهما الا بالحق فقدره ذوي بعث او عبثا فوضع باطلا
موضعه كما وضعوا هنيا موضع المصدر وهو صفه اي ما خلقناها وما بينهما للعبث واللعب ولكن للحق المبين وهو انا خلقناها نفوسا
اودعناها العقل والتمييز ومنحناها وازحنا عللها ثم عرضناها للمنافع العظيمه بالتكليف واعددنا لها عاقبه وجزا على حسب
اعمالهم ومدعى المصنف في الاستدلال بهذه الايه على ان افعال العباد مما بين السما والارض وليس بالواضح لان معنى البين لا يعقل الا
في فصل او وصل الا ان يريد ان السمكه تعني بهذه الايه حصول الباطل فيما خلق وانه لا يفعل شيا باطلا فلو كانت افعال العباد منه
لم يكن منزها عن هذا المعنى **مسله** ومما استدل به من الادله السمعيه على صحه ما نقوله في هذه المسله الشبه النبويه صلى
والاجماع اما الشبه فنحو قوله صلى اعملوا فكل ميسر لما خلق له وقوله نيه المومن خير من عمله ونيه الفاسق شر من عمله وقوله
الاعمال بالنيات واما الاجماع فهو ان الرضا بقضا الله واجب فلو كان الكفر من قضا الله لوجب الرضا به لكن الرضا بالكفر كفر بالاجماع
فعلمنا ان الكفر ليس فعل الله تع ولا يكون من خلقه ذكر هذا بعضهم **فصل** في ذكر بعض ما الزمهم اصحابنا على القول بان افعال

وقد فضل عليه بالغا زعمه فيما سبق كل في قوله احسن كل شي وقال
الرازي سلمنا ان احسن كل شي لا يحتمل الا الحسن ع

العلا

العادم الله قوله الشيء افعال العباد ما هو ظلم لما ذكر السيد رحمه الله هذا الالزام قال الحق قبل تحقيق هذا الكلام على الحصر بين
حقيقة الظلم قال مولانا عليم ووجه ذلك انه لا يحسن بل لا يمكن الكلام في الشيء حتى يتحقق معناه وقد تقدم في النزهة وذكر ظاهر
وانما اهملها المصنف بناء على ظهور معناه وتحليه واكتفاء بذكره لها في موضع اخر وقد حققه السيد بانه كل ضرر لا نفع فيه ولا دفع
ضرر ولا استحقاق ولا الظن لاحد الوجهين المتقدمين ولا يكون في الحكم كانه من جهة المضرور ولا يكون في الحكم كانه من جهة غير
فاعل الضرر واورد عليه بعضهم سؤالا وهو ان هذا الحد لا يطرد فان احدنا لو اضر بغيره لنفع يفعله له او دفع ضرر او
لظن ذلك فان هذا الاضرار ظلم مع كونه غير عار عن ذلك قال فمراده في اخر الحقيقة او الضرر الذي فيه نفع او دفع ضرر او ظنهما
او احدهما ولم يقتض العقل او الشرع تحسينه قال مولانا عليم ويرد عليه اتيانه في الحد بلفظ كل فان ذلك يعيد اذ المراد تحقيق
الماهية ولفظ كل للعموم والشمول قوله واحدهما مشتق من ظلم كان الاولى ان يقول من الظلم بلفظ المصدر لانه الاصل في
الاشتقاق وكذلك قوله من فعل الظلم فان كان الاولى ان يقول من فعل بكسر الفاء وسكون العين قوله كالقعود والجلوس يعني
فان احدهما مشتق من قعد والاخر من جلس ومعناهما واحد والمصنف رحمه الله تابع في ذلك للسيد وكان الاولى ان يقال
كقعد وجلس وكقاعد وجالس فانهما متفقان في المعنى مع ان احدهما مشتق من القعود والثاني مشتق من الجلوس لما ذكرناه انفا من ان
الاصل في الاشتقاق هو المصدر على الصحيح قوله يرد عليهم السؤال في العادل يعني فيلزمهم ان يكون العادل غير فاعل العدل والا
يسمى اسمه لا يحل فعله للعدل عادلا قوله ويلزم اذا انفرد بفعل الظلم الا يكون ظالما يعني اسمه قال السيد وعندهم انه لو تفرد بالظلم
لكان ظالما قوله لانه الذي حله الظلم يعني في اعلى الاحوال كالكلم والحركة والقدرة وان كان شيء منه محله الظالم كالشتم باللسان قوله
والا يكون ظالما لو انفرد يعني اسمه لانه ولو انفرد بفعله ولم يحل فعله الا له مع ان مذهبهم انه لو انفرد به لكان ظالما على ما حكاه
السيد في غير موضع قوله ويلزم لو وقف على الاختيار اي لو وقف كونه ظلما على اختيار الفاعل وفيه سؤال وهو ان مال المحشي
المتكلمون ذكروا ان احكام الافعال من كونها ظلما وكذبا ونحو ذلك متعلقة بالفاعل والجواب ان مراده ان جعل كونه ظلما لا يعني
لا يقف على الاختيار اي لو وقف كونه لا جعله نفسه ظلما لانهم وان جرى ذلك في كلامهم فقد اعتذروا عنه وقالوا اردنا بذلك
الوجوه متعلقة بالفاعل على جهة المجاز لان الظلم هو الضرر العاري عن جلب نفع او دفع ضرر وهذا نفي وتاثير الفاعل في الاثبات
لا في النفي قوله ان يجعل الكلام امرا لزيد دون عمرو يعني بان يجعله نهيا لعمرو او خبرا له قوله ونحو فان اردتم بقولكم جعل الظلم
ظلما له لانه حله فذلك غير ما نحن فيه الى اخره كان الاولى ان يقول انه خلق فيه لان هذا هو مذهبهم الذي نحن فيه وهكذا
حرر السيد هذا الوجه قوله فكيف يدفع الالزام بفساد مذهبكم الذي لا يتم الا بعد اندفاع الالزام قال السيد وهذا اصل كبير كل دلالة
نصبت لافساد مذهب من المذاهب فالاعتراض على تلك الدلالة بفساد ذلك المذهب لا يصح فيجب ان يراعى هذا الاصل ويحافظ عليه لان دليله
ان ذلك المذهب اما فاسد فالطعن به لا يصح او صحيح فنصب الدلالة على افساده لا يصح والدليل فاسد وان لم يطعن عليه بالمذهب وينبغي
ان يفصل القول فيما ذكره فيقول ينقسم ذلك الى ما يكون الدلالة فيه لا تصح الا بعد فساد المذهب فيكون صحتها مبنية على فساده
والى ما لا يتوقف العلم بصحتها على فساد ذلك المذهب ان كان الاول لم يصح ما ذكره السيد رحمه الله بل يصح ان يعترض بذلك المذهب على
تلك الدلالة وان كان الثاني فما ذكره مستقيم لكن مسالتنا من القسم الاول لان الدلالة المذكورة وهي ان الظلم لو كان من فعله لوجب
ان يسمى ظالما مبنية على فساد القول بان الظالم اسم لمن حل الظلم فيه اذ لو صح هذا بطل دليلنا فيهام السيد هذا القول لم يصح
تلك الدلالة وحسن توجه الاعتراض عليها بفساد ذلك المذهب وان الظالم اسم لمن حل الظلم فيه قوله حاكيا عنهم الظالم اسم
لمن يفرد بالظلم والواو العدم يوهم سقوطه به لانه مشترك بينه وبين العبد فهو الذي اوجده والعبد اكتسبه فلا يجب تسميته ظالما قوله
قلنا فيلزم مثله في العادل مع نظرائه لهم يلتزمونه ولا يجب كونه غير عادل لانه يفرد ما لا كثر افعال العدل وان لم يفرد بما كان عدلا
من افعال العباد فتسميته بالعادل لاجل ما انفرد به وكان من افعاله الخاصة عدلا واما الذي يلزمهم الا يسمى عادلا لاجل ما فعله

من الفعل الذي اكتسبناه عندهم ولعلهم يلتزمون ذلك قوله ويلزم الا يوجد ظالم فظ يعني لان الله تعالى عندهم غير منفرد بفعل الظلم وكذلك
جميع القبائح فانهم وان اكتسبوه فليسوا منفردين لان الله تعالى هو الذي اوجده عندهم قوله لانه تفرد به يعني على مذهب الاشاعرة قوله
لا سيما والخطابي قال المتشدد وهو انه يومي من حيث الاشتقاق يعني لو وصفهم ان تشبث بانه تولد المتشدد حتى صار هذا اللفظ كانه موضوع له تعالى
للتشبث لانه فاعل مختار والمشبث مومن على طريق الاختيار قوله والوالد اسم لمن خلق من ماء اخر من جنسه هذا معناه لغة واما في العرف
فهو اسم لمن يتولد عن غيره من جنسه قوله نفي عن نفسه الظلم والعبث والكذب يعني بقوله تعالى وما ربك بظلام للعبيد ونحوها وبقوله وما خلقنا
السما والارض وما بينهما باطلا اي عبثا وبعبث الا دلالة على انه لا يجوز عليه الكذب قوله وتحصيله ولنفع خلاف ما اراد يعني لانه قد علم
منهم الكفر وانهم لا يومنون واراد منهم عندهم الا يومنوا ايده لم يقع فكان ارسال الرسل على قولكم مما العرض منه وقوع خلاف
ما اراده وخلاف ما علمه وفي ذلك بطلان تحصيله قوله وقد التزموا ذلك بعض الدين ممن صرح بذلك الرازي وعلله بانا نعلم ضرورة
انه لا نعمة لمن اعطى السكين من هو قاطع بانه يقتل به نفسه قال بعض اصحابنا ولقد ارتكب عظيما من الضلال فان المعلوم ضرورة الدين
ان انزال الكتب وارسال الرسل نعمة على المومن والكافر وقد قال تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين فانكار نعمة الله الدينية على
الكافر انكار لما علم ضرورة من الدين ورد للقرآن وهذا كفر شنيع من اوضح الكفر ولهذا فان الامام يحيى بن حمزة عليه السلام بعد تعيين
المكفر كفر القايل به ابا الحسن الاشعري والرازي بن الخطيب ولم يكفر من اهل القبلة الا هولا والمجسمة المصرحين بالاعضا لفظا
ومعنى قوله وخلافه معلوم ضرورة يعني وفي ذلك دلالة على صحة ما نقوله وانما ثبت النعمة الدينية في حقه تعالى لانه تعالى عرضه
بالتكليف الى ان ينال مراتب عظيمة ونيل منافع جسيمة لا تنال الا بذلك واقدره على التوصل اليها ومكنه من ذلك وازاح علته فيه ولم
يمنعه ولو صح ما ذكروه من انه خلق فيه الكفر واجبره عليه واراده منه ليقع في العذاب الاليم والعقاب العظيم لم يكن له عليه نعمة قوله
ولا يستقيم لهم الفرق فيه الخ ورعى الا يستقر عدم الفرق والجبر على قاعدتهم ينفي نعمة الدنيا ايضا لكنه تدرك الاعظم الجزا على الله فنعوذ
بالله من الضلال له قوله فما الفرق بين الموضعين يعني مع كون استواله للكون وشرته له منه فعل الله تعالى اجبره عليه واضطره اليه
قوله وما معنى قوله عليه السلم الى اخره يعني لان كل الافعال على مذهبهم لحق مسكين هو عليها فيلزم ان يكون كل التكاليف مرفوعا عن كل
ملك عليه السلم فاقض بان المدفوع شي منها ونوع خاص قوله وبعال قال تعالى فالقوا السلم ما كنا نعمل من سو هذا حكاية لحال الكفرين بعدات
يتوفاهم الملائكة ومعنى فالقوا السلم سالموا واخبتوا وجاوا الخلاف ما كانوا عليه في الدنيا من الشقاق والكبر وجحدوا اما وجدوا من
الكفر والعدوان فقالوا ما كنا نعمل من سو قوله فما معنى بكذب الله لهم بقوله بلى ظاهر كلام المصنف ان بلى من كلام الله تعالى رد اعليهم لان
بلى الجار للنفي فالمعنى بلى كنتم تعملون السو اي الكفر والعدوان والبغي والعصيان وجعله جار الله على انه من كلام اولي العلم رد اعليهم
وشماتة بهم وهم الانبيا والعلماء الذين كانوا يدعونهم الى الايمان ويعظونهم فلا يلتفتون اليهم ويتكبرون عليهم ويشاقونهم بقوله الى سياق
الاية من يوم القيمة يخزيهم ويقول اين شركاي الذين كنتم تشاقون فيهم اي تعادون وتخاصمون المومنين بشانهم ومعناهم ان قرئ بفتح
النون وان قرئ بكسرها فالمعنى تشاقونني فيهم لان مشاقة المومنين كانها مشاقة لله تعالى قال الذين اوتوا العلم ان الخزي اليوم
والسو على الكافرين الذين تتوفاهم الملائكة ظالمي انفسهم فالقوا السلم ما كنا نعمل من سو بلى ان الله عليم بما كنتم تعملون اي فهو مجازيكم عليه
قوله ولا بد من احدهما يعني لا يمكنهم القول بانها كاذبة فلم يبق الا انها صادقة وفيه صحة ما نقوله قوله قلنا اذا كان الاختيار الموجب
يعني على قاعدتهم لانهم قالوا يتوقف الفعل على اختياره فهو عندهم واجب عند حصول الاختيار ولازم وجوده معه لا محالة

فصل

في ذكر بعض ما جرى من المناظرات قوله اجتمع ابو العتاهية وثمامة عند المامون هو ابو العتاهية الشاعر الشهير
وكان جبريا وهو الذي طلب المناظرة وكان ثمامة يريد رساله و قال له المامون عليك بشعرك ثم اذن له المامون بذلك وما يقال ان ابا العتاهية
صدق ثمامة بعد هذه المناظرة فقال له اما كان لك في اقامة الحجة مندوحة عن البنا فقال له ثمامة خير الكلام ما جمع الاحتجاج
والاستفهام قوله وقيل لابي الهذيل ثم جمع بين الثانية والثالثة الى اخره وقد حكيت هذه المناظرة على صفة اخرى وهو ان جبريا قال للعدلي

مع

من جميع الناس تعالى ابوك فغضب الجبري وقال جعلت الي قوادا فقال العدلي يا يوسا لك تنزه اباك عن ذلك وتنسبه الى ربك قوله
ملقن حفصا حجته انما لقنه النظام لئلا يذكر ذلك من بعد فيفطن له في ذكر مخلصا واراد انقطاعه بالكلية وقد حكي ان النظام
لما قيل له لم لقنته اجاب بهذا المعنى وقال عرفت ابا الهذيل لا يفوته جواب قوله بطرار هو الذي يستلب مال غيره جهرا ممن يعرف فان
لم يعرف فغاصب فاذا كان خفية من حرز فسارق ومن غير حرز فمختلس قوله ضحكة هو بسكون الحا وهو الذي يضحك منه قوله
وقال بعد لعدلي ارايت لو كانت لي قطعة من البطيخ الى اخره هذا مثل ضربه لملك الله بخلقه وتصرفه فيهم كيف شاء من غير اعتراض
ولا استنكار من احد قوله ولكن بشرط ان تقول لم كانت هذه صحيحة الى اخره يعني فاذا كان الله في خلقه للايمان للايماني والكفر كمن
عمل في قطعة خبزة صحيحة واخرى معوجة فلم قال للكافر لم كفرت كما قال لابليس ما منعك ان تسجد ونحو ذلك ان مثل هذا حسن
ممن يجوز عليه النقص فضلا عن المتصف بصفات الكمال قوله فقال اذهب فاخرجه الى اخره يعني فبهذا يظهر تعذيب الله للكافر على كفره
الذي خلقه فيه غيره عندكم **مسألة** ومن المناظرات في هذا الباب ان قال عدلي لجبري اكل ما اقول وافعل من الله قال الجبري نعم
قال العدلي فانا اقول الجبر كفر والمجبرة كفرة فبهت المجبر وسال عدلي جبريا عن قوله تعالى ان كيد الشيطان كان ضعيفا فقال الجبري لي
هذا الكيد فعل الله او فعل الشيطان ان قلت فعل الله وصفته بالضعف مع كونه القوي الذي لا يغالب وان قلت فعل الشيطان بطل
مذهبكم والحق اولى

فصل في ابطال قولهم بالكسب قوله اعلم ان الكسب والاكتساب الى اخره يقال قد سمى الله تعالى فعل العاصي
اكتسابا فقال لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت مع انه لا نفع فيه ولا دفع ضرر وجوابه ان فاعل العاصي لم يفعلها الا لما فيها
من المنفعة العاجلة لما يحصل فيه من اللذة والنفع الدنيوي ولهذا خصها بالاكتساب والخير بالكسب لما كان في لفظ الاكتساب اعتمال
وكانت المعاصي مما تشتهيه النفس وهي منجذبة اليه وامارة به فكانت في تحصيله اعمل واجد فجعلت لذلك مكتسبة فيه ولما لم
تكن كذلك في باب الخير وصفت بما لا دلالة فيه على الاعتمال ذكره جار الله وقد ورد على هذا الحد اشكالات اخر منها انه يستلزم تسمية
الفصد والحجامة والجماع واكل الطعام والقعود عند الاعياء من المشي والاستلقاء للاستراحة كسبا لكونه او فعله لتستجلب نفع
او ليندفع به ضرر وتسميته كسبا غير مسلم لغة ولا عرفا قيل فالاولى حده لغة انه اعمال الجوارح او بعضها في طلب نفع
تلك مع الاعتقاد او الظن لكونها مما ينتفع به واستعماله في غير ذلك من الاعمال الصالحة والقبيحة مجاز تشبيها بالكسب
اللغوي قوله والطيور المجروحة يعني الجوارح لاصطيادها قوله فهو من الاسما التي لا مسمى لها والحالات التي ليس لها حقيقة يعني ان
معناه ليس بمعقول وقد ذكر المتكلمون خمسة مذاهب انها غير معقولة احدها الكسب وثانيها الطبع التي يزعمه الطبائعية والفطرة
التي ذهب اليها المطرفية وثالثها مذهب النصارى انه ثالث ثلاثة وواحد ورابعها ما ذهبت اليه المجبرة من كونه يرى بالحواس لا في جهة وخامسها
مثبتة الخالق التي ذكرها ابن الملاحمي مع المعتزلة الكثيرة قالوا فمن هذه المذاهب ما لا يعقل لان ضرورة العقل تقضي ببطلانه كمذهب
النصارى انه ثالث واحد ثلاثة قضية ومنها ما لا يعقل لكونه خارجا عما تقتضيه الدلالة العقلية كمذهب اهل الطبع والفطرة لان
المعقول من المؤثر اما كونه فاعلا مختارا او معنى موجبا او علة تقتضي وحكما كذلك والطبع عندهم ليس من اي هذه ومنها
ما لا يعقل لان الطالب لفهمه قد حرص على فهمه فلم يتمكن من ذلك والطالب لتفهيمه الغير حرص على تفهيمه فلم يمكنه ايضا وهذا كمذهب
المجبرة في الكسب وتقريرات القول بالرؤية لا في جهة من هذا القبيل وكذلك مذهب الخالدي وذلك لان المنكرين للكسب وهم اهل العدل والجهمية
وسائر الفرق المقرين بنبوة محمد صلعم غير بقية المجبرة كالمطرفية والخوارج وغيرهم وجميع الفرق الخارجة عن الاسلام على كثرتهم واختلاف
مذاهبهم وتشتت اوطانهم وشدة بحثهم عن معناه وحرصهم على فهمه ومناظراتهم في ذلك لم يجدوا الى تعقله سبيلا وكذلك القايلون
به لم يجدوا الى تفهيمه سبيلا ذكر هذا بعضهم واعلم ان القوي والله اعلم ان الكسب بالمعنى الذي ارادوه معقول فان وجود الفعل
بقدرة الله مقارنا لقدرة العبد مع عدم تاثيرها فيه على ما حققه الاشعري امر معقول وكون الفعل طاعة او معصية على ما حققه به الباقلاني
امر معقول ايضا وان كان جعلهم له جهة لاستحقاق المدح والثواب والذم والعقاب امرا ظاهر البطلان والفرق في هذه المكابرة وان انكرته فلانه

لا صحة له لان العدم لا يعقله فافهم قوله مقارنا للقدرة القديمة اى مقارنا للحدوث وثمرة قوله وقال الباقلانى المرجع بالكسب الى صفة للفعل هذا معنى الكسب
عنده وقال ايضا ان تاثير قدرة العبد هو في هذه الصفة واما الاحداث فبقدرة الله تعالى قوله ولذا كان احدى الصفتين يعنى الاتخاذ وكون الفعل طاعة
او معصية قوله فما معنى الكسب عندكم قوله تعالى هو الا تسمية الكسب ولا بد من تعريفه قوله وقال بعض مشايخهم وقد نسب هذا القول الى الجوينى ونسب
الى الغزالى ونسب الى الاسفراينى والرازى قوله مما الهم اصحابنا يعنى مبطلين لهذا القول وقد ابطلوه ايضا بان قولكم ما وقع بقدرة محدثة
محدثة مبنى على اثبات القدرة وانما تعلم بتاثيرها على كون الحدث قادرا وكونه قادرا اسى على كونه فاعلا وهو خلاف مذهبكم وايضا فهذا
يقتضى ان يكون للقدرة المحدثة فيه تاثير وهو خلاف ما ذهبتم اليه من ان الفعل متعلق بالله تعالى ان شاء اوجده مع القدرة وان شاء اوجده
بلا قدرة قوله وقال بعضهم الكسب هو ما يخلقه مع القدرة عليه نسب هذا القول الى الاشعرى قوله فيلزم الا يقبح من البارى لو تفرد به لعقد
الكسب لقلتم يلتزمون هذا قوله ان معنى الاستطاعة عندكم الى اخره فيه نظر لان هذا معنى الاستطاعة عندهم التي هي القدرة لا ...
الحج التي هي شرطه فهي غير هذا المعنى لكن القدرة اظهر في كونها شرطها ومعناها في التحقيق ما ذكره فصل في شبههم في ان الله تعالى
خالق لافعال العباد قوله اشفها ما عول عليه الرازى اى اقواها ما اعتمده واستند اليه في تصحيح مذهبهم وقد اوردها ابن
الملاحمى ثم ابطلها بانها تؤدى الى القدح فيما علم ضرورة من انا نستلزم انها كون افعالنا كلها ضرورية والى انه لا فرق بين الحركة الاضطرارية
والاختيارية مع ان معرفة الفرق بينهما ضرورية قوله وذلك يقدح في حدوث العالم يعنى ان الذى دل على حدوثه وحصوله مع الجواز فلا
بد من مؤثر فيه وموجد له يرجح وجوده على عدمه قوله انه لازم له في فعل البارى والامام يحيى فكما انه يبطل الاختيار في حق العبد
فهو بعينه يبطل الاختيار في حق الله تعالى لان طريق الفاعلية واحدة وهذا بعينه فلسفة محضة وقول بالموجب وخروج عن الدين فان قالوا
انا نكون القدرة توجب ان يكون فاعلا لا يخرجه عن حد الاختيار قلنا وكون فاعلية العبد واجبة لا يخرجه عن حد الاختيار قوله على اصل
الجمهور اراد لا على اصل ابى الحسين ومتابعيه القائلين بانها لا تفعله الا بداع بناء على اشتراط الداعى قوله كما يستفتح يعنى في اخذ هذا
الجواب قوله لان احدنا متى دعاه الداعى الى الاكل وعنده رغيفان مستويان الى اخره هذا مما استدل به الجمهور على عدم اشتراط الداعى قالوا
لانه لو كان الداعى شرطا في وجوده لكان كما يحتاج اليه في اول الامر يحتاج اليه في اخذه ايضا عند فرض الاستواء واعترض الامام يحيى بامور
اما اولا فانا لا نسلم تماثلهما بالاضافة اليه ولو كانا في انفسهما متماثلين فربما تعقد لاحدهما فضله على الاخر فيكون هذا سببا للعدول عن
احدهما الى الاخر واما ثانيا فلو سلمنا في الصورة الى انهما مستويان من كل الوجوه فربما ذهب عن احدهما الاستواء في الغرض ويصير
الحال كما لو لم يكن له احدهما قال واما ثالثا وهو الصحيح فلان حال القادر ليس كحال الموجب فان اثر الموجب مخصوص وجب ...
استحاله والقادر يفعل احد مقدوريه لقصده وداعيه مع استوائهما في كونهما ممكنى الوقوع على سواء فمتى استويا في الغرض فانه يفعل
احدهما لداعيه مرجح من امر اخر فاذا قال السائل ما الذى رجح وجود المقدور على عدمه فجوابنا انه القادر واذا قال لم اوجده في
هذا الوقت دون ما قبله وما بعده ولم اختص بالحصول دون ضده قلنا الفاعل المختار اوجده لتمام داعيه فمتى قال فلنفرض تمام
الداعى في كل واحد من الضدين على سواء قلنا من ههنا تميز القادر على الموجب فانا لو فرضنا في هذا الموطن على ملك مخصص لاحد مقدوريه
دون الاخر غير كونه فاعلا مختارا لالحقناه بالموجب وخرج عن حد الاختيار وهذا ارفع ما عرفناه ضرورة من الفرق بين
القادر والموجب وحصل من مجموع ما ذكر ان الفاعل مفتقر الى الداعى لبعثه على الفعل وعند فرض الاستواء في الفعلين من كل
الوجوه يفعل احدهما دون الاخر من غير امر زايد على كونه فاعلا مختارا قال مولانا عليه السلام ومن كلامه علم ما يشفى في جواب هذه الشبهة
التي اوردها الرازى ويفتح مقفلها ويحل معضلها قوله فما باله صار شاطرا عليه هنا وجه شبهه اى ما الذى حمله اى قلبه حال كونه
مصادرا ولعله شاطرا اسم لما سماه فان كان بالشين المعجمة والطاء المهملة فلعله من شاطرت فلانا مالى اذا ناصفته وشاطرت فلانا طلقي
اى اخليت شطرا او صيرته وتركته شطرا والمعنى انه شاطر العدل سفه على ما اورده واخذ شطرا وحمله شبهة ولكن يبعد هذا المعنى
بعد التشبيه بالواسم وان كان بالسين والطاء المهملتين فلا معنى له لغة تسمع هنا والمحفوظ بالسادس هذه اللفظة بالصاد والدال المهملتين انا

وقع

ومع ابدال الصاد سينا والدال طاء من سهو العالم وهو من قادره على كذا اى طالبه به صرح بهذا المعنى في القاموس واشار اليه في الصحاح
والمعنى فما بال الرازي طالبت هنا في تصحيح مذهبه وحرره سهه يوصل بها اليه والله اعلم قوله يلزم ان يكون احدنا عالما بتفصيل ما
اكتسبه وجوابهم جوابنا وقد فرقوا بينهما بان قالوا الكسب يجب مع الصحة ولا حظ للموثر فيه الا ان يعلم تفاصيل ما اكتسبه بخلاف الحدوث
فانه لا يجب مع الصحة والماثبت على وجه الاحسان ربما فرقا فاحتج عليهم بوجهين احدهما ان الكسب اذا كان متعلقا بنا على زعمهم لم يكن من
وقوفه على اختيارنا اذ لو لم يكن لم يصح كونه متعلقا بنا الثاني ان الكسب اذا كان متعلقا بنا ومع ذلك لا نعلم تفاصيل ما اكتسبناه لما
كان واجبا مع الصحة فهلا علم ان افعالنا حادثة من جهتنا وان لا نعلم تفاصيل ما احدثناه لانه يجب مع الصحة قوله وقد قال بعض اصحابنا
الى اخره هذا الجواب ذكره قاضي القضاة انه نعلم اعيانها وان لم نعلم كمية اعدادها قوله من حيث لا نعلم معنى الحدوث في الغائب الا من عليه
في الشاهد يعني من حيث لا يمكن تعقل المحدث في الغائب مع عدم تعقله في الشاهد وهذا اولى من قولهم انا اثبتنا المحدث في الغائب بناء على
على اثباته في الشاهد لانه يقال الا سيد الى كما اثبات الصانع يمكن من غير طريقة القياس على المحدث في الشاهد بانه يقال حصل العالم
مع جواز ان لا يحصل وحدد وجوده بعد ان لم يكن فلا بد من موثر فيه قوله فهذه التفرقة ثابتة في المقدرات هذا جواب بعض الاشاعرة
ومن قال بقولهم في نفي الكسب عن المقدرات قوله لم يشترك في الحاجة الى محدث معنى يعني لم يحتج الى محدث ما على سبيل الجملة ويكون الكلام
في تعيينه موقوفا على الدلالة فانا قد علمنا ان الواحد منا فعل به وان قامت كانه غير ناقض به قوله في المعلولات المتماثلة يعني كصفة
الحي بكونه حيا وصفة العالمية مع اتحاد متعلقها قوله والتماثل الحقيقي الى اخره يعني واما تماثل الصفات والاحكام وغيرها فعلى ان
حركه في كلام المتكلمين ان صفة الوجود ونحوها من الصفات المتفقة في الاحكام متماثلة فتجوز لان التماثل من احكام الذوات فقط قوله
والقدرة لا تتعلق على التفصيل الا بمقدور واحد اذا تفصل حيث يكون الجنس والوقت والمحل متحدة فان القدرة حينئذ لا تتعلق الا
بمقدور واحد فالع الذكر لانها لو تعدت عنه الى ما فوقه ولا حاصر لتعلقت بما لا يتناهى ولو تعلقت بما لا يتناهى لزم زوال التفاضل بين القادرين
وكان يتاتى من الضعيف مع الحمال كما يتاتى من القوي الشديد القوة لانها على هذا التقدير قد قدرا على ما لا يتناهى على الشرائط التي ذكرناها
ولما كان كون القدرة لا تتعلق على التفصيل الا بمقدور واحد علة في عدم جواز الاعادة على مقدورها لانا لو جوزنا الاعادة على مقدورها
بطل هذا الحكم لانه لا بد ان يعاد بالقدرة التي وجد بها بعينها فانه لا يجوز ان يتعلق به قدرة اخرى ولا قادر اخر والا لجاز مقدور بين
قادرين فاذا وجب ذلك وقد صح ان مقدورها في كل وقت غير مقدورها في الوقت الاخر فان لها في كل وقت مقدورا على ما هو مقرر في مواضعه
وجب لو صح اعادة مقدورها ان يتعلق القدرة الواحدة بجزء من الفعل على وجه الابتداء وبجزء اخر على وجه الاعادة فيخرج عن الحكم الذي
ذكرناه ولانه يكون تعالى ابدا لا يصح ان يوجد بها في ذلك الوقت غير ذلك الجزء المعاد لان هذا يقتضي انه لو بقي هذا المعاد ولم يعدم وكانت القدرة ابدا
باقية الا يكون لها مقدور في ذلك الوقت اصلا وهذا يقتضي ان تعلقها فيه بمقدور يقتضي موقوف على فناء هذا المعاد وان تعلقها لا يرجع الى ذاتها
وقد عرفنا خلافه هذا ما ذكره ابن متويه قال رحمه الله و في المحيط من جوز اعادة مقدور القدر وهو يحكى عن بعض البغداديين وغيرهم من اهل
العدل قوله والسؤال لازم لهم في الكسب يعني وهم يذهبون الى ان احدنا مكتسب لهذه الافعال ولا يقدر على اعادة اكتسابها قوله في افعال
الباري ما يستحيل اعادته قال مولانا عليه السلم وقد ذهب العدلية سوى الكرامية وابو الحسين البصري الى انه لا يصح من القديم ولا من غيره
اعادة شيء من المعدومات بناء على مذهبهم في نفي ثبات الذوات في حالة العدم فاذا عدمت صارت نفيا محضا غير متعينة في نفسها والا متميزة في
ذاتها فلا يصح اعادتها وانما تعاد امثالها ونظائرها ولهذا ذهب ابو الحسين الى جواز اعدام المكلفين وجعل الفناء تبديد اجزائهم
كما سيأتي والاعادة جمعها حتى تصير على ما كانت عليه من الحيوة ونحوها وهذا هو القياس الجاري على مذهبهم في نفي الذوات حالة العدم فاما
الرازي فانه مع نفيه لثبوتها في حالة العدم قال بصحة الاعادة ولا سبيل له الى الجمع بين هذين المذهبين قوله وهو ما لا يبقى والمتولد
هذا هو الصحيح الذي صححه ابن متويه على خلاف فيه فان ابا هاشم اجاز اعادة المسبب مطلقا ثم رجع عنه الى جواز اعادته باعادة سببه وجوز
الاشعرية اعادة ما لا يبقى وزاد ابو علي على ما ذكره منع من اعادة ما دخل جنسه تحت مقدورنا وان كان مسندا اليه تعالى من فعل الله تعالى قوله الى اخره

يحصل ذلك يعني يحصل وجوده في الوقت الثاني من وقت حدوثه قوله لانه يكون له في الوجود وجهان يعني ابتداء وبقاء قوله لانه يكون له في كل وقت
مسبَّب يعني غير المسبب الذي يعدم بعد حدوثه القدرة ان يكون لها في كل وقت مقدور غير المقدور الذي حصل بالوقت الاول فلو جوزنا
اعادة هذا المسبب بسببه وجب هذا السبب ان يوجب على وجه الابتداء وعلى وجه الاعادة جزءا اخر فيلزم تعديه الى ما لا يتناهى
كما قيل مثل هذا في القدرة هذا اذا كان السبب باقيا وله في كل وقت مسبب واما اذا كان باقيا وليس له الا مسبب واحد مع بقائه كالاجتماع
فان مسببه التاليف فهو قول يولد التاليف واحدا فانا نقول لا يصح اعادة مسببه لان تاثيره انما هو في مسبب واحد حال حدوثه
وحالة حدوثه قد انقضت فلا يصح مع بقائه تاثيره في اعادة ولا في غير اعادة وهذا على قول بعضهم وان كان منهم من قال يولده في حال
بقائه لكن بشرط تجدد المجاورة وهو الذي اختاره ابن متويه وكذلك الاختلاف في الافتراق وتوليده الالم بشرط انتفاء الصحة فان منهم من قال
لا يولده الا في حال الحدوث ومنهم من قال يولده في حال البقاء بشرط تجدد انتفاء الصحة واما اذا كان السبب غير باق فاعادة المسبب حينئذ موقوفة
على اعادته ولا يصح لكونه غير باق على ما تقدم فيما لا يبقى قوله اما المبتدا فلقائل ان يقول الى اخره ربما يمكن الجواب بان وجوده في الوقت
الثالث مثلا او الرابع مثلا وان لم يلزم منه انقلابه باقيا ولم يحصل فيه هذا التخييل فقد لزم منه صحة وجوده في الثاني لما ذكرنا ان الوجود
لا يحصل الوجود وصحة وجوده في الثاني يلزم منه انقلابه باقيا فقد ادى الى المحال بواسطة وما ادى الى المحال فهو محال والذي ادى اليه
تجويز الاعادة لما لا يبقى على تركه القول لانه يلزم من القول به المحال قوله وليس ذلك بابلغ من الفعلين المتغايرين بقادرين ان الفعلين يستحيل
تعلقهما بقادرين وتجويز تعلقهما بقادرين لا يؤدي الى محذور محال وما ذكرته فانا لو قدرنا تعلق احد الشيئين بقادر والاخر بقادر
اخر ولا مانع من هذا التقدير ادى الى كون المسبب مقدورا لقادرين وذلك محال قوله والجواب مع الجامع اي من تعلقهما بنا من جهة
الحدوث وتعلقها بنا على سائر صفاتها اخرى ولزوم مثله في افعال القديم تعالى يعني فكان يلزم ان يتعلق به افعاله تعالى من حيث انها اشياء وذوات
وحسنه وقبحه ومعلوم خلافه قوله وفي الكسب يعني فيقال البشر انما يتعلق بنا من جهة الكسب عندكم ولا يجب تعلقها بنا في هذه
الوجوه التي ذكر بطولها الا من جهة الحدوث قوله فانه متى اذا صح وجب كونه شيئا وعرضا وحسنا وقبيحا فان هذه الاشياء تجب عند صحتها
فهي توابعه يعني توابع الحدوث لكونه الكلام خبرا او امرا ونحو ذلك مما يتوقف على القصد قوله معنا الجامع يعني انه عالم لذاته فهو يعلم
مقدار ما فعل اولا وثانيا ولا يعقل بالة فيجوز عليها النقص والانحصار بخلاف الواحد منا قوله وكذلك يعقل مثل الارادة والاعتقاد
والحركة يعني فانه اذا اراد مثلا قدوم زيد مرة يمكنه ان يريد قدومه ثانيا وما ماثل الارادتان مثلا لتعلقهما بمتعلق واحد على الحد ما
يمكن وكذلك الاعتقاد فان احدنا اذا اعتقد ان زيدا في الدار والاعتقاد مما لا يبقى والمتجدد وقتا بعد وقت فهذه الاعتقادات التي
تجددها متماثلة وكذلك الحركات في الجهة الواحدة متماثلة قوله وكذلك الكتابة الماهر بها ان يجودها وقد نقل ان بعض الماهرين
في صنعة الكتابة كان يكتب المصاحف على وجه يشتبه على الناس بعض ببعض حتى قال قاضي القضاة وقد رايت خطه هذا مما يسقط سؤال به
شبهة المجبرة قوله على ان السؤال وارد عليهم في الكسب يعني فيقال كان يجب صحة ان يكتسب احدنا ثانيا كما اكتسب اولا فانهم يجعلون احدنا
قادرا على الاكتساب كما يجعله قادرا على الاحداث قوله من حيث قد صار بالعرف اسما الى اخره قيل ولهذا اطلاق هذه اللفظة علينا
يوهم انا نقدر على خلق الاجسام والاعراض التي لا مدخل لها تحت مقدورنا وانا نخترع افعالنا قوله وتجوز ذلك مما ورد في اللغة تقول خلقت الاديم
هل يحى منه مطهرة وتقول زهير ولانت تفري ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفري قوله واما قوله تعالى هل من خالق غير الله
الى اخره هذا جواب عن ايهام لهذه الشبهة بانه يفيد انه لا يسمى الواحد منا خالقا فقال لا يجوز ذلك لقوله تعالى هل من خالق غير الله

فصل في شبههم السمعية

قوله قد تعلقوا بالمتشابه الذي ذم الله متبعه يعني بقوله تعالى واما الذين في قلوبهم زيغ
فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة ومعناه ان اهل البدع يتعلقون بالمتشابه منه الذي يحتمل ما يذهب اليه المبتدع مما لا يطابق المحكم
ويحتمل ما يطابقه من قول اهل الحق طلبا لان يفتنوا الناس عن دينهم ويضلوهم قوله وهذه وجوه عامة يعني لا يختص بابطال التشبث
بالسمع في هذه المسئلة وقد ذكر اصحابنا وجهين يختصان بالمنع عن استدلالهم بالسمع على هذه المسئلة وحدها احدها ان صحة السمع ينبني

على ان افعالنا منا لانه سبحانه قادرا عالما والطريق الى ذلك مسفرعة على ان لنا افعالا حادثة من جهتنا فكيف نستدل بالسمع
على بطلان ما لا يصح السمع الا بعد صحته وثانيهما ان صحة السمع مبني على انه تعالى عدل حكيم ولا يثبت انه عدل مع القول بانه فاعل الافعال
العباد وهي تشتمل على انواع القبائح جميعها قوله وسائر المعاني القديمة يعني على مذهبهم قوله فليثبتوا بالتاويل احق منا بذلك لحق
احق لتطابق الادلة العقلية والسمعية فينا ولهذا ان المراد معظم الانشاء وهي ما لا نقدر عليه او لا نقدر على الوجه الذي وقع
عليه ولو لم يكن من موجبات تاويلها هنا الا انها وردت تمدحا ولا مدح في خلق افعال العباد المشتملة على القبائح قوله وقوله احسن الخالقين
يعني وفيه دلالة على ثبوت غيره تعالى خالق والا لم يكن للتفضيل وجه قوله ومنها قوله تعالى ام جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه وجه تمسكهم
بها ان المعنى بل جعلوا ومعنى الهمزة الانكار وجعلوا صفة لشركاء قال جار الله يعني انهم لم يتخذوا لله شركاء خالقين قد خلقوا
مثل خلق الله حتى يقولوا قدر هؤلاء على الخلق كما قدر الله عليه فاستحقوا العبادة فيتخذهم شركاء ويعبدهم كما يعبد من [illegible] قدروا
وفرق بين خالق وخالق ولكنهم اتخذوا شركاء عاجزين لا يقدرون على ما لا يقدر عليه الخلق فضلا ان يقدروا على ما يقدر عليه الخالق
انتهى قال مولانا علم ومن هنا تعرف انه لا تعلق لهم بهذه الآية وانها عما جرى فيه معترك وان حوالي المقصد الاول والثاني فيهما اضطراب
ونقضا لعدم تحقيقه لمعنى الآية على ما فسرها المحققون قوله وهو لا يحتمل التاويل تعالى كيف جعله ظاهرا ثم قال لا يحتمل التاويل وانما
الذي لا يحتمل التاويل ما كان نصا على انهم قد تاولوها بالعلم على ما تقدم قوله على ان ذلك وارد عليهم في الكسب يعني لتسميتهم له [illegible]
لكنهم يقولون ليس القول بانه في الكسب يقتضي ان خالق غير الله تعالى والاحداث قوله ونحن قائلون بمقتضى الآية يعني ان مثلنا
انها تقتضي نفي كل خالق سوى الله لكنها لا تحتاج الى هذا المعنى والله اعلم قوله لا تعلق لهم في ظاهرها كما تقدم يعني لان ظاهرها انه خالق
لنفسه والمعاني القديمة التي يثبتونها قوله ومنها قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون وجه تمسكهم بها انهم جعلوا ما مصدرية فيكون
المعنى وعملكم قوله انه اضاف العبادة والنحت الى اخره يعني ان الآية التي قبل هذه وهي اتعبدون ما تنحتون قوله وردت مورد الانكار
والاحتجاج اي انكار عبادة الاصنام المنحوتة عليهم بان العابد والمعبود جميعا خلق الله فكيف يعبد المخلوق المخلوق على ان العابد
منهما هو الذي عمل صورة المعبود وشكله ولولاه لما قدرت ان تصور نفسه وشكلها قوله اي وما تعملون فيه يعني فيكون ما موصولة
حذف عائدها وجعل جار الله المعبود وما تعملونه اي من الاصنام كقوله بل ربكم رب السموات والارض الذي فطرهن اي فطر الاصنام
ثم قال رحمه الله فان قلت كيف يكون الشيء الواحد مخلوقا لله معمولا لهم حيث اوقع خلقه وعملهم عليها جميعا قلت هو كما يقال عمل
النجار الباب والكرسي والصائغ السوار والخلخال والمراد عمل اشكال هذه الاشياء وصورها دون جواهرها والاصنام جواهر واشكال
فخالق جواهرها الله وهم عاملوا اشكالها الذين يشكلونها بنحتهم وحذفهم بعض اجزائها حتى يستوي التشكيل الذي يريدونه
ورجح رحمه الله جعلها موصولة بان قوله وما تعملون ترجمة عن قوله وما تنحتون وما في ما تنحتون موصولة لا مقال فيها فلا يعدل بها
عن اختها الا متعسف متعصب لمذهبه من غير نظر في علم البيان ولا تبصر لنظم القرآن قال صاحب المجيد وقيل استفهام انكاري واي شيء تعملون
[illegible] وقيل نافية اي وما تعملون شيئا وقيل مصدرية اي وعملكم قال وهذه وجوه متكلفة قوله فما معنى قوله خلقنا
يعني مع الخلق كذا اذ الهمزة فيه للانكار قوله فزعم ان المقدر خلق الفعل من الانشاء هذا امام [illegible] ابي عمرو قال صاحب المجيد وكذا قرا
الطين اي طينة من طينا بعد قال وليس بجيد لان القلب بابه الشعر قوله احدهما ان الفعل هو الطين قال جار الله وقيل الفعل
الطين بلغة حمير قال شاعرهم والنحل النبت [illegible] قال والله اعلم بصحته وصدر البيت المذكور والنبع في الصخرة الصماء منبته والنبع شجر
قوله ومنه قوله تعالى من حما مسنون يعني انه موافق لتاويل الفعل بالطين فان الحما انما هو الطين الاسود المتغير واما مسنون
فقيل معناه مصور من صورة الوجه وقيل مفرغ مصبوب وقيل منتن قوله اذا الزاد والمبالغة الى اخره قال صاحب المجيد قوله من عجل مبالغة
قال ما انا من دد ولا الدد مني وقوله وانما نضرب الكبش ضربة على راسه تلقي اللسان من الفم فجعلهم من الغرب
قوله وخلق الانشاء يعني ما ابتدع والانشاء الكريمة وكان الانسان عجولا قوله ويدل على هذا قوله من بعد ساريكم اياتي فلا تستعجلون

وعجزه والنخل ينبت بين الما والعجل

يعني فانه لما اراد نهيهم عن الاستعجال وزجرهم قدم اولا ذم الانسان على فرط العجلة وانه مطبوع عليها قال جار الله رحمه الله فان قلت
لم نهاهم عن الاستعجال مع قوله خلق الانسان من عجل وكان الانسان عجولا اليس هذا من تكليف ما لا يطاق قلت هذا كما ركب فيه الشهوة
وامره ان يغلبها لانه اعطاه القدرة التي يستطيع بها قمع الشهوة وترك العجلة وعن ابن عباس انه اراد بالانسان ادم وانه حين بلغ
الروح صدره ولم يبالغ فيه اراد ان يقوم وروي انه لما دخل الروح في عينيه نظر الى ثمار الجنة ولما دخل جوفه اشتهى الطعام وقيل خلقه
الله في اخر النهار يوم الجمعة قبل غروب الشمس فاسرع في خلقه قبل مغيبها وعن ابن عباس ايضا انه النضر بن الحرث قوله الظاهر ان
المراد الجبن قوله لا جل الفشل والتنازع الفشل عبارة عن الجبن وضعف الراي وذلك اشارة الى ما وقع من بعض اصحاب النبي صلعم يوم احد
فانه لما وصل الى احد لقتال المشركين جعل جبل احد خلف ظهره مستقبلا المدينة واقام الرماة عند الجبل وامرهم ان يثبتوا ولا يزولوا
عن مكانهم كانت الدائرة للمسلمين او عليهم فلما اقبل الكفار رشقتهم الرماة فقتلهم وضربهم المسلمون يحسونهم فانهزموا وحين
وقع التنازع بين الرماة المذكورين فمن قائل قد انهزم المشركون فما مقامنا هنا ومن قائل لا نخالف امر رسول الله فلما نفر الاكثر منهم
لينهبوا واخذوا من الغنيمة كر المشركون على الناس وهم عبد الله بن جبير في طائفة لا يبلغ العشرة فقتل عبد الله واقبلوا على المسلمين
وخالت الريح دبورا وكانت صبا فهزموا المسلمين وقتلوا من قتلوا قوله ويجوز ان يكون المراد بالصرف الاسباب المقتضية للهزيمة من
العدو ومن ابلغ الاسباب خالت الريح دبورا وكانت صبا حتى هزموهم وقتلوا من قتلوا وهو معنى قوله عم نصرت فكم عنهم ذكره جار الله
قوله ويجوز ان يكون المراد بالصرف اباحة الهزيمة في هذا الوجه نظر وهو مما ينبو عنه الفهم قوله والا لما يكون بالمعاصي يعني بل يكون
لما يعطيه الله من صنوف المحن ليمحص من اصابه على المصائب وثباته على الايمان عندها قوله والمراد خلق لنا ما ينفع به قال جار الله يعني
لكم اي لاجلكم ولانتفاعكم به في دنياكم ودينكم اما الانتفاع الدنيوي فظاهر واما الانتفاع الديني فالنظر فيه وما فيه من عجائب الصنع الدالة
على الصانع القادر الحكيم وما فيه من التذكير بالاخرة وثوابها وعقابها لاشتماله على اسباب الانس واللذة ومن فنون المطاعم والمشارب
والفواكه والمناكح والمراكب والمناظر الحسنة البهية وعلى اسباب الوحشة والمشقة من انواع المكاره كالنيران والصواعق والسباع
والاحناش والسموم والغموم والمخاوف قوله حاكيا عنهم فمن ان الاسلام من جهته قالوا وكل من قال بان الاسلام من جهته قال انه لا
يسأل فعل العبد لاستحالة طلب الحاصل لهذا حمله جار الله على ان المراد زدنا خلاصا واذعانا للحق قوله ومنها قوله تعالى وفيهم
الساعات يتمسكوا بها بناء على ان السيئات هي المعاصي وظلمهم لان نعمة الله تعالى ابدا دالة على انه الذي يفعلها ولو صح انها المعاصي فيها
ولا دلالة فيه على مذهبهم ويكون المعنى اعظمهم بمنها والطف بهم في تركها قال جار الله السيئات العقوبات او يجوز السيئات ايضا والمعاصي
على ان السيئات هي الصغائر والكبائر المتوب عنها والوقاية منها التكفير او قبول التوبة قال فان قلت ما الفائدة في استغفارهم
وهم تائبون صالحون موعودون المغفرة والله لا يخلف الميعاد قلت هذه بمنزلة الشفاعة وفائدته زيادة الكرامة والثواب قوله
لان الافزاع لا تفعل الصبر يعني لان معناه لغة الصب والاراقة كصب الماء والدم من الماء بعان قوله والثبات انما هو في الاقدام ليس على ظاهره
قال جار الله المعنى وهب لنا ما نثبت به في مداحض الحرب من قوة القلوب والقاء الرعب في قلب العدو ونحو ذلك من الاسباب قوله على انه سؤال
الخ يعني فلا دلالة فيه على انه تعالى يفعل فينا الصبر والثبات لانهم وان سالوا ذلك منه تعالى فلا يدل على انه يفعله لكنه يقال ان هذا حكاه
الله عنهم في معرض المدح لهم ولم ينكر عليهم ولو سألوا منه تعالى ما لا يصح منه ان يفعله لم يورده في معرض الثناء عليهم فهذا وجه تعلقهم به
قوله والفسقة والمجانين يعني الذين فسقوا بترك الصلاة واما المجانين فهو لاستحيائهم لتوقفه على قصد القربة وهي غير متأتية منهم
والمعنى الا تفيا بجملة تحويته ونتعقله فيهم اكثر افعاله تعالى شيئا والا ابوا لا يقدرون ان يمتنعوا عليه ولهذا قال في اخرها وظلالهم بالغدو
والاصال اي سقا دائما له تعالى حيث يعرف على مشيئته تعالى في الامداد والتقليص والفيء والزوال قوله ويخش بعض المعتلوين الى ان قاله
وهو بفتح الياء والهاء على وزن تفعل بفتح العين وماضيه على وزن فعل قوله والمراد اشرع الى الخ قال جار الله لما امر يعني الله
موسى لان هذا حكاية عنه تعالى لكلامه عليه السلام بالذهاب الى فرعون الطاغي عرف انه كلف امرا عظيما وخطرا جسيما فاحتاج معه الى احتمال ما لا

بعضها

تحمله الا ذو جاش رابط وصدر فسيح فاستوهب ربه ان يشرح صدره ويفسح قلبه ويجعله حليما حمولا يستقل ما عسى
يرد عليه من الشدائد التي يذهب معها صبر الصابر بجميل الصبر وحسن الثبات وان يسهل عليه في الجملة امره الذي هو خلافة الله
في ارضه وما يصحبها من مزاولة معاظم الشؤون ومقاساة جلائل الخطوب واذ قد فهمت معنى الاية نوضح لك انه لا يتمسك لهم بها ولا معنى
لا رادهم لها قوله والمراد اعصمنا عن ذلك اي عبادة الاصنام وثبتنا وادمنا على اجتناب عبادتها واما قوله اجعلني مقيم الصلوة
فجوابه نوحد مما تقدم في قوله واجعلنا مسلمين لك قوله وذلك كقولهم رب رمية من غير رام هو مثل من امثال العامة ومنه هو
مثل لها اصبت خطاه قلبي ورب رمية من غير رام له والمعنى رب اصابة حصلت من غير بصير بالرمي قيل اول من تمثل بهذا
المثل الحكم بن عبد يغوث المنقري وكان ارمى الناس في زمانه فنذر ليذبحن مهاة على الغبغب فرام ذلك اياما فلم يمكن وكان يرجع
خائبا حتى هم بقتل نفسه فساله ابنه مطعم ان يحمله والح عليه حتى فعل ومرت بهم اتان واحدة بعد اخرى لو الحكم رميها
فاخطأها فلما عرضت الثالثة رماها ابنه مطعم فاصابها فعند ذلك تكلم الحكم بهذا فارسل مثلا قوله والقصة انه عليه احدى خفيه من
التراب الى اخره فمعنى الاية على ما ذكره جار الله ان الرمية التي رميتها لم ترم بها انت على الحقيقة لانك لو رميتها لما بلغ اثرها الا
ما يبلغه اثر رمي البشر ولكنها رمية لله عز وجل حيث اثرت ذلك الاثر العظيم فاثبت الرمية لرسول الله صلعم لان صورتها وجدت منه ونفاها
عنه لان اثرها الذي لا يطيقه البشر فعل الله تع فكانه فاعل الرمية على الحقيقة وكانها لم توجد من الرسول اصلا قوله ومنها قوله
ولولا فضل الله الى اخره وجه تمسكهم بها ان المراد بالفضل خلق الايمان وعدم خلق الكفر والمعاصي وهذا غير لازم ولا دال له في
الاية عليه والمراد بالفضل ما ذكره من ارسال الرسل وانزال الكتب والتوفيق قوله الذي هو اخص من النوع اراد النوع الذي هو اخص
من الجنس لان الجنس ما يشتمل على مختلفين بالحقيقة كالحيوان مثلا لاشتماله على الانسان والفرس والجمل ونحوها وحقايقها مختلفة
وكل من هذه الاسماء المختلفة نوع منه كالانسان مثلا ونوع الانسان مثلا صنف طويل قصير واسود وابيض ونحو ذلك قوله وهو المراد
ههنا ويدل عليه ذكره ذلك عقيب ضرب مثل الحق والباطل بقوله هل يستوي الاعمى والبصير ام هل يستوي الظلمات والنور قوله
لشرع الطاهرات الدين وطريقه مقال بل هو الظاهر فان المعنى ان الدين الحنيف فطرته التي فطر الناس عليها وهي يلزم ما ذكرنا
من ان كل الناس فطروا على الدين وان كان الخصوم لا يلتزمونه لما ذكره من ان عندهم ان اكثر الخلق فطروا للكفر قوله ولانه لو كان كما
قالوا بمعنى ان الدين فطرته بمعنى انه خلقه هنا قوله لكان قد بدل خلق الله تع مع قوله لا تبديل لخلق الله قوله وهو ملبس لما ان
يموركن قوله الى اخره وذلك لان المعنى فاقم وجهك قومه وجهدك له غير ملتفت عنه يمينا ولا شمالا وهو تمثيل لاقباله على الدين واستقامه
عليه وثباته واهتمامه باسبابه فان من اهتم بالشيء عقد عليه طرفه وسدد عليه نظره وقوم له وجهه مقبلا عليه قوله ما المعنى فطرة
الله التي فطر الناس عليها الى اخره يعني يكون على بمعنى اللام كقولهم صنف على كذا اي صفه لي كما ترد على بمعنى اللام ترد اللام بمعنى على كقوله تع
يخرون للاذقان قوله ثم لم يسقط لوجهه وان جار الله المعنى الزموا فطرة الله او عليكم فطرة الله وانما اضمر به على خطاب الجماعة لقوله
منيبين اليه وهو حال من الضمير في الزموا والفطرة الخلقة الا ترى الى قوله لا تبديل لخلق الله والمعنى انه خلقهم قابلين للتوحيد ودين
الاسلام غير نابين عنه ولا منكرين له لكونه مجاوبا للعقل مساوقا للنظر الصحيح حتى لو تركوا لما اختاروا عليه دينا اخر ومن
غوى منهم فباغواء شياطين الانس والجن ومنه قوله عليه كل عبادي خلقت حنفاء فاجتالتهم الشياطين عن دينهم وامروهم ان يشركوا
بي غيري وقوله كل مولود يولد على الفطرة حتى يكون ابواه هما اللذان يهودانه وينصرانه ومعنى لا تبديل لخلق الله ما ينبغي
ان تبدل تلك الفطرة او تغير قوله في حكاية الخبر اني خلقت عبادي حنفاء اي مسلمين والحنيف المسلم قوله ومنها قوله تع ليجعل ما يلقي الشيطان
فيه اعلم انه لابد من تفسير هذه الاية ليتضح لك كيفية الجواب عنها ويطلع على معاني جواب المصنف فيها قال جار الله السبب في نزول هذه
الاية قوله تع وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته الى قوله ليجعل ما يلقي الشيطان فتنة ان رسول الله صلعم لما
اعرض عنه قومه وشاقوه وخالفه عشيرته ولم يشايعوه على ما جاء به تمنى لفرط ضجره من اعراضهم ولحرصه وتهالكه على اسلامهم الا

الاسراع عليهم ما سفرتهم وحاله تحدث ذلك طمعا في اسلامهم واستنقاذهم عن غيهم وعنادهم فاستمر به ما تمناه حتى نزلت عليه
سورة النجم وهو في نادي قومه وذلك التمني في نفسه فاخذ يقرأها فلما بلغ قوله ومناة الثالثة الاخرى القى الشيطان في امنيته
التي تمناها اي وسوس اليه بما شيعها به فسبق لسانه على سبيل السهو والغلط الى ان قال تلك الغرانيق العلى وان شفاعتهن لترتجى
وروي الغرانقة ولم يفطن له حتى ادركته العصمة فتنبه عليه وقيل نبهه جبريل عليه السلام او تكلم الشيطان بذلك فاسمعه الناس فلما سجد
فيها في اخرها سجد معه من في النادي وطابت نفوسهم اذا عرفت هذا فقوله ليجعل ما يلقي الشيطان فتنة معناه ان تمكين الشيطان من ذلك
محنة من الله وابتلا ازداد المنافقون به شكا وظلمة والمؤمنون نورا وايقانا فقول المصنف المراد ما يحصل هنا الدلالة والتنبيه على صحيح
وقد نقضه بان حمل الاية على ان المراد ليجعل فسخ ما القاه الشيطان فتنة للكافرين والمراد بنسخ ما القاه في قوله تعالى فينسخ الله ما
يلقي الشيطان ان يذهب ويبطله ثم يحكم اياته اي يثبتها والله وخلى بينهم وبين الشيطان يعني بان يمكنهم الوسوسة بذلك او التبليغ قال
جار الله واشكر له انه يجري عادة باسا من صنوف المحن وانواع الفتن ليضاعف ثواب الثابتين ويزيد في عذاب المذبذبين قوله الى قوله
قل كل من عند الله الاية يعني ان المنافقين ان تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وان تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك قل كل من عند الله فما لهؤلاء
القوم لا يكادون يفقهون حديثا ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك وارسلناك للناس رسولا وكفى بالله شهيدا قوله
وبعد فليس المراد بالحسنة والسيئة الطاعة والمعصية قال جار الله السيئة تقع على البلية والمعصية والحسنة على النعمة والطاعة قال
الله تعالى وبلوناهم بالحسنات والسيئات وقال ان الحسنات يذهبن السيئات والمعنى وان تصبهم نعمة من خصب ونحوه نسبوها الى الله وان تصبهم بلية من
قحط وشدة اضافوها اليك وقالوا هي من عندك وما كانت الا بشؤمك كما حكى الله عن قوم موسى وان تصبهم سيئة يطيروا بموسى ومن معه
وعن قوم صالح قالوا اطيرنا بك وبمن معك وروي عن اليهود لعنت انهم تشاءموا برسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا منذ دخل المدينة نقصت ثمارها
وغلت اسعارها فرد الله عليهم قل كل من عند الله يبسط الارزاق ويقبضها على حسب المصالح ولا تناقض بين هذه الاية وبين قوله ما اصابك
من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك لان معناها ما اصابك يا انسان خطابا عاما من حسنة اي من نعمة واحسان تفضلا
واحسانا وامتنانا وامتحانا وما اصابك من سيئة اي من بلية ومصيبة فمن عندك لانك السبب فيها بما اكتسبت يداك كقوله تعالى وما
اصابكم من مصيبة فبما كسبت ايديكم ويعفو عن كثير وعن عائشة رضي الله عنها ما من مسلم يصيبه وصب ولا نصب حتى الشوكة يشاكها وحتى انقطاع
شسع نعله الا بذنب وما يعفو الله عنه اكثر قوله ومنها قوله فاعقبهم هذه الاية والايات التي تمسك بها المصنف بعدها مما عدوه من شبههم
انه تعالى يفعل خلقه ويحملهم على نواهيه ويوقعهم في معاصيه وسيأتي شبههم في ذكره لها بهذه المسئلة … ذكرها
هاهنا قوله وعند بان الضمير في قوله فاعقبهم عائد الى البخل او الى الاعراض والبخل قال جار الله عن الحسن وقتادة ان الضمير للبخل يعني
فاورثهم البخل نفاقا متمكنا في قلوبهم لانه كان سببا فيه وداعيا اليه والظاهر ان الضمير لله عز وجل والمعنى فخذلهم حتى نافقوا وتمكن
في قلوبهم نفاقهم فلا ينفك عنها الى ان يموتوا بسبب اخلافهم ما وعدوه من التصدق والصلاح وكونهم كاذبين ومنه خلف الوعد
ثلث النفاق واما حمل جار الله الضمير لله وتفسيره بالخذلان لكونه جعله مسببا عن الاخلاف كالعقوبة عليه والله اعلم قوله والضحك والبكا
قد يقعان معصية لا حاجة الى هذه الزيادة لان مراده الاحتجاج على نسبة افعالنا الى الله معصية كانت او غيرها وقد حصل غرضهم
بنسبة الضحك والبكا اليه سواء كان طاعة او معصية او يقعان طاعة في بعض الاحوال ومعصية في بعضها ولهذا قال الشيخ حاكيا
عنهم فالواجب ان الضحك والبكا من جهته ومن قال بذلك لم يفصل بينه وبين غيره من الافعال قوله والجواب اما البكا الى اخره لا بد من
ذكر حقيقة البكا والضحك ليتضح لك ما كان من جهته تعالى وما كان من جهة الضاحك والباكي والذي ذكروه في حقيقة الضحك ما ذكره
انه تفتح في الوجه والاجفان وتطلق الشفتين عند سرور او تعجب قال ابن سينا والذكر لابد منه حتى يثبت ضاحكا ما يظهر في الوجه
عند السرور او التعجب فان هذا لا يخلو عنه احوال الضاحكين فاما عقد الحلو منه ومتى حصل الضحك من دون سرور او
تعجب فهو متضاحك قال بعضهم والمراد بتفتح الاجفان امتدادها الى موخر العين ومقدمها وان يعارض الاجفان الى الالتقاء

والمراد

والمراد بقبح الوجه كون خلقته باحد الى الضاربين واما البكاء فهو تذلل وان الدمع من العين مع لوعة وحزن واللوعة والحزن مع
ميل الى الاعتماد والظنون لفوت نفع او نيل ضرر ولا بد من اعتبارهما فان الدمع يخرج من عين الارمد ومن به صداع ولا يكون
بكاء قوله فهو من فعل الله هكذا اطلق القول الذي ذكره ان البكاء من الله وكذلك اطلق الشيخ كاطلاقه واستشهد واعلى ذلك بعدم
توقفه على القصد والداعي بل قد يدعو احدنا الداعي اليه فلا يقع وقد يقع من غير اختيار قيل وفيه نظر لان الانسان قد يقف البكاء
على اختياره بل قد قيل ان من الناس من يقف البكاء على اختياره من غير دون غير وقد يسمى احدنا البكاء كالاخرين وتعداد محاسن
الموتى وجوابه ان ما وقف على اختيارنا من غير ذكر سبب ان صح ذلك فهو من فعلنا لكن لا يبعد ان يسمى بكاء ولكن هو تباكي واما
المتسبب بالذكر ونحوه فهو من فعله تع بعد ذكر الاسباب حيث لا يمكن دفعه وان كان في الحكم كانه من جهتنا وتعلق حكمه بنا من مدح
وذم كما في واضع رجله في نار ونحوه وما امكن دفعه فهو من فعلنا وحيث يكون البكاء من العبد فالمراد ما فيه من الاعتمادات والحركات
ومن الحزن واللوعة حيث يكونان ظنا واعتقادا او علما عن نظر ونحوه وما كان منهما علما ضروريا فمنه تع وكذلك جزم الدمعة وباليقين
فافهم قوله ويجوز ان يكون المراد خلقه خلقة الى الاخرة الى هذا الوجه لمح جار الله حيث قال المعنى انه خلق قوى الضحك والبكا قوله
ان المراد المنعم عليهم بالايمان فالمراد والذين انعمت عليهم هم المومنون واطلق الانعام ليشمل كل انعام لان من انعم الله عليه بنعمة
الاسلام لم يبق نعمة الا اصابته واشتملت عليه وعن ابن عباس هم اصحاب موسى قبل ان يغيروا وقيل هم الانبياء

القول في المولدات

هي نوع من الافعال وما تقدم شامل لها لكن اقتضى افرادها بالكلام عليها ما اختصت به من الخلاف ومخالفة
بعض العدلية فيها وان كان ما سبق ذكره من الخلاف غير مقصور على المولدات وقد اقتضى ذكر المولدات للحاجة والذي فيها ذكر حقيقة التولد
وما يقابله وما يقاربه وذكر الاسباب وما يتصل بذلك ولهذا اورد المصنف من ذلك نبذا وهي كافية في هذا المقام وقد نفى صالح قبة
المولد من افعالنا وقال الذي يسميه متولدا يفعله الله ابتداء او هو قول الجبرية وقال الرازي لو كان دوران الطوي مع الفعل وجودا
وعدما دالا على تولده عنه وجب ان يقضى مثل ذلك تولد الفعل عن الداعي قوله وهما مترادفان السبب والمسبب اعم الاحوال
اما المسبب فهو مرادف للمتولد مطلقا واما السبب فمرادف المبتدا في بعض الاحوال اذ من المبتدا ما ليس بسبب كالارادة ومن الاسباب
ما ليس بمبتدا قوله بحسب الخلاف بين الشيوخ يعني فعند المتقدمين ان المباشر هو الموجود بالقدرة في محلها مبتدا وعلى هذا يكون كل مباشر
مبتدا وعند المتاخرين انه الموجود بالقدرة في محلها على ما حققه المصنف ولا يشترطون فيه ان يكون مبتدا كما شرطه المتقدمون
وعلى هذا لا يكون كل مباشر مبتدا اذ من المباشر ما هو متولد كالعلم الحاصل عن النظر فانه موجود بالقدرة في محلها وكذلك
كثير من الاكوان والاعتمادات وعلى هذا يكون بين المباشر والمبتدا عموم من وجه وخصوص من وجه اذ في المبتدا ايضا ما ليس بمباشر وهو ما
كان من افعاله تع مبتدا بغير واسطة والى هذا اشار بقوله ولا عكس قوله انها كلها مخترعة يعني المبتدا منها والمولد لانه تع يفعل
بقدرة ولا يعتبر في افعاله محل القدرة وقيل ان المولد من فعله تع الشيء مخترعا وانما يختص اسم المخترع بالمبتدا

فصل

والاسباب المولدة ثلثة قوله والمسببات ستة هي الاعتماد والكون والصوت والتاليف والالم والنظر فالعلم من افعال القلوب
وليس فيها متولد غيره وان كان قاضي القضاة قد ذهب الى صحة توليد النظر للاعتقاد المطابق الذي ليس بعلم وما عداه من
المولدات من افعال الجوارح قوله اعتمادا مثله وكونا الاعتماد يولدهما متعديين ولا يصح ان يولد احدهما دون الاخر قوله
وصوتا الاعتماد يولده بشرط الصكة قوله والكون يولد الالم يولده بشرط انتفاء الصحة قوله وما هو من جنسه يعني اللذة والالم
وهي بحسب مقارنة الشهوة والنفار وكذلك يولد الكون التاليف بشرط المجاورة فان كان في احد المحلين رطوبة وفي الاخر يبوسة حصل
مع التاليف صعوبة التفكيك والا فلا قوله فانا لا نعقلها الا متولدة قيل وعكسه العلم فانه لا يصح من الله الا مبتدا ذكره بعض
والصحيح خلافه لانهم بنوا على انه تع لا يفعل النظر لكون شرطه التجويز ولا يصح عليه تع لكن يقال انهم النظر من حيث المقدور ان
انه تع قادر عليهما كليهما والتجويز ليس بشرط الا في حق الناظر وهو مرادهم ان النظر منه

فصل

وقد ذهب ابو علي الى

ان الله تعالى لا يفعل بسبب والله لا يصح منه الفعل على جهة التوليد وخالفه ابو هاشم فقال يصح ان يكون في فعل الله تعالى المتولد عن سبب
فيكون ايجاده بايجاد سببه قوله ونحو ذلك يعني كاحراق النار بالاعتماد وهو ظاهر وقد قال تعالى في سير السفن وجرين بهم بريح طيبة فنص
على حصول الجري عن الريح وتعضده قوله تعالى في اية اخرى ان يشا يسكن الرياح فيظللن رواكد على ظهره وهما يدلان على ذلك ايضا
قوله تعالى وهو الذي يرسل الرياح فيستشكل باعتماد لا اختصاص له بجهة يعني فالعلوي يختص جهة العلو اللازم منه كالدخان والمجتلب
والسفلي يختص بجهة السفل اللازم منه كالثقل والمجتلب قوله شبهته انه كان يلزم ان يكون الله تعالى محتاجا الى السبب قال لان حاجة المسبب الى سببه
واجبة لازمة فيلزم اذا اراد الله ايجاد ذلك المسبب الا يمكنه ذلك ويتاتى منه الا بايجاد سببه فيكون ذلك محالا لاستلزامه الحاجة عليه تعالى
عند ارادة ايجاد المسبب قوله يصح منه مبتدا يعني فلا يلزم احتياجه تعالى الى السبب من اجل ايجاد سببه لانه قادر على ما لا نهاية من
امثال ذلك المسبب ابتداء من غير توليد قوله لانما يرجع الى الفعل اي يوقفه في الوجود على ذلك السبب واستحالة ايجاده مبتدا فهو اذا
المحتاج الى السبب لا الباري تعالى قوله كالحاجة احتياج العرض المعنى الى محل يعني يكفي في معارضته اي على احتياج الفعل الذي لا يصح وجوده
الا في محل الى محل تقريرها انه لا يصح من الله تعالى ايجاده الا في محل ولم يلزم ان يكون تعالى محتاجا الى المحل كذلك لا يصح منه تعالى ايجاده الا بايجاد
سببه ولا يلزم ان يكون محتاجا الى السبب بل عدم الحاجة في هذا وصح لصحة ايجاد امثاله على وجه الابتدا كما تقدم ولا يصح ايجاد امثاله
في غير محل وسوا قلنا ان العرض المعنى يحتاج الى محل بعينه ام لا تقدر استقامت الحجة على اي الامرين واعلم ان العلة في احتياج العرض المعنى
الى محل يعني ان الحال في محل معين لا يصح وجوده الا فيه لانه لو صح وجوده في محل اخر والا في محل لم يكن تخصيصه بهذا المحل الا
لوجه ولا يمكن ان تخصيصه به الا الفاعل والمعنى اما الفاعل فلو اثر في ذلك لصح منه ان يوجده في اكثر من محل واحد حتى يوجده في محلين
ومحال كونه ما يريد ذلك وقد عرفنا خلافه واما المعنى فكان يلزم فيه مثل ما لزم في الاول من احتياجه في حلوله في هذا المحل الى معنى
ويتسلسل هذا ما ذكره اصحابنا وفي كلامهم نظر واطالة الكلام ههنا لا يليق بهذا المقام **مسئلة** اذا صح منه تعالى ايجاد الفعل بتوسط
سببه فارادته له تكون عند ايجاد السبب فان قيل يلزم ان تكون هذه الارادة عزما وقد قلتم لا يصح العزم عليه قلنا مقارنته للسبب مقارنة
للمسبب في الحقيقة فصل لا عزم وقد جوز بعضهم ان تكون ارادته مقارنة له والاصح هو الاول **فصل** كل ما يتولد عن فعل العبد
فهو فعله عند جمهور اصحابنا كما ان المباشر فعله وان اختلفا في ان احدهما بواسطة والاخر بغير واسطة قوله وقال الجاحظ بل غير
مذهبه ان الارادة من فعل العبد وانه لا فعل له سواها وجميع ما عداها من الافعال المنسوبة اليه متولد لا من فعله بل بطبع المحل
ولا تاثير للقدرة فيه ولا تاثير ايضا لسوء فيه فكل في الفكر عنده كالارادة في انه من فعلنا فهو يقول ما عدا الارادة والفكر قوله وقد
قال النظام الى اخره يلخص مذهبه ان المباشر وهو ما وجد في محل القدرة بها سواء كان بواسطة ام لا من فعلنا وما خرج عن محل
القدرة وهو المتعدي فانه فعل الله لكن لم يفعله ابتداء بل جعله طبعا للمحل فهو فعله بواسطة ذلك الطبع وفسره بان قال طبع
الحجر مثلا صلاحيته للاندفاع وقوله الذهاب في الجهة اذا دفع فيها لزنه او نحوه وتلك الصلاحية لما اودعه الله فيه من الثقل
وصلاحية التاليف والذهاب هي فعل الله بواسطة هذا الطبع الذي هو الصلاحية قال الحاكم في شرح العيون وحكى اصحابنا
ان النظام رجع عن هذه المقالة وقال بالتشيع واما معمر فحكى المصنف عنه ما ذكره في الكتاب وحكى عنه غيره انه ذهب الى انه لا فعل
للعبد سوى الارادة ولا فعل له غير المتخير وما خلا ذلك فهو حاصل عن طبع الاجسام وذهب صالح قبة الى ان جميع ما خرج
عن محل القدرة فلا تاثير للقدرة فيه ولا لطبع المحل بل هو فعل الله تعالى وانما نسبت الى العبد لوقوعه بواسطة فعله كالاحراق
بالنار عقيب الالقاء فيها مع كونه من الله اتفاقا قوله وقال ثمامة الى اخره هكذا نقل عنه وبعضهم ذكر ان مذهبه ان ما خرج عن محل
القدرة حدث لا محدث له قال الحاكم وقد تاول مشايخنا قوله بانه اراد انه اذا فعل سبب المسبب خرج عن مقدوره اذ لا يقدر على
الامتناع منه ولو اراد هذا لكان صحيحا والله اعلم بمقاصد القوم قوله وقال اهل الجبر جميع المولدات مما تفرد الله به فيه
نظر لان هذا مذهب الاشعرية منهم واما النجارية وضرار وغيرهم فلا يقولون بذلك بل قالوا يوجد بها العبد بكسبها
ط الدو

كالسط

كالمسلا والمراد ماكان من المتولدات من فعلنا قوله في الكيفية والمطابقة يعني فيكثر بكثرة الاسباب التي نفعلها ويقل بقلتها ويوجد
المسبب مطابقة لها فانا اذا فعلنا النظر ولد العلم لا غيره واذا فعلنا الاعتماد على شرطه ولد الصوت لا غيره ونحو ذلك قوله
وسطل قول من علقها بالطبع يعني سواء قال بانه موثر كالجاحظ او واسطة كالنظام قوله الا ان برد رواية السبب فيقع الخلاف
في عبارة يعني يكون الخلاف في لفظها ولا خطا في مذهبهم الا من جهة العبارة لان السبب فعلنا فيكون المولد من فعلنا كما نقوله قوله
وكذلك يلزم مثله في اصول النعم يعني فيجوز ان يكون حاصلة بالطبع وفي ذلك اخراج القديم عن استحقاق العبادة لانها كالشكر على
ولا استحقها الا المنعم باصول النعم ويلزم النظام وابا علي ايضا في الفناء المعدمات انه وبهذا بطل ما ذهب اليه صالح قبة واما تمامه
فسطل ما ذكر انه قد يقدر ان المحدث لا بد له من محدث وانه يلزمه تجويز ان يكون العالم حدثا لا محدث له وهذا يؤدي الى الالحاد قوله
وانه كان يجب اختصاصها بما هي علة فيه يعني لان العلة لا توجب الا بشرط الاختصاص قوله وذلك لا يصح الا بعد وجوده فيقال بل
اختصاصها به ثابت في حال عدمه وهو نفس التعلق الحاصل بينها وبين هذا المراد دون غيره قوله ويمحو محل المراد يعني في اغلب الاحوال
والا فقد يكون محلها بمحله كالنظر والعلم اذا تعلقت بهما الارادة قوله عند وجود العزم يعني لان العلة تقارن معلولها والعزم
لا يكون عزما الا مع تقدمه قوله وكان لا يصح النهي عن المراد بعد حصول الارادة ولا ان يرجع المريد عما اراد يعني لان العلة لا تقف
في ايجابها على شرط سوى الاختصاص ولا يصح انفكاك معلولها عنها ومعلوم ان المراد يتوقف وجوده على ان لا تعارض الداعي صارف
بعا ومدا ويرد عليه فاذا وقعت تلك المعارضة رجع المريد عما اراده ونحوه قوله لم يكن احدهما بان يكون سببا الى اخره فيقال يلزمكم مثل
هذا في الكون والالم ونحوهما والارادة ويكونها سببا اولا لتوقف المراد عليها وتاخره عنها وهي تتقدمه ولا يتوقف عليه وقد اجيب
عن هذا بانا نعلم السبب سببا والمسبب مسببا لكونه يصح وجود السبب في بعض الاحوال ولا يوجد المسبب لمانع او عدم شرط وفيه نظر
لان من جعل الارادة موجبة عدها من الاسباب فحكمهم الجواب بمثل هذا قوله ولانه كان يجب اذا اراد احدنا الكتابة الى اخره يقال
انا الارادة وان كانت سببا فالسبب قد يتوقف في ايجاب المسبب على شرط فيكون ايجاب الارادة للكتابة ونحوها مشروطا بالعلم وذلك
لا يقدح في كونها سببا قوله ان يعرض عارض يمنع من وقوع المسبب يعني من عدم شرط او وجود مانع يوضحه ان احدنا قد يوجد السبب
ويختار الا يوجد المسبب كمن دفع حجرا ما احدى يديه ومنعه من النفوذ بالاخرى قوله والعلل لا تقف في الايجاب على شرط خلاف الاسباب
انما وجب ذلك لان العلة لو وقفت على شرط منفصل عن وجودها لادى ذلك الى فتح باب الجهالات فكنا نجوز ان في الجسم عللا ولا
طريق لنا اليها اذ الطريق اليها ليس الا معلولها ولعله لم يحصل لتوقفه على شرط حال [illegible] وذلك باطل خلاف السبب فانه وان لم يوجد
مسببه فالطريق اليه الصفة التي يوجبها او الحكم وهو لا يقف ايجابه لها على شرط لانه علة فيهما فلا يلزم تجويز اسباب لا طريق
اليها **فصل** واما الكلام على المجبرة قوله فغير لازم يعني لا يلزم من كون الفاعل قادرا ان تستعمل قدرته في الفعل حال حدوثه
اذ الفاعل ليس الا من وجد من جهته بعض ما كان قادرا عليه وهذا ملتزم فيما ذكرتم قوله ويصح ان يتوب عن الاصابة قبل وقوعها
هذا مذهب الاكثر انه يصح التوبة من المولد بعد وجود سببه وان لم يكن قد وجد وقال القاضي اذا صحت وجب لانها من الواجبات
المضيقة وقال عباد لا يصح التوبة من المولد الا بعد وقوعه اذ هي بذل الجهد في ما وقع فاما ما لم يقع فالواجب ترك [illegible] التوبة
منه وقد يكون لها ما وجد سببه ووقع فانه كالواقع الموجود من جهة فاعله لخروجه عن كونه مقدورا عند وجود سببه على ما اجازه
البصريون قالوا ولهذا لا ينفك المسبب الحي القادر [illegible] فاعل السبب ولا الى حياته واما عباد فقد بنى على مذهبه من انه لا يزال مقدورا
حتى يوجد كالمبتدا من غير فرق وان انه عند وجود سببه لا يقف على قصد وداع بل قد صار واجب الوجود ولو كره فاعل
السبب وجوده ومن حق المقدور ان يقف على القصد والداعي وقد قال ابو هاشم بمثل مقالة عباد في مسبب العدم فقط وذهب الى انه لا
يخرج عن كونه مقدورا بعد حادثه بسببه فاللازم [illegible] وقوفه على اختيارنا فاقتضى حاله الا وهو يقدر فيها يتوعلى منع وجوده
بما يضاده الخلاء واحدنا ماسه قد لا يقدر كالرمية بعد نفوذها وظاهر كلام غيره الاطلاق لان معنى خروجه عن كونه مقدورا

هو عدم الاحتياج بعد وجوده الى باقي القادر وهذا حاصل في مسبب القدرة اذا عرفت هذا فاعلم انه لا كلام في جواز التوبة
عن سبب المسبب القبيح بعد وجوده لقبحه ولو لم يقبح الا لقبح مسببه واما المسبب فالاولى ان تفصل القول فيه فيقال ان علم
الفاعل او ظن وجوده ولم يمكنه منع وجوده بايجاد اضداده ونحوها وجب عليه التوبة تحرزا من المضار المعلومة والمظنونة
وسواء قلنا بان الوجه في وجوبها دفع المضار او صح قول ابي هاشم انه يستحق العقاب عليه حال وجود السبب ومن استحقاق
العقاب ان صح قول ابي علي انه لا يستحق العقاب عليه الا حال وجوده وان امكنه منع وجوده وجب تركه تحرزا من المضار كما مر ولم
يجب عليه التوبة قطعا اذ لا يجتمع وجوب ترك الفعل ووجوب التوبة منه وان لم يعلم ولا يظن وجوده لم يجب عليه منع وجوده ولا التوبة
منه لان الضرر غير معلوم ولا مظنون فلا يجب التحرز عنه قوله فاستحقاق الذم ذكره بكر استحقاق العقاب فانه يلازم استحقاق الذم
قوله قيل وهو احد قولي ابي هاشم وقد قيل ايضا وهو الصحيح قوله الذي صححه وهو قوله فمثله كمثله هذا ما ذهب اليه ابو علي
وهو مساواة عقاب السبب لعقاب المسبب وعنه رواية اخرى وهو ان عقاب السبب دون عقاب المسبب وهو الذي اختاره ابو هاشم
لانا نعلم بديهة كون تقدير قبح الاعتماد المولد للاصوات التي يتألف منها الكذب ليس كتقدير قبح الكذب فان الكذب قبيح لكونه كذبا والاعتماد
قبيح لكونه مولدا للكذب وهذان وجهان مختلفان ولا طريق الى كونهما متساويين في عقابهما بل يجوز اختلافهما في عظم القبح لاجلهما وجهتهما
ولان قبح السبب تابع لقبح المسبب فيجب الا يكون كمثله فلا يقطع بكونه مثله كالاعتماد المولد للقتل ولا حكم عليه حال الاعتماد بانه
فاسق والله اعلم

فصل فيما يجري عليه من الاسماء بمعنى كونه فاعلا

قوله وبمثله البارئ قال جار الله رحمه الله
الخالق المقدر لما يوجده والبارئ المميز بعضه من بعض بالاشكال المختلفة والمصور الممثل اي مميز ما يصوره بتفاوت الهيئات ولا ادري
لم لم يعده المصنف من انواع هذه الاسماء قوله واجاز ابو جعفر حنانا بالتخفيف بمعنى الرحمة كما قال تعالى وحنانا من لدنا اعلم ان بعده وهنا له
حنانا اي رحمة لابويه وغيرهما وتعطفا وشفقة انشد سيبويه وقالت حنان ما اتى بك ههنا اذو نسب ام انت بالحي عارف
وقيل حنانا من الله عليه قال جار الله وحنّ في معنى ارتاح واشتاق ثم استعمل في العطف والرأفة وقيل لله حنان كما قيل رحيم على
سبيل الاستعارة وقد بان لك بما ذكر ضعف استشهاد المصنف بالاية اذ لم يرد في وصف الله بهذه اللفظة بتخفيفه والماهي في الاية مصدر
او مفعول مطلق قوله معناه فاعل العدل والحكمة تعالى اما المحكم فمعناه فاعل الاحكام فهو ماخوذ من الاحكام لا من الحكمة قوله
واما الاسماء الجارية عليه من طريق الاشتقاق فمفهومه انما تقدم ذكره من الاسماء غير مشتقة وليس كذلك ففي كلامه نظر ولا حاجة
الى هذا الكلام الذي اتى به قوله عند من يجعله معنى نفاه ابو علي وابو القسم وابو هاشم لكنه توقف اخرا وقوى نفيه ومذهب الجمهور
ان المرجع به الى عدم الحيوة وزوالها والمراد بالمميت عندهم ما ذكره المصنف وهو انه فاعل شيء اي سبب زوال الحيوة [illegible]
ونحوه قوله ومنها المقدر الى اخره يعني بالمقدر فاعل القدرة والمقوي فاعل القوة والمعلم فاعل العلم والدال فاعل الدلالة ونحو
والمعلم هو غير مصغر ولا كلام في جواز اجرائه عليه واما المعلّم بالتشديد فاجازه ابو علي من التعليم وهو فعل العلم في الغير كالتحريك
والتسكين وقد نطق القران بوصفه بالتعليم نحو ويعلمكم الله علم الانسان ما لم يعلم خلق الانسان علمه البيان وقال ابو هاشم لا يجوز
اطلاقه عليه وان صح معناه لغة اذ هو في العرف لحرفة مخصوصة كتعليم الصبيان ونحوه واجازه القاضي وقواه قوله والدليل عند
من يجيز اطلاقه الذي اجاز اطلاقه ابو علي والقاضي بمعنى انه خالق الدليل وفاعله وان كان مجازا من قبيل تسمية الفاعل بفعله وقال
ابو هاشم لا يجوز ان يوصف به لان الدليل في العرف ما يصح ان ينظر فيه ويستدل به وذلك يستحيل عليه تعالى فلا يوصف به وان ورد
عليه وروده في السمع لانه في بعض الادعية الماثورة يا دليل المتحيرين لكن هذا لا يقتضي صحة اطلاق الاسم عليه بل يقتصر حيث ورد لكونه مجازا
وقد ذكر ابن الحاجب الدليل في اللغة الناصح والمرشد وما به الارشاد وحسن بعض وصفه به اذ لم يكن فيه ايهام الخطأ كما في
سائر الالفاظ المشتركة قوله فمجاز ومعناه المنور قال جار الله المعنى ذو نور السموات وصاحب نور السموات والارض ونور السموات والارض
الحق وشبهه بالنور في ظهوره قوله الهادي والمرشد ونحوهما يعني كالمبين وما افاد هذا المعنى قوله ومنها الخير اي فاعل
الخير الظاهر انه لمن اكثر من فعل الخير ففيه مبالغة وكذلك الشرير المكثر لفعل الشر فمعنى خير ثابت في حقه تعالى بالنظر الى الحقيقة

قوله كقولنا فاضل وصالح قال ابو علي ان الذي منع من وصفه بفاضل هو الشرع وهو الاجماع ولو خلينا وقاعدة اللغة لوصفناه به لحصول معناه في حقه فانه يفيد المدح والتعظيم والقديم اهل لذلك فلا يمتنع مشتاق اختر لفاضل في المعنى مع امتناع فاضل من اطلاقه وجرى عليه فانهما متساويان في وصف القديم بهما على قاعدة اللغة ومنع من الوصف بفاضل ابو هاشم وجرى في خبر على الحوار الا فضل ورده ابو هاشم بان ما ذكره لا يصح فان اللغة ايضا تمنع من الوصف بفاضل لانه يفيد حدا امر لذلك الموصوف يستحق بسببه المدح والتعظيم فيكون هذا الا دلالة عليه ولا نفهم من اللغة بل انها تفيد المدح والتعظيم واما ان سببه حدا امر او غيره فخارج عن مفهومه قوله الرحيم هو من اشرف الاسما وخواصها ولهذا لا يجوز اطلاقه على غيره تعالى وتسميه السوره الكلمه بذلك على معنى السوره التي يذكر فيها الرحمن وكثير من اصحابنا يجعلونه من قبيل المجاز لانه من التعطف والحنو ورقة القلب وعلى تفسير المصنف يكون حقيقه وهو الاولى قوله ومنه المهيمن قال الجار الله المهيمن الرقيب على كل شيء الحافظ له مفيعل من الامن الا ان همزته قلبت ها قوله واما السلام الى اخره قال الجار انه السلام بمعنى السلامه ومنه دار السلام وسلام عليكم وصف به مبالغه في وصف كونه سليما من النقائص او في اعطائه السلامه قوله فانه يفيد نوع احتراز يعني فالحارس اسم في العرف للمستاجر على الحفظ وكذلك الراعي المتعهد للغنم ونحوها وحافظها النهار مسئله اعلم ان الاسما المشتقه من الافعال لا تصح احترازا واصلة في الازل فلا يقال هو خالق في الازل ونحو ذلك ومن اجاز من المجبره وصفه تعالى بانه جواد في الازل قالوا اذ لو لم يكن جوادا في الازل لكان بخيلا ومولهم باطل لان الجواد فاعل الجود وهو تعالى غير فاعل في الازل ولو كان معنى الجود نفي البخل لصح وصف الجمادات وكثير من الحيوانات التي لا تتصور منها البخل بالجود وهو معلوم الاستحاله وقد ذهبت الكراميه الى ان صفات الله تعالى كلها ازليه سوا تعلقت بالفعل كالخالق والرازق والمنعم ونحوها او لم تتعلق به وهو مذهب كثير من فرق المجبره

القول في ان الله تعالى لا يعذب احدا الا بذنبه ولا يثيبه الا بعمله قوله اعلم اولا ان الثواب الخ لما اراد ان يتكلم على حكم الثواب والعقاب وهو ايصالهما الا الى مستحقهما احتاج اولا الى بيان ماهيتهما اذ التصور مقدم على حكم التصديق وسياتي تحقيق اقسامهما في الجمعيه وحقائق ما سيملها عليه من الالفاظ في الوعد والوعيد ان شا الله تعالى فانه يذكرها هنالك واما التقريب والاثابه فهما ايصال العقاب والثواب الى الغير **فصل** ذهب اهل العدل الى ان الله تعالى لا يعذب احدا الا بذنبه ولا يعاقبه الا بذنبه وذهب اهل الجبر الى ما حكاه المصنف عنهم ومحقق منهم يجوز ان يعذب الله من لا ذنب له بل من له ثواب كالانبيا وغيرهم ويثيب من لا طاعة له بل من له عقاب كالكفره وغيرهم لانه مالك فله ان يفعل في مماليكه ما اراد ولا يقبح منه اذ ليس بمامور ولا منهي والخلاف في هذه المسئله مترتب على قاعدة التقبيح العقلي واعلم انهم وان جوزوا هذا فلم يذهبوا الى انه يقع مع انه لازم لهم الا عندهم ان جميع افعال المكلفين طاعاتها ومعاصيها من الله تعالى فالمطيع والعاصي انما اثيب على غير عمله والمعاقب العاصي اذا عوقب فعلى غير فعله قوله وسبب الفراعنه الفراعنه ملوك مصر كما ان الاكاسره ملوك فارس وكان الفراعنه اهل طغيان ومجاوزه الحد في الكفر والتكبر على الله قوله كفرعون موسى قوله ويعظم من لا يستحق التعظيم قبح بالضروره يعني التعظيم الكبير فاما اليسير منه فقد جوز الشيخان الاساءه في حق من لا يستحقه لانه كالنفع فيجوز الابتداء بفعله بالتيسير منه الذي يقع فيه التسامح واما قليل الاستخفاف والذم لغير مستحق فاجازه ايضا ابو هاشم ومنعه ابو علي وهو الصحيح قال مولانا عليه السلام والصحيح ايضا على قواعدهم المنع من يسير التعظيم لغير مستحقه وقياسه على النفع يقتضي جواز الكثير منه لمن لا يستحقه كما يجوز التفضل بالمنافع الكثيره فالقياس فاسد فانهم يستقبحون قيام الملك في وجه الرجل الدنيء الوضيع هذا امر الكلام فيه وادعا الضروره في استقباحه لا يبعد من المجازفه قوله ويستقبحون تعظيم الابوين تعالى انه قد يكون من الاجانب من يستحق من التعظيم اكثر مما يستحقه الابوان كالنبي والامام والسلطان العادل والعالم العامل وجوابه ان المراد الا جانب الذين لا يختص بهم من الاحوال ما يوجب التعظيم من نبوه ولا امامه ولا علم فهو عموم اريد به الخصوص والله اعلم قوله لقبح التكليف يعني لان الغرض به وهو الوجه في حسنه التعريض لمنافع لا تنال الا به فاذا كان ايصالها من دونه حسنا فلا فايده فيه بل يكون عبثا قوله احترازا من حمل مسا في الاسفار الاخره هذا يشعر بانه لا فرق في كون الغرض طلبا من الله تعالى بنزله نفسه

او نفعه والظاهر ان العلم معطوف على ان الضرر بالغير وانه انما يلزم منزل الضرر بنفسه لتركه ما هو واجب عليه من دفع
الضرر عن النفس وان اطلق الظلم على ما لا يتعدى فعلى جهة المجاز كقوله تعالى ان الشرك لظلم عظيم قوله ويدخل فيه انواع
السادسات والالطاف ونحو ذلك اي لم يدخل فيما اخرجناه عن كونه ظلما بقولنا وخلي نفع لان في تاديب الصبيان مثلا ليشتغلوا بالقرآن
او غيره من فنون العلم او ليتخلقوا بالاخلاق الحسنة ويتشغلوا بالاوصاف المستحسنة نفع لهم وكذلك في آلام المكلفين ليزدجروا
عما هم عليه من التهور في المعاصي والانتهاك للمناهي او ليكونوا اقرب الى الطاعات الموصلة الى اعلى الدرجات نفع عظيم واراد بنحو
ذلك جميع ما كان فيه للمضرور نفع كتكليف الاجير العمل بالاجرة بعد عقد الاجارة فانه لا يكون ظلما لما في مقابلته ذلك من النفع
قوله لانه لا فرق في حسن ايلام الغير الى آخره قال السيد الا ترى انه يحسن من احدنا ان يكلف ولده الاحسان والى المكتب وان شق ذلك
عليه ولا يكون ذلك منه ظلما لما كان في مقابلته نفع مظنون او دفع ضرر مظنون قوله ولا يكفي ظن الاستحقاق في حسن الغير كما
سيعرف وينبني على ما سيجيء في موضعه وهذا مذهب الزيدية وجملة المعتزلة كابي علي وابي القاضي وثمة مذهبه لبي طالب الاستحقاق يقدم
على ما لا يامن فيه عدم الاستحقاق بل يجوز كونه ظلما والاقدام على ما لا يامن كونه قبيحا كالاقدام على القبيح المعلوم حاله في القبح
وذهب الشيخ ابو هاشم الى انه قد يحسن ايلام الضرر لاجل ظن الاستحقاق ومحتجا بورود اقامة الحدود على من قامت الشهادة عليه
بانه قذف او قتل والحد اضرار بالمحدود ولا يحصل بالشهادة الا ظن الاستحقاق وان ورد السمع بحلاف ما يقضي به العقل ورد كلامه بان
الشرع انما ورد تعبدا فليس ثم اعتقاد للاستحقاق وانه عقوبة بل يفعل ذلك لورود الشرع به فان كان مستحقا فعقوبة والا
فامتحان وعوضه حاصل من الله والقران وان ورد بكونه عقوبة وتكالا فلا بد من حمله على هذا قوله وعن كونه كالواقع من جهة
المضرور الى آخره قال السيد ولو قلت ان هذا الشرط داخل فيما تقدم لصح لان المدفوع مستحق ان يدفع بما امكن وهكذا فلو جعلته
داخلة تحت الشرط الاخير لصح ايضا لان الانسان عليه وقيله في الحكم من جهة غير فاعل الضرر قيل والاولى ان يزاد في حد الظلم
او الضرر الذي فيه نفع او دفع ضرر او طبهما او احدهما ولم يقتض العقل والشرع تحسينه ليدخل في الظلم اضرار الواحد منا بغيره
لنفع ساله او دفع ضرر او لظن ذلك فان هذا الضرر مع كونه ظلما عريا عما ذكر وما ذكره نظر من حيث المعنى ومن حيث اللفظ اما
المعنى فلان هذا الذي ذكرته ليس بظلم ولا يعرف بالعقل كونه قبيحا ولا ظلما وانما عرفنا قبحه بالشرع لكونه منهيا عنه
انما حد به الظلم المعروف قبحه عقلا واما من حيث اللفظ فلانا لو زدنا في الحد ما ذكرته كان لفظه او مذكوره في الحد والحدود يجتنب فيها
ذكر ما يعارف فيما الا سان به لكن يمكن ان يجاب عن هذا الاخير بان الاوهنا ليست للشك ولا للتخيير ولا يعارف الحدود من لفظة او الا
ما كان كذلك

فصل قوله ويعلم بالسمع بطابق ما ذهبنا اليه عبارة المصنف هذه تقضي باستخراجه ان هذه المسألة ونحوها
مما لا يمكن الاستدلال عليه بالسمع لتوقفه على صحتها وقد صرح به كما صرح به السيد وهو مذهب القاضي وابن متويه وقد قدمنا
ما ذكره الامام يحيى وهو صحة الاستدلال بالسمع عليها لتقرر قواعد الحكمة من قبل وهو الاقوى والله اعلم قوله نحو ولا تكسب كل نفس
الا عليها

فصل في شبههم قوله واما السنة فهي اكثر من ان تحصى وذلك نحو حديث الحديث عنه صلى الله عليه وسلم فيما يروي عن ربه
عز وجل انه قال يا عبادي اني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرما فلا تظالموا الحديث بطوله والحلم اعظم من ان يقال العفو
الحلم ... ذلك وآخر هذا الحديث يا عبادي انما هي اعمالكم احصيها لكم ثم اوفيكم اياها فمن وجد خيرا فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا
يلومن الا نفسه اخرجه مسلم والترمذي قوله ومثل اوزار الذين يضلونهم الا حيث انه يقال ومثل بعض اوزار الذين يضلونهم لان
من للتبعيض واعلم ان قوله تعالى ليحملوا اوزارهم اللام فيه للتعليل من دون ان يكون غرضا نحو قولك خرجت من البلد مخافة الشر والمعنى
انهم قالوا عند ما قيل لهم ماذا انزل ربكم اساطير الاولين اي احاديثهم واباطيلهم والتقدير المنزل اساطير الاولين او انما جعلوه منزلا
على جهة السخرية وقوله ليحملوا اوزارهم اي قالوا ذلك اضلالا للناس وصدا عن رسول الله فحملوا اوزار اضلالهم كاملة وبعض
اوزار من ضل بضلالهم وهو وزر الاضلال لان المضل والضال شريكان هذا يضله وهذا يطاوعه على اضلاله فيحملان الوزر
هذا ما ذكره جار الله اساعلي ان من في قوله من اوزار للتبعيض والمصنف بنى على ما ذهب اليه الاخفش من انها زائدة والمعنى مثل اوزار

ولذ

ووزر الواحد ان يكون من بعضه باستلزامه بحيث الا وزر عن الاتباع وهو حلال في قوله صلعم من غير ان ينقص من اوزارهم
شي قوله واضافة المصدر الى الحذف تعالى اما انها في الكثرة كما ذكر فلا يقدر بعض اهل العربية على قلتها واما انها جائزة فلا كلام
فيه وبه يحصل الغرض من ان جعلك لهذه الاسم قبيل اضافة المصدر الى المفعول فيه نظر لانه انما يصور لو قال اضلال الذين
يضلونهم فاما اضافة اوزار فليست من هذا المعنى بل الاضافة لكون الاوزار بسبب الذين اضلوهم والاضافة تكون لادنى ملابسة
والله اعلم قوله فله وزرها لفظ الحديث فعليه وزرها واثمها قوله ولولا هنا السقط وزر الذي عملها يعني مع انه لا يسقط قطعا
اتفاقا وقد قال صلعم من سن خيرا فاستن به كان له اجره ومثل اجور من تبعه غير منتقص من اجورهم شيا ومن سن شرا فاستن به
كان عليه وزره ومثل اوزار من تبعه غير منتقص من اوزارهم شيا **مسئلة** اكتفى المصنف لجواب هذه الاية عن جواب الاخرى
وهي ليحملن اثقالهم واثقالا مع اثقالهم لان الكلام فيهما متقارب والمعنى بهذه الاية صناديد قريش فانهم كانوا يقولون لمن امن منهم
لا بعث نحن ولا اثم فان عسى كان ذلك فانا نحمل عنكم الاثم فانزل الله وقال الذين كفروا للذين امنوا اتبعوا سبيلنا ولنحمل
خطاياكم وما هم بحاملين من خطاياهم من شي انهم لكاذبون وليحملن اثقالهم واثقالا مع اثقالهم اي اثقال انفسهم واثقالا مع اثقالهم
اي اثقالا اخر غير الخطايا التي ضمنوا للمومنين حملها وهي اثقال اضلال من كانوا سببا في ضلاله قوله نعت للفتنة اي وصف لها
بانها غير مصيبة للظالمين وحدهم ويكون مفهومه انها تصيبهم وغيرهم قوله ولا هو خبر لها ايضا يعني فلا يكون العدد هي
لا تصيبن على ان ضميرها سد مقدار والجملة المنفية خبره قوله لان نون التاكيد لا تدخل في النفي ولا في الخبر يقال اما اذا كان الخبر
او النفي بلا فقد ورد دخولها في النفي بلا نادرا تشبيها له بالنهي واجازه بعضهم واحتج بقوله فلا ذا نعيم يتركن لنعمه وان قال قرطي
وحذر رشوة ابى لا قوله وفي المستقبل مع النفي هذا الكلام لا معنى له والمثال الذي اورده دخلت النون فيه لانه جواب
القسم ودخولها فيه لازم قوله وفي اما معنى الشرطية وهي ان فزيدت عليها ما موكدة لمعناها قوله للفرق بينها وبين التخيير لعله
اراد للفرق بينها وبين اما العاطفة اخت او والذي ذكره النحويون ان العلة لدخولها في اما الشرطية انهم لما اكدوا ان بما ارادوا تاكيد
ما هو المقصود وهو فعل الشرط اولى ولا ادري من اين اخذ المصنف ما ذكره قوله فاذا كانت الفتنة تصيب الظالم وغيره الى اخره قد
قيل في معنى الفتنة هي الذنب قيل وهو هنا اقرار المنكر بين اظهرهم وقيل افتراق الكلمة وقيل المراد بها العذاب وقيل اختبار وبلية
تصيبهم وقيل ضلالة وقيل هرج وقيل قحط وتسلط [illegible] الا ان تكون الا اذا حملت على ان المراد بها العذاب قوله علمها قاله بعض النحاة
هو الفراء الا ان قول المصنف فيه طرف من النهي والقسم لم ينسب الى الفراء في ظنه واجاحه الله لان النون يصح دخولها لما فيه
من معنى الجزاء قال الزمخشري وجاز دخول النون المؤكدة في جواب الامر لان فيه معنى النهي اذا قلت انزل عن الدابة لا تطرحك فلذلك
جاز لا تطرحنك قال ع المحرر ورد بانه ولو جعلت جوابا للامر فليس فيه معنى النهي بل هو نفي محض لان سلك الاية وهي قوله ع
لا يحطمنكم ينتظم فيها شرط وجزا ولا ينتظم هنا اذ لو قلت ان تتقوا لا تصيبن الذين ظلموا فسد المعنى وقد قيل في معنى الاية ان النون
دخلت لانه جواب قسم مقدر ودخلت اللام في محلها الا ان اللام اشبعت فصارت لا والمعنى والله لتصيبن الذين ظلموا ويؤيده قراءة
ابن مسعود وغيره لتصيبن الذين ظلموا وقد ضعفت بان الاشباع بابه الشعر وبان المعنى يختلف فليتامل ونقل عن المبرد والفرا
والزجاج انه نهي وتم الكلام عند قوله فتنة ثم ابتدا نهي الظلمة خاصة عن التعرض للظلم فتصيبهم الفتنة لكنه اخرج في صورة
نهي الفتنة كما قالوا لا ارينك هنا اي لا تكن هنا فاراك فكانه قال واحذروا ذنبا وعقابا ثم قيل لا تتعرضوا للظلم فيصيب العقاب او اثر
الذنب من ظلم منكم خاصة ونقل عن الاخفش الصغير انه دعا اي لا اصابت الفتنة الذين ظلموا منكم خاصة واستلزم الدعا على غير
الظالمين اي لا اصابت ظالما ولا غيره فكانه قيل واتقوا فتنة لا اوقعها الله باحد وقد قيل المعنى لا تفعلوا المعاصي ومروا بالمعروف
وانهوا عن المنكر فان لم تفعلوا عمكم العذاب وقيل عذاب الاستئصال يخص الظالم عقوبة وغيره امتحانا قال جار الله اذا كانت جوابا
فالمعنى ان اصابتكم لا تصيب الذين ظلموا منكم خاصة ولكنها تعمكم كما يحكى عن علماء بني اسرائيل نهوا عن المنكر تعذيرا فعمهم الله بالعذاب

قوله ويجوز ان يكون الكلام مضمنا معنى كما الى اخره هذا الوجه لجوازه وكان حديثا بان لا يوضع في مثل هذا الكتاب قوله وسيها قوله
واذا الموءدة سئلت حكى في الكشاف انه قرئ خاصمت عن نفسها او سالت الله او قاتلها والموءدة البنت المدفونة حية في حال صغرها او عقب
ولادتها وكان هذا من افعال الجاهلية مخافة منهم للفقر وللعار قوله وقيل ان المراد ما التبديل اعادة الجلود قد مر هذا ما حكاه
في الكشاف انه جعل النضج غير نضيج قوله فلم يرد انه بدل اصلها فانه نظر والظاهر خلاف ما ذكره وقد قال جار الله تسميه البدل حسن
لاجل المشاكلة وفيه ضرب من التهكم وهذا يقتضي بان هذين الحسنين ليسا من الجانب فضلا ان يكونا من جنابهم قوله ولان خيانه التي
الى اخته كلامه هذا يقتضي بان المراد بالفاحشة الزنا وقال جار الله المراد كلما اقترفوا من الكبائر وقيل هي عصيانها رسول الله ونشوزهن
وطلبهن منه ما يشق عليه وما يضيق به ذرعه ويغتم لاجله وقيل الزنا والله عاصم رسوله من ذلك كما مر في حديث الافك قال ع
واما ضوعف عذابهن لان ما قبح من سائر النساء كان اقبح منهن واقبح لان زيادة قبح المعصية تتبع زيادة الفضل والمرتبة وزيادة
النعمة على العاصي من المعصي وليس لاحد من النساء مثل فضل نساء النبي ولا على احد منهن مثل ما عليهن من النعمة والجزاء يتبع الفعل
وكون الجزاء عقابا يتبع كون الفعل قبيحا فمتى ازداد قبحا ازداد عقابه شدة ولذلك كان ذم العقلاء للعاصي العالم اشد منه
للعاصي الجاهل لان المعصية من العالم اقبح ولذلك كان فضل حد الاحرار على حد العبيد حتى ان ابا حنيفة واصحابه لا يرون الرجم على
الكافر قوله وما دون الاشبهة لهم يعني انه ليس في العقل ولا في السمع ما يدل على جواز ذلك والايات هذه وان كان شي من ظواهرها يوهم
الوقوع وهو فرع الجواز فقد واتفقوا في عدمه فلم يبق لهم متمسك

فصل قطع اهل الحشو على ان اطفال المشركين
يعذبون بذنوب ابائهم ولم يكفوا بحوز تعذيب من لا ذنب له بل قطعوا به ههنا وقد ذهب المطرفية الى ان النقم والبلايا التي تعتري اولاد
الكفار يعذبون بها على ذنوب ابائهم ايضا وكذلك شيبهم واسترقاقهم ويخرج لهم من هذا جواز تعذيبهم قوله كما حكى الله تعالى بقوله فلا
انساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون وقوله يوم يفر المرء من اخيه وامه وابيه ونحو ذلك قوله فان صح فاحادي يعني وان اجتمعت فيه شروط
الصحة فالمسئلة قطعية والاحادي ولو صح لا يفيد الا الظن فلا نعمل به في مسائل الاعتقاد بل في الفروع والعمليات قوله كل نسمة
تولد على الفطرة قد اختلف اهل العدل في معنى هذا فقال محمد بن الحسن الشيباني صاحب ابي حنيفة المراد بالفطرة الاسلام والمعنى
ان كل مولود يولد مسلما وهكذا ذكر السيد المؤيد بالله ان الفطرة الاسلام قال وقوله على الفطرة اي للفطرة والمعنى ان كل مولود
يولد للاسلام لان حروف الجر يتعاقب كقوله تعالى ويخرون للاذقان اي على الاذقان وقال ايضا في موضع اخر المراد بالفطرة الخلقة
الدالة على توحيد الله وعدله فيكون المعنى يولد على الخلقة الدالة على توحيد الله وعدله ذكره الحاكم وقد قيل ان المراد بالفطرة العهد
الذي اخذه على بني ادم عند اخراجهم من ظهر ادم بعد نزوله الى الارض وقبل ان يخرجوا من بطون امهاتهم على الصورة التي خلقوا عليها
ونقل في ذلك اثر وهو ان الله تعالى لما خلق ادم اخرج ذريته من ظهره كامثال الذر ثم قال الست بربكم قالوا بلى واخذ عهدهم على ذلك وعلى الصدق
لما جاءت به الرسل فكل مولود يولد على ذلك العهد الا ان هذا الخبر غير صحيح عند اصحابنا وقيل فيه انه من دسائس الجهلة قيل وعندي
انه لا مانع من صحة معناه ان كان مما اجتمعت فيه شروط صحة الاخبار قوله كما قد عرضت بعامة الذي في شرح الاصول وغيره
العامة بالالام وهو اولى وقد قيل ع الاستشهاد بهذا البيت الذي يقع في النفس ان صاحب البيت اراد غير ذلك لانه اضاف الطفل الى
الجزء الى مدة الاعمار ولم يرد اطفال الجزء الا الذين كانوا في اول الدخول فيها والا عناد وكهل الجزء وشيخها من كثر مزاولته
لها وطال الغابه فيها ومدحهم بكونهم اطفال الجزء من حيث الخبر بمصابرة الجزء وسهلها وسعى الاقدام ولا كذلك من لم يعتد
ذلك فلانه قد يجري ويسرع في الاقدام لجملة ما حسبي مرضها قال وانما البيت الذي يدل على ان الاطفال يراد بهم البلاغ قول
بعضهم وتشرع للفواحش كل طفل بجز المخزيات ولا يبالي اذ الفاحشة والمخزية لا يسمى بذلك الا في حق من كان بالغا

فصل في ذكر بعض ما يلزمهم في هذه وقد يعين هذا الفصل طرفا مما نقل عن الخصوم من المبالغة في مذهبهم هذا قوله ان كان لكم
عنا اي تغني ونصب هذا اذا كان عنا بالعين المهملة فان كان بالغين المعجمة فالغنا النفع ولم يصح لنا سماعه والمعنى على كل منهما استقم

قوله الى من احدكم القبضة القبضة بالضم ما قبضت من شي يقال اعطاه قبضة من بر او سويق اي كفا منه وربما جا بالفتح مسئله
الاصحاب يذكرون ان العلم بهذه المسئلة فرض عين لان العلم بعدل الله وحكمته موقوف على العلم بها وكذلك بابي في غيرها كمسئلة خلق
الافعال وغير ذلك من مسائل العدل التي هي فرع على مسئلة العدل والحكمة

القول في القضا والقدر

قوله نحو فقضاهن سبع سموات في يومين فاورده السيد شاهدا على معنى الفراغ والاتمام وما ذكره المصنف اولى لان اليومين لا يشاطر في
للفراغ بل للخلق وان جعلا حدا للفراغ لمعاونه وقع في لحظة ساعة منهما او في احدهما فتناويل قوله نحو وقضينا الى
بني اسرائيل قيل الاحوط هنا ان القضا بمعنى الكتابه لان القضا في الايه ينبغي حمله على معنى يصح ان يتعلق بالجزء الذي يتعلق
القضا ولو كان المعنى الاعلام لم يستقم ذلك اذ لا يصح اعلمنا الى بني اسرائيل ولا احرنا الى بني اسرائيل ويستقيم المعنى اذا كان كتبنا الى
بني اسرائيل قال مولانا عليلم ولا معنى لهذا فان احتلاف التعديه بالحروف لا يدرك احلا في معاني الالفاظ المعتاده وقد حمله جار
الله على ان المعنى واوحينا اليهم وحيا مقضيا اي مقطوعا مبتوتا بانهم يفسدون في الارض وبهذا التفسير يستقيم التعديه بالى مع
استقامه الاستشهاد بالايه لان الايحا اعلام ومن معاني القضا تخليص الذمة كقضيته الدين ومن معانيه الحكم قال ع وقضى
بينهم بالحق اي حكم وفصل والذي ذكره السيد من معانيه الاتمام والفراغ والاعلام والايجاب وجعله بدل الامر مستشهدا عليه بقوله ع
وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه ثم قال واستعماله بمعنى في هذه الوجوه لا يمنع من ان يكون حقيقه في بعضها مجازا في الباقي كالامارة فانه
حقيقه في الامارة وقد يذكر بمعنى الخبر عن وجود الشي وقد يذكر بمعنى العلم وقال بعض الشارحين اراد حقيقة لغويه وعرفا
لغويا ويكون مشتركه مع ذلك اذا كان استعمالها وسبقها الى الفهم على سوا والا فالاغلب ان العرفيه يكون اسبق الى الافهام واستعمالها
اكثر فتكون هي الحقيقه وتنقل الحقيقه الاصليه مجازا كما ذكر في اسم الدابة والقارورة قال ولعله اراد بما هو حقيقة فيه في الاصل
الخلق والتمام وفي غيره لك عرفيه قال مولانا عليلم فيه وهم فان السيد لم يعد الخلق من معانيه قوله فلم يرد الى اخره قيل ويستعمل
في الخلق نحو وقدر فيها اقواتها وفي التقليل نحو ومن قدر عليه رزقه وفيه نظر لان المراد في الايه الاولى التقدير لا القدر والمعنى
تقدير ارزاق اهلها ومعايشهم وما يصلحهم وفي قراه ابن مسعود وقسم فيها اقواتها قوله وكقوله انا خلقنا كل شي خلقناه
بقدر اي بعلم قال جار الله القدر والقدر التقدير وقرئ بهما اي خلقنا كل شي مقدرا محكما مرتبا على حسب ما اقتضته الحكمه او مقدرا مكتوبا
في اللوح معلوما قبل كونه قد علمنا حاله وزمانه وهذا في الحقيقه تفسير ما ذكره المصنف قوله فان اراد وابه يعني المخالفين في هذه
المسئله وهم المجبره قوله نحو وقدرناها من الغابرين اي علمنا وهذا التقدير لله وحده وانما اسنده الملائكه الى انفسهم لما لهم من القرب
والاختصاص به كما يقول خاصة الملك دبرنا كذا والغابرين الذين غبروا وبقوا في ديارهم اي بقوا فهلكوا والتذكير لتغليب الذكور

فصل

اتفق اهل القبله على اثبات القضا والقدر في جميع افعال العباد بمعنى العلم والكتابه قوله واتفقوا على نفيه بمعنى الامر في
بكل افعال العباد وان كان بابا مختلفا عليه في بعضها قوله فانكره اهل العدل ولا ينكرون له من اطلاق وانكروا ان افعال العباد بقضا
الله وقدره ولقولهم بثبوته بمعنى العلم والكتابه منعوا ايضا من الاطلاق بل يقولون بقضا الله وقدره واما المجبره فلا اشتباه معنى الخلق
اجازوا الاطلاق والقول بانها بقضائه ع وقدره بل لهم بذلك لهج كبير حتى انه لم اجد الاشيا في السنتهم ولا ياتي احد بطاعه او معصيه الا
قالوا هي بقضا الله وقدره قوله فقد قال ع وكان امر الله قدرا مقدورا الى اخره وفيه نظر لانه تعالى ليس يلزم اذا كان امر الله قدرا
ان يكون القدر امر الله فلا يلزم اذا كانت المعاصي من القدرات ان تكون من امر الله لان هذا عكس ولا يخفى ان كلام المصنف يوهم ان المراد
بالامر ما امر الله به وليس كذلك فان المراد ما يريده الله ويكونه نعم ومما يورد على المجبره في هذه المسئلة ان يقال لهم من قضى بعباده
الاوثان والنيران فان قالوا الله كذبهم القران قال ع وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وان قالوا لم يقض بها فقد قالوا بقولنا وروى ان الحجاج
بن يوسف لعنه الله كتب الى اربعه من العلما يسالهم هل اعمالنا بقضا الله وقدره ام لا وهم الحسن البصري وعمرو بن عبيد وواصل بن عطا
والشعبي فاجاب الحسن بانه قال انطوات الذي يقال جهاك انما دهاك اسفلك واعلاك والله بري من ذاك واجاب عمرو هذا

الظاهر ان الذي فتح لك الطريق
ملتزم عليك المضيق وقال الثالث
١٢ عرف الا ما قاله امير المؤمنين ع

وهو جواب امير المؤمنين وقال الثاني لا اعرف الا ما قاله امير المؤمنين ١٧ اذا كانت المعصية حتما كانت العقوبة عليها ظلما وقال الرابع لا اعرف
به امير المؤمنين وقال ما اخذت الله عليه فهو منه وما استغفرت الله منه فهو منك فلما بلغ الحجاج ما اجابوا به قال قاتلهم الله لقد اخذوها من عين صافية

فصل في بيان القدرية

قوله وعندهم انا المعنون به قال السيد وحكي عن بعضهم انه قال ان المعتزلة كانت يلقبنا
بالقدرية فقلبنا على ذلك قوله ان الاسم انما يسبقه اهل اللغة الى آخره فيه نظر لان القدرية ليس مشتقا من
القدر وانما هو منسوب اليه اذ هو اسم الفرقة زيدت عليه ياء النسبة فما ذكره رحمه الله وهم وان وقع في تحرير العبارة ما ذكره السيد رحمه الله
في قوله ان القدري اسم نسبة وان قيل عليه قد اتهم بالمعتزلة القدر لانكم جعلوا المعاصي بقدر الله فصح النسبة وان شئت
فاسم الذات القدرية فالجواب ان هذه ليست من عبارات المعتزلة ولا سوقعوه بها بل ذكر القدر بقصد الحجر وكم اكثركم بلسب القدرية بمعنى من
عدا الجهمية قوله على ان الاسم المنسوب الى القدرة قدري بمعنى المشتق منها على طريق النسبة لان الاسم المنسوب ليس الا المنسوب اليه
مع زيادة ياء النسبة فان قيل عليه هذا من بعض النسخ كهري في النسبة الى الدهر ورازي في النسبة الى الري قلنا انما صح ذلك
لو صح انه منسوب الى القدرة فصح بحوه اول حتى يحمل على التغيير ومولد نصر البعاقات ينبغي ان يزيد ويشكل الدال قوله كما يقال حروري
وليس واوضح منه في المثل فمن لم يكن الخارجي حكمي لولوعه وشدة حرصه على النطق بلا حكم الا لله وقد فسر بهذا الوجه الذي اشار اليه
بان القدري اسم منسوب والنسبة اما ان يكون للمرء كنسبة الرجل الى ابيه او جده او احد من اسه المعروف كهاشمي وعدني وعلوي واما
الى الحرفة والصناعة نحو بقال لي واما الى البلد التي يسكنها هو او ابوه او جده نحو بصري ومكي واما الى كلمة يلهج بها ويكثر بذكرها كما يقال
حكمي للخارجي ووجوه النسب مفقودة في هذا الاسم الا هذا الوجه الاخير وقد نظرنا فوجدناهم المضيق اولى به عظم وولع كثير بهذا
اللفظ وانما يزالون يذكرونه عند كل حادثة يحدث فيجب ان يكونوا المعنيين به قوله واما كونهم شهود ابليس الى آخره شهادتهم له ومخاصمتهم
لله جل وعلا بعد يديه وملئنا حالهم وان كانوا اهم وابليس في الآخرة احقر من ان يحاجوا الله بالباطل ويطيقوا بالمحض من الاقاويل
والمعنى ان هذا يكون قولهم لو قالوا او نطقوا انما كانوا اعلم من الاعتقاد وهنا ان هذا يوم لا ينطقون ولا يؤذن لهم فيعتذرون وليسلب الله نجاه
منه من عذابه قوله واسا الآثار ان اراد ما اثر عن النبي صلعم وغيره وان كان في اصطلاح اهل الحديث خصوا الآثار بما نقل عن الشيخ من
الصحابة والتابعين وما نقل عنه صلعم عبروا عنه بالاخبار قوله قال قائم سمع الى آخره علي قال الدامغاني في رسالته اسم هذا الشيخ ابو زيد ضرار
قوله ولا يعلمونا تلقيه النقلة ما ارتفع الا زمن قوله فقال له مه معناه الكف عن هذا الكلام واعتقاده قوله قال في حكمه كل طلبت فضا
الا زما الى آخره فقال اما ان امير المؤمنين الحق القول بان ذلك بقضاء الله وقدره مع انكم قد منعتم اطلاقه لايهامه الخطا واحتماله المعنى الغير
الصحيح كما سبق الى فهم هذا الشيخ الذي راجعه واجاب بعضهم بانه علم يجوز له اطلاق ما لا يجوز لنا اطلاقه لما ثبت بالدلالة عصمته فلا
يجوز للسامع مع ان ظنت قول الخطا ولا اعتقاده فاشبه الرسول صلعم في هذا الحكم قال مولانا علي ويمكن ان يكون امير المؤمنين علم قصد
بالاطلاق استخراج المباحثة في هذا المعنى واشاع الفصل فيه ولو لم يسئله الشيخ لما اكتفى بالاطلاق ولاوضح له المعنى من غير سوال كقوله
في حكاية السلف الاول يوم الحساب من الرحمن عفرانا قد روي يوم النشور من الرحمن رضوانا وروي بعد هذين البيتين اللذين حكاها
المصنف بقبتين الفداخير الناس كلهم بعد النبي علي الخير مولانا نفى الشكوك بقال بين متضح وزاد ذا العلم والايمان ايمانا
فليس معذرة في فعل فاحشة يوما لفاعلها ظلما وعدوانا لا لا ولا قائله بل ناهيه او فتنة فيما عدت اذا انا فوقوا شيطانا
فان صحت هذه الرواية فيها نص صريح على بطلان ما ذهب الله المجبرة وبان انهم القدرية فكلامه صريحه

فصل في بعض ما جرى من المناظرات

قوله تعالى اوه سكن البشة وسكنت هذا بن عباد اوه بفتح الهمزة وسكون الواو وهي من اسماء الافعال
ومعناها اتوجع ويقال فيها اوه وهي افصح وسلطوه فاوه لذكراها اذا ما ذكرتها ومن بعد ارض بيننا وسماء ولعله اراد بابن
عباد الصاحب الكافي رحمه الله فانه كان ذا قدم راسخة في ذلك الفن قوله ما يقول في مناظرة آدم لموسى اشارة الى ما ورد في الحديث رواه البخاري
ومسلم في جامعيهما من رواية ابي هريرة عن النبي صلعم قال تحاج آدم وموسى فقال انت الذي اخرجت الناس من الجنة بذنبك واشقيتهم قال فقال آدم

لموسى انت الذي اصطفاك الله برسالته وبكلامه اتلومني على امر كتبه الله علي قبل ان يخلقني او قال قدره الله علي قبل ان يخلقني
فقال صلعم فحج ادم موسى وقد ذكر بعض محققي محدثي اصحابنا ما معناه ان موسى لم يلم ادم على نفس المعصية بل على ما
افضت اليه من الخروج عن الجنة وهي اعظم المصائب والتسلي بالاقدار في المصائب حسن اتفاقا واما القبيح التسلي بالقدر
في الذنوب اجماعا ودليل حسن الاول قوله تع ما اصاب من مصيبة في الارض ولا في انفسكم الاية ثم يوضح ذلك ان موسى لم يعترض
بالانكار على ادم الا في نفس الخروج من الجنة وانتقاله من الراحة الى التعب واما نفس المعصية فلم يتكلم عليه فيها وكيف يتكلم فيها
وقد تاب عنها وبهذا توجيه حسن والله اعلم قوله اذن مثلنا يعني في فعل الله المعصية فينا وقضائه بذلك علينا وما يجب علينا
من التوبة من ذلك والندم عليه والاقلاع والجمهور الا ستغفار منه قوله لما يوافقه هذا تقرير لموافقة مذهب المجبرة لمذهب
المجوسية لكون المجوسي ادعى ان المجوسية من الله وهكذا منهم قوله حاجا بما عن بعضهم يدل على ان يوسف كان قدريا يعني ان
مذهبه كمذهب المعتزلة لما نسب القدرية عندهم

فصل في شبههم في هذه المسئلة

قوله وشلق ما هو جواب كتابنا يعني من انه
لو كان ذلك عذرا لادم لكان ذلك عذرا لجميع العصاة ولما كان لله على الناس حجة قوله فقلل الكفار في اعين المسلمين ليجترءوا
عليهم قال جار الله قللهم في اعينهم تصديقا لرؤيا رسول الله وليعاينوا ما اخبرهم به فيزداد يقينهم ويجدوا ويثبتوا قال ابن مسعود
لقد قللوا في اعيننا حتى قلت لرجل الى جنبي تراهم سبعين قال اراهم مائة فاسرنا رجلا منهم فقلنا له كم كنتم قال كنا الفا قوله وقلل المؤمنين
في اعينهم الخ روي انه قللهم حتى انتهى الحال الى ان قال قائل منهم انما هم اكلة جزور وكان هذا التقليل قبل اللقاء كثر المؤمنين
في اعينهم ليهابوهم الكثرة فيهنوا ويهابوا ويجترؤن مالم يكن في حسابهم قال جار الله والطريق التي بها يبصرون القليل كثيرا والكثير قليلا
ان يستر الله بعضه بساتر او يحدث في اعين الرائين ما يستقلون له الكثير كما احدث في اعين الحول ما يرون به الواحد اثنين قوله وهو من
الالفاظ المشتركة مثل القرء الخصوص والفعل ومثاله مشترك بين الصفة والشان يقال هو في امر اي في شان والعرض نحو
فعلته لامر وجهه الثاني نحو تحرك الساكن لامر قوله افصح بذلك يكون الواحد فله وجدته تلك الحال يعني في تاويل قوله يا صاحبي السجن
ممن قبل الخباز وكون الساقي يسقي ربه خمرا قوله والمراد بالقضاء ههنا الى اخره قال جار الله المعنى قطع وتم ما تستفتيان فيه من امركما
وشانكما قوله والجواب انما يقتضي ظاهره الى اخره فيه نظر لان كلامه انما يصح على قراءة بعضهم بالرفع في كل وجعل خلقناه وصفا
لكل وقوله بقدر هو الخبر ويكون المعنى حينئذ ان كل شيء خلقناه فهو بقدر واما اذا جعلنا خلقناه هو الخبر وبقدر حالا فيصح تقرير كونه
خبرا لا يصح ما ذكره بل يكون المعنى انه تع خلق جميع الاشياء بقدر وكذلك على قراءة الجمهور بالنصب فالظاهر منهم ان خلقنا يكون تفسيرا
لا وصفا قال ابن جني وقراءة الرفع هو الوجه في العربية يعني لعدم قرينة ترجح النصب ويختار الرفع الا بالاستدلال قوله وانما يستعمل
في معان الى اخره الاقوى والله اعلم ان الكتابة على ظاهرها معناها في جميع الايات الكريمة ولكنها مستلزمة للعلم والمعنى بقوله كتب عليكم
الصيام كتب عليكم وجوبه وكذلك سائرها قوله من الجوانب النظرها الحسنيات المذكورات في الاية الكريمة قوله واصلها قوله وفي ذلكم بلاء
من ربكم عظيم لمسكم بهذه الاية في اثبات القضاء والقدر بمعنى الخلق غير مستقيم قوله وبعد فقد قال بكفرهم فعنى معنى الاشراب الى اخره فيه
نظر لان المعنى اشربوا في قلوبهم العجل بسبب كفرهم ذكره جار الله فليس الكفر هو الاشراب بل سببه ولو صح ما ذكره لكان تقوية
للمستدل الخصم ما لا به قوله وايضا فكيف يعاقب الله الى اخره يعني ان الاشراب سببه الكفر وهو في نفسه معصية فكيف يجعل عقابا على
الكفر قوله والمعنى قال جار الله المراد انه داخلهم حبه والحرص على عبادته كما يداخل الثوب الصبغ قوله على هذه الصيغة اي صيغة ما
لم يسم فاعله قوله سوى المفعول يعني الذي اقيم مقام الفاعل وهو ههنا ضميرهم الذي هو الواو في اشربوا قوله مع جواز ان يرد
على حاله وهذه الصيغة يعني كما ورد في قراءة بعضهم سقط في ايديهم قال الزجاج معناه اسقط الندم في ايديهم اي في قلوبهم وانفسهم واما
ولما سقط بصيغة المجهول فالمعنى لما اشتد ندمهم وحسرتهم على عبادة العجل لان من شان من اشتد ندمه ان يعض يده غما فتصير يده
مسقوطا فيها لان فاه قد وقع فيها وهو من باب الكناية وكذلك فالقي السحرة يصح ان يسند مثله الى الفاعل الحقيقي بان يكون

الملقى عن الملقى اليه فيسند الفعل اليه ومعنى الاية الكريمة ان السحرة خروا سجدا كانما القاهم ملق لشدة خرورهم وعدم تمالكهم عند ما رأوا قوله ونحو ذلك مما هو صحيح في حقه تعالى يعني من معاني القضا كالامر بالطاعات منها والاخبار بعضها قوله هذه مسئلها يعني كونها مستعملة في معان بعضها يصح عليه تعالى وبعضها لا يصح في حقه فانه لا يجوز اطلاقها عليه تعالى اثباتا ولا نفيا الا ان قلنا ان اللفظة المشتركة اذا حلت من القراين حملت على جميع معانيها فطاهر هذا امتناع النفي والاثبات وان قلنا لا تحمل على معانيها كلها بل يتردد فهم السامع بينها ويكون اللفظ مجملا فهذه ايهام الخطا ويعرض له ويعرض للتهمة

القول في الهدى والضلال

قوله يستعمل الى اخره قيل الصحيح ان الهدى ليس لفظة مشتركة وانما هو حقيقة في الدلالة والسابق الى الفهم انها عند الاطلاق واستعماله في غيرها مجاز قوله نحو سيهديهم ويصلح بالهم اي حالهم وشانهم وقوله في قصة المقتولين يعني الى قوله والذين قاتلوا في سبيل الله وقد ترى فلو انا التشديد قال قتادة نزلت في يوم احد قوله اي لو الجانا الله لهديناكم هذا من كلام الذين استكبروا للضعفاء يوم القيامة قال في الكشاف وانما قالوا هذا القول اما مورك بين الذين ضلالهم واضلالهم على الله كما حكى الله عنهم وقالوا لو شاء الله ما اشركنا الا ولو شاء الله ما عبدنا من دونه من شي يقولون ذلك في الاخرة كما كانوا يقولونه في الدنيا ويدل عليه قوله تعالى حكاية عن المنافقين يوم يبعثهم الله جميعا فيحلفون له كما يحلفون لكم ويحسبون انهم على شي واما ان يكون المعنى لو كنا من اهل اللطف فلطف بنا ربنا واهتدينا لهديناكم الى الايمان وقيل معناه لو هدانا الله طريق النجاة من العذاب لهديناكم اي لاغنينا عنكم وسلكنا بكم طريق النجاة كما سلكنا بكم طريق الهلكة قوله كقوله ما زال يهدي قومه ويضلنا الشعر يعني فان معناه يحكم على قومه بالهدى ويسميهم مهتدين وعلينا بالضلال ويسمينا ضالين قوله لعلنا في الشعر متنازع اصلنا فاما استشهاده به فيستقيم قوله وقد يكون لازمه اي لا يقف فهم معناها على متعلق كقعد وقام قوله وقد يكون متعديه اي يقف فهمها على متعلق كعمر وشاهده ما ذكره من ضل فلان الطريق والدار واما ضل تحتهما فليس متعديا وانما هو لازم عدي بغير فهي كلمة نظر بحرف ويقول الكتب هو شاهد على ان الفعل يرد بمعنى الحكم والتسمية وان لم يكن فيه لفظة اضل قوله كما يقال اجبنته والخلته شاهده قول عمرو بن معدي كرب لمناطب مجاشع الله دري بني سليم قاتلناكم فما اجبناكم وسالناكم فما ابخلناكم وهاجيناكم فما افحمناكم اي ما وجدناكم على هذه الصفات الذميمة قوله وعليه حمل قوله تعالى واضله الله على علم من حمله على ذلك الامام يحيى واما جار الله فحمله على ان المعنى تركه من الهداية واللطف وخذله على علم اي عالما بان ذلك لا يجدي عليه فانه ممن لا لطف له او مع علمه بوجوه الهداية واحاطته بانواع الالطاف المحصلة والمقربة قوله كقوله تعالى يضل به كثيرا يعني فانه نسب اضل او اضافه الى نفسه لفعله ما وقع الضلال عنده وهو ضرب المثل قال جار الله واسناد الاضلال الى الله تعالى اسناد الفعل الى السبب لانه لما ضرب المثل فضل به قوم واهتدى به قوم تسبب لضلالهم وهداهم قوله وان جاز الى اخره هذا بنا على ان الضمير للقران وما ذكره جار الله اوضح وارجح قوله وقوله ليضل عن سبيله بالضم يعني على قراءة الضم فاما بعضهم قراه بالفتح ولا حجة فيه وبعا لا حجة في الضم ايضا فانما هو متعد الى مفعول واحد مقدر اي ليضل الناس واما سبيله فانما تعدى اليه بحرف فافهم وكذلك قوله ان كادت لتضلنا عن الهتنا

فائدة ذكر الامام يحيى من معاني الضلال العقوبة كما في قوله ان المجرمين في ضلال وسعر ويشهد له قوله تعالى يوم يسحبون في النار على وجوههم الاية وهكذا قوله بل الذين لا يؤمنون بالاخرة في العذاب والضلال البعيد والهلاك كقوله تعالى ائذا ضللنا في الارض انا لفي خلق جديد معناه هلكنا وبقينا وبدت اجزاونا والنسيان كقوله تعالى ان تضل احداهما فتذكر احداهما الاخرى والذهاب عن الشي والغفلة نحو ووجدك ضالا فهدى اي وجدك غافلا عما اراد لك من الكرامة بالنبوة

فصل ذهب اهل العدل الى ان الله تعالى لم يضل عباده عن الدين

قوله المصنف اهل العدل اشارة الى ان الاضلال عن الدين بنافي العدل ولا يجامعه فلهذا نفاه من قال بالعدل قوله وقالت المجبرة الى اخره قال الامام يحيى اعلم ان المجبرة على طبقاتهم ذهبوا الى ان الله تعالى قد اضل اكثر الخلق عن الدين وصدهم عن منهاج الطريق المستقيم وانهم عن السبيل ولبس عليهم وجه الدليل وتهالكوا في اظهار ذلك حتى قال قائل منهم ان الله تعالى هو الملبس الملبس ومصدر كل ضلالة وتلبيس تعالى الله عن مقالتهم وشنيع جهالتهم قوله لا حلاف بيننا وبينهم الى اخره يعني لحصول الاجماع على ان الله لا يكلف ما لا يعلم اما عند

اهل

اهل العدل ولقبحه واما عندهم فلانه غير متصور فلا يصح ابتداء حصوله قوله فلا يصح ان الجامع المكلف تعالى الا ما الا ضلال
الذي هو خلق الضلال ليقطع بجامعه للتناول الثاني المانع من خلقه واما اللبس فنعم لا جامعه ولكنه غير معقول على مذهبهم
لانه تعالى اذا كان فاعل الايمان والكفر والطاعة والمعصية فلا معنى للتلبيس ولا حكم له قوله ولهذا [illegible] قال وما اريد ان اخالفكم الى ما
انهاكم عنه معنى الاية ما اريد ان اسبقكم الى شهواتكم التي انهاكم عنها لاستبد بها دونكم قوله وقال هدى للناس يعني فاخبر بانه
انزل القرآن لهداية الناس الاية قال تعالى شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن هدى للناس قوله وقال فاما ياتينكم مني هدى اراد تعالى رسول الله
الكريم وكتاب الله عليكم بدليل ما بعده قوله فمن اتبع هداي وقال في مقابلته والذين كفروا وكذبوا باياتنا فان قيل لا دلالة في الاية على
حصول الهداية لانه اتى الاية بلفظ الشك قلنا ليس المراد ان اتيان الهدى اليهم مشكوك فيه فانه كائن لا محالة وانما اتى بحرف
الشك ايذانا بان الايمان به وتوحيده لا يشترط فيه بعثة الرسل وانزال الكتب لتركيبه في العقول ونصب الادلة العقلية ولكنه
من اللطف والاستدلال قوله وقال قد جاءكم بصائر من ربكم وجه التمسك بهذه الاية ان البصيرة نور القلب الذي يستبصر به كما ان البصر
نور العين الذي به تبصر والمعنى جاءكم من الوحي والتنبيه ما هو للقلوب كالبصائر قوله وقال وعلى الله قصد السبيل وجه التمسك بها
هاهنا ان المعنى ان هداية الطريق الموصل الى الحق واجبة عليه كقوله تعالى ان علينا للهدى قوله وقال افمن يهدي الى الحق يعني بعد
قوله تعالى قل هل من شركائكم من يهدي الى الحق قل الله يهدي للحق فاستثنوا اخبر بانه يهدي الى الحق وانكر هداية الذين اتخذوهم شركا
له الى الحق وقرر ان من يهدي الى الحق وهو الله سبحانه احق بالاتباع قوله وقال او تقول لو ان الله هداني يقال هذه الاية حجة عليكم
لان الله تعالى اخبر عن نفس الكافر انها تقول عند معاينة العذاب لو ان الله هداني لكنت من المتقين نفيا لحصول الهداية وتحسرا
على عدمها فان هذه الاية مما ينبغي للخصوم ان يوردوها وجوابه ما ذكره جار الله من انه لا يخلو اما ان يريد الهداية بالالجاء او بالالطاف
او بالوحي فالالجاء خارج عن الحكمة ولم يكن من اهل الالطاف فيلطف له واما الوحي فقد كان ولكنه اعرض ولم يتبعه حتى يهتدي
وانما يقول هذا تحيرا في امره وتعللا بما لا يجدي عليه كما حكى عنهم التعلل باغواء الرؤساء والشياطين ونحو ذلك ونحوه لو هدانا
الله لهديناكم وقوله تعالى بلى قد جاءتك اياتي رد عليه من الله تعالى والمعنى قد هديت بالوحي فكذبت به واستكبرت عن قبوله واثرت الضلالة
على الهدى ومنه قوله تعالى اتريدون ان تهدوا من اضل الله اي صار ضالا قوله وكما اضل هذا كثير صوابه كثيرا قوله فقد كتبها انه اضاف
الاضلال بالمعنى المختلف فيه الى غيره تعالى الشيطان ايضا فدل اضافته الى غيره ما يدل على انه لا يفعله وجوابه ان الخصوم ذهبوا الى ان الاضلال
بالمعنى المختلف فيه صادر حقيقة منه تعالى فاذا اسند الى غيره بطل ما ذهبوا اليه من انه المتولي لذلك الا ان قوله تعالى واتبعوا ما تتلوا الشياطين
لا حجة فيه لان المعنى انهم اتبعوا كتب السحر والشعوذة التي كانت الشياطين تقرؤها على عهد ملك سليمان وفي زمانه ولا دلالة على
ان الشياطين الذين حملوهم على ذلك وكذلك قوله وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم لا حجة فيه لانهم يقولون انما من هداه فنع
لكنه يضل من لم يهده وفي سائر الايات كفاية في الدلالة على المقصود

فصل في شبههم

قوله وقد قدمنا انه لا يصح
لهم الاستدلال بالسمع قطعا يعني لتجويزهم القبيح عليه تعالى ومع ذلك فانه يمنع انه تعالى لم يرد بخطابه معنى من المعاني المفهومة بل يكلم
به على جهة الهذر واللعب او اراد به معنى استاثر الله بعلمه في الازل ولم يجعل لنا الى العلم به سبيلا او يقال اراد به معنى غير ما
ذهبتم اليه قال الامام يحيى ويكفي هذا المذهب شناعة على قائله ومما يقال لهم هنا قد دل الدليل العقلي على انه تعالى لا يجوز ان يضل عباده
ولا دليل لكم على الاضلال الا هذه الايات التي تمسكتم بها والادلة العقلية لا تحتمل التاويل ولا يجوز احتمالها الخطا والا لزم من تجويز
الخطا فيها تطرق احتمال الخطا الى الكتاب والسنة لانه لا يمكن القطع بكون الكتاب والسنة حجة الا بالعقل والقدح في الاصل يقتضي
القدح في الفرع واما الايات السمعية فيمكن تاويلها وحمل الكلام على المجاز قوله والمعنى هنا يهلك من يشاء قال الامام يحيى المراد
العقوبة يشهد له سياق الاية من قوله افمن زين له سوء عمله فراه حسنا فان الله يضل من يشاء فلا تذهب نفسك عليهم حسرات
ولو كان كما زعموا من خلق الكفر والضلال في الكافر لكان لا معنى لقوله تعالى ان الله عليم بما يصنعون فانها وردت للتاسي وتسليه

عما افشى من سره بعناده واصراره فاخبروا انه عليم بما يصنعون وسيجازيهم على سوء فعلهم وفسقهم وهذا لا يصح مع كونه خالقا
للكفر وموجدا له فيهم وقال جار الله في تفسير قوله تعالى كذلك يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء في سورة المدثر ذلك اشارة الى ما قبله
من معنى الاضلال والهدى اي مثل ذلك المذكور من الاضلال والهدى يضل الكافرين ويهدي المؤمنين يعني يفعل فعلا حسنا مبنيا على
الحكمة والصواب فيراه المؤمنون حكمة ويذعنون له لاعتقادهم ان افعال الله تعالى كلها حسنة وحكمة فيزيدهم ايمانا وينكره الكافرون
ويشكون فيه فيزيدهم كفرا وضلالا قوله ويحتاج الى حذف واضمار لعل مراده انا اذا حملناه على الاغواء كان التقدير يضل من يشاء عن
الدين اي يغويهم واذا حملناه على معنى الخذلان او الحكم والتسمية او الاهلاك لم يحتج الى ذلك ومعنى يحتاج الى حذف واضمار اي الى تقدير
ان ثم حذفا من الكلام واضمارا لما يتم به المعنى قوله ان الله لا يضل به اي بضرب المثل بالقران هذا بنا على ان الضمير في به عائد الى الله وقد يقدم ما ذكره
جار الله في تفسير هذه الاية وان الضمير لضرب المثل قوله والمراد يعذب بالكفر به الى الاخرة وهكذا ذكر الامام يحيى قال ويحمل الاضلال هنا
معنى اخر وهو الصد والاغواء عن طريق الجنة بما استوجبوا لاجل الكفر وبالهداية الارشاد الى طريق الجنة بما استحقوه على عزمهم
وايمانهم قوله والوارد في اللغة بهذا المعنى اي التسمية [illegible] من [illegible] وسوء [illegible] الله تحت قوله او جازيهم يعني لكونهم
مصرين على كفرهم وتابعا له كالحكم بذلك عليهم وتسميتهم به قوله ويجوز ان يكون المراد اتريدون ان تحيوا من اهلكه الله هكذا حمله الامام
يحيى والمراد به الاهلاك والعقوبة والمعنى اتريدون نجاة من هو عند الله هالك قال ويجوز ان يكون المراد اتريدون ان تجعلوا اهل
الجنة من استوجبوا من الله النار وحمله جار الله على ان المعنى اتريدون ان تجعلوا من المهتدين من جعله الله من جملة الضلال وحكم
عليه بذلك او خذله حتى ضل قوله ويوضح هذا انه فسر الاركاس بالاضلال يعني على ما يقضي به سياق الاية من قوله تعالى فما لكم في المنافقين
فئتين والله اركسهم بما كسبوا اتريدون ان تهدوا من اضل الله ومفهوم كلامه ان الاركاس الاهلاك فاذا فسره بالاضلال كان هنا
اهلاكهم وكان المعنى اتريدون ان تحيوا من اهلك لكن الاركاس ليس معناه الاهلاك وانما الاركاس الرد وفسره جار الله بان
المعنى ردهم في حكم المشركين كما كانوا بما كسبوا من ارتدادهم ولحوقهم بالمشركين واحتيالهم على رسول الله او اركسهم في الكفر بان خذلهم
حتى اركسوا فيه لما علم من مرض قلوبهم لانها نزلت بسبب قوم خرجوا مع رسول الله يوم احد ثم رجعوا وقيل هم القوم الذين
اغاروا على السرح وقتلوا يسارا مولى رسول الله وقيل هم قوم اظهروا الاسلام وقعدوا عن الهجرة قوله وان الجعل مشترك بين
معان منها الحكم والتسمية كقوله جعلتني باخيل الناس والاحداث والانشا كقوله وجعل الظلمات والنور والتصيير كقوله وجعلكم
ازواجا وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا قال جار الله في الجعل معنى التصيير كانشا شيء من شيء او تصيير شيء شيئا او نقله من
مكان الى مكان ومن ذلك وجعل منها زوجها وجعل الظلمات والنور لان الظلمات من الاجرام المتكاثفة والنور من النار وجعلكم ازواجا
اجعل الالهة الها واحدا وقد ذكر من معاني الجعل الطرح والالقا كقوله تعالى فيجعله في جهنم واللطف كقوله واجعلنا مسلمين لك
وفيه نظر فان هذين المثالين داخلان في معنى التصيير فالمعنى يصيره في جهنم ويقلبه اليها وصيرنا مسلمين بالالطاف وهذا اشكل قوله
وما يشبهان يكون التقدير الى الاخرة ذكر معنى هذا الامام يحيى قال ويكون المراد بالهدى الاثابة وبالاضلال العقوبة فيصير معنى الاية
فمن يرد الله اثابته في الاخرة يقدم له شرح الصدر عند موته بان يطلعه على منزله في الجنة لاجل اسلامه ومن يرد عقوبته في الاخرة
يقدم له عند موته ما يضيق به صدره بان يطلعه على منزله في الجنة لا لاجل اسلامه النار فيضيق صدره لاجل كفره او فسقه قوله
وما يشبهان يكون التقدير الى الاخرة هذا ايضا حمله للهداية والاضلال على انهما بمعنى الثواب والعقاب على وجه غير ذلك الوجه الاول والذي ذكره
المصنف في هذا التقدير معنى ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا لكن هو مفهوم من ذكر معنى الهداية وتقديره ومن يرد ان
يعذبه يجعل صدره ضيقا حرجا في الاخرة بما يوصله اليه من العقاب وحمل الامام يحيى هذا الوجه الثالث على ان المراد فمن يرد الله
اثابته في الاخرة يجعل له من ذلك حظا وافرا وحظا كاملا فيشرح بذلك صدره ومن يرد ان يضله اي يعاقبه يجعل له من ذلك ما يضيق به
صدره ويحرج منه قلبه قوله والرجس هو العذاب قال جار الله هو الخذلان ومنع التوفيق وصفه بنقيض ما يوصف به التوفيق من الطيب

او اراد الفعل المودي الى الرجس وهو العذاب من الارتجاس وهو الاضطراب وحمل الاية على المقدر الى والذي ذكره المصنف
قوله فالظاهر انه بعد وقوع الكفر يعني لقوله كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون قوله والجواب ان المراد فريقا هدى الى
اخره حمله في الكشاف على ان المراد فريقا هدى وهم الذين اسلموا اي وفقهم للايمان وفريقا حق عليهم الضلالة اي كلمة الضلالة
وعلم الله انهم يضلون ولا يهتدون قوله والمراد يهدي بها من يشاء وحمله جار الله على ان المعنى يضل بالمحنة الجاهلين غير الثابتين
في معرفته ويهدي العالمين الثابتين بالقول الثابت وجعل ذلك اضلالا من الله وهدى منه لان محنته كانت سببا لان ضلوا واهتدوا
فكانه اضلهم بها وهداهم قوله لان لفظة هي عائدة الى الرجفة حملها في الكشاف عائدة الى كلمة يعني لموسى وهم يسمعون فاسدلوا
بالكلام على الرؤية اسند الاله فاسدا حتى امنوا هلكوا وجعلها الامام محيي الدين عائدة الى فتنة بني اسرائيل في اتخاذهم العجل من حليه
التنا مرك وادخال الشبهة والالباس قوله اذا طبخته في الكانون الكانون والكانونة الموقد ذكره في الصحاح قوله ثم استعمل
في كل عذاب يعني وان لم يكن بالنار كما في قوله ان الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات ان حملنا الاية على ان المراد بلوهم بالاذى على سبيل
العموم وان حملناها على ان المراد الذين فتنوا اصحاب الاخدود خاصة وبالذين امنوا المطروحين في الاخدود فمعنى فتنوهم
عذبوهم بالنار ويكون الاية شاهدة على الاصل في الاستعمال وقد جوز جار الله الوجهين كليهما قوله وقال في الفتنة اسم من الفتن
قال جار الله المراد بها هنا الاحراج او المشترك قوله ثم استعير للاغواء ظاهر كلامه ان استعمال الفتنة فيه مجاز وقد ذكر الامام محيي
انها تستعمل في الاهلاك كالعذاب وفي الاختبار والامتحان وفي الاضلال والتمويه وتلبيس الحق والاسناد الى المعصية كقوله يا
بني ادم لا يفتننكم الشيطان وظاهر كلامه انها مشتركة في هذه المعاني لانه قال فاذا تقررت هذه القواعد من استعمال بعضها فيما صح
اطلاقه على الله وبعضها فيما لا يصح فنحمل ما في القران من الفتنة على ما يصح في حقه تعالى ويليق بحكمته دون ما لا يليق
وحمل الاية على ان المراد بالفتنة فيها الاختبار والامتحان والابتلاء قال لان ادخال الشبهة والالباس يقرب من الامتحان والاختبار
قوله وقال الزمخشري هي كلام والمعنى ان موسى الى اخره قال جار الله قوله ربنا ليضلوا عن سبيلك دعا عليهم بلفظ الامر كقوله ربنا
اطمس واشدد وذلك انه لما عرض عليهم ايات الله وبيناته عرضا مكررا وردد عليهم النصائح والمواعظ زمانا طويلا وحذرهم
عذاب الله وانتقامه وانذرهم عاقبة ما كانوا عليه من الكفر والضلال المبين وراهم لا يزيدون على عرض الايات الا كفرا وعلى الانذار
الا استكبارا وعن النصيحة الا نبوا ولم يبق له مطمع فيهم وعلم بالتجربة وطول الصحبة انه لا يجيء منهم الا الغي والضلال وان ايمانهم
كالمحال الذي لا يدخل تحت الصحة او علم ذلك بوحي من الله اشتد غضبه عليهم وافرط مقته وكراهته لحالهم فدعا الله عليهم بما علم
انه لا يكون غيره كما تقول لعن الله ابليس واخزى الله الكفرة مع علمك انه لا يكون غير ذلك وليشهد عليهم بانه لم يبق له فيهم حيلة وانهم
لا يستاهلون الا ان يخذلوا ويخلى بينهم وبين ضلالهم يتسكعون فيه كانه قيل ليثبتوا على ما هم عليه من الضلال وليكونوا ضلالا و
ليطبع الله على قلوبهم فلا يؤمنون وما علي منهم هم احق بذلك واحق كما يقول الاب المشفق لولده الشاطر اذا لم يقبل منه خشن عليه
ما فاته من قبول نصيحته وحذرا عليه لا لان يريد حله عنه وانما هو هواه قوله ان الله جعل ذلك حجة على كونه الحق لقوله هو ان يقال
ليس في الاية ما يدل على ما ذكره من كون ذلك على سبيل المجازاة قوله والمعنى الى اخره قال جار الله ويثبتهم في الدنيا انهم لم يزلوا كما ثبت
الذين فتنهم اصحاب الاخدود والذين نشروا بالمناشير ومشطت لحومهم بامشاط الحديد ويثبتهم في الاخرة انهم اذا سئلوا عند
مواقف الاشهاد عن معتقدهم ودينهم لم يتلعثموا ولم يبهتوا ولم تحيرهم اهوال الحشر وقيل معناه الثبات عند سؤال القبر قوله
لاجل القول الثابت هو خلاف الظاهر بل المراد انه يثبتهم بكونه بالقول الثابت ومعناه الذي ثبت بالحجة والبرهان في قلب صاحبه وتمكن فيه
فاعتقده واطمانت اليه نفسه وليس المراد انه يثبتهم بسبب القول الثابت فان الفهم ينبو عنه والكلام لا يقتضيه قوله ويضل الظالمين
حمل المصنف قوله ويضل الظالمين على ان الاضلال فيه بمعنى الاهلاك وقال جار الله المعنى لا يثبتهم في الدنيا انهم لا يثبتون في مواقف الفتن
وتزل اقدامهم اول شيء وهم في الاخرة اضل واذل وكلاهما ولي الطباق قوله انه حمل ذلك تحتمل ان يقال اما انه حمل على القول الثابت

فلا ولا دليل عليه ولا سبيل اليه واما على الايمان فلا يعقد ان يكون مستثنيهم لاجل ايمانهم وكذلك خذلان الظالمين وعدم هدايتهم يكون
لاجل ظلمهم قوله ولتتاكد الحجة على المطيع بعينها بان يقال له بعد الهداية اولم نعمركم ما يتذكر فيه من تذكر قال جار الله في هذه الاية واخرج
على لفظ الامر ايذانا بوجوب ذلك وانه مفعول لا محالة كالمامور به الممتثل لقطع معاذير الضلال او معنى الدعاء بان يمهله الله وينفس
في مدة حياته قوله كما قاله في ايها احدث انه اذ كلا سنكتب ما يقول ونمد له من العذاب مدا قوله المراد ليس عليك ثوابهم في الكسالة التي علي ان المعنى فمن
ان يعطيهم ويهديهم الى الله بيها عما يعواعنه من المن والاذى والانفاق من الخبيث وغير ذلك وما عليك الا ان تبلغهم النواهي بحسب
ولكن الله يهدي من يشا بلطفه حيث يعلم ان اللطف ينفع فيه فينتهي عما نهي عنه وهذا هو اللائق بتفسير كلام الله تعالى قوله وعلى هذا
حمل قوله تعالى لاسقيناهم الى اخره يعني فان المراد ان الجن لو استقاموا على الطريقة المثلى اي لو ثبت ابوهم الجان على ما كان عليه من
عبادة الله ولم يستكبر عن السجود لادم ولم يكفر وتبعه اولاده على الاسلام لانعمنا عليهم ولوسعنا رزقهم وذكر الما الغدق
وهو الكثير لانه اصل المعاش وسعة الرزق لنفتنهم فيه اي لنختبرهم كيف يشكرون ما خولوا منه واعلم ان المعنى في قوله وان ادري
لعله فتنة لكم الاية قل يا محمد ما ادري لعل تاخير الموعد بعلة السلامة امتحان لكم لينظر كيف تعملون او تمتيع لكم الى حين ليكون
ذلك حجة عليكم وليقع الموعد في وقت هو فيه حكمة قوله فان الكافر المرتاب يقول لم كانت تسعة عشر فان السورة النبوية قال
ابو جهل لعنه الله وهو يهزا برسول الله صلعم وما جاء به من الحق يا معشر قريش يزعم محمد ان جنود الله الذين يعذبونكم تسعة عشر
وانتم اكثر الناس عددا واكثر فيعجز كل رجل منكم عن رجل منهم فانزل الله وما جعلنا اصحاب النار الاية قوله من المقدر من عند الله عذابه
الى اخره قال جار الله اي تركه مفتونا وخذلانه فلن تملك له من الله شيئا فلن تستطيع له من لطف الله وتوفيقه شيئا اولئك الذين لم
يرد الله ان يمنحهم من الطافه ما يطهر به قلوبهم لانهم ليسوا من اهلها لعلمه انها لا تنفع فيهم ولا تنجع قال الامام محيي ويجوز ان يكون
المراد ان الله تعالى ما اراد ان يطهر قلوبهم عن اعتقاد الكفر والشرك على جهة القسر والالجا وكذا ذلك الى اختيارهم لئلا يبطل
التكليف مع الالجاء قوله والجواب انه دعا بتقدير انه قال جار الله في معناه لا تبلنا ببلايا نزيغ فيها قلوبنا بعد اذ هديتنا وان شئنا
لنمنكر ولا تسلبنا الطافك بعد ان لطفت بنا قوله قد وردت بمعنى الخذلان في قوله فلما زاغوا الى اخره فيه نظر لان العقوبات المراد فلما زاغوا
عن الحق ازاغ الله قلوبهم بان منعهم الطافه ولو كان بمعنى الخذلان لم يكن لذكر العقوبات فائدة وليس كونه جزاء على زيغهم يستلزم انه بمعنى
العذاب لان الخذلان ايضا مسبب عن المعصية والاصرار فاذن العقوبة ما رجح اليه المصنف اخيرا قوله فمن ان عرضه ان يقولوا اما هو كفرانا
كان كفرا لان معناه انه قراها وتعلمها وليس وحيا ولا كلاما لله قوله وهو التذكير والتكرار صوابه وهو تكرار الايات ليذكرهم
وانقاظهم عن سنة غفلتهم قوله ولو كان كما قالوه يعني من ان المراد نصرف الايات ليكفروا قوله والمعنى لئلا يقولوا هذا ذكره ابو علي
الفارسي وما من قرا درست ما المعنى في ليقولوا لكن اهدا يقولوا ولئلا يقولوا درست اي فصلت الايات واحكمت لئلا يقولوا انها اخبار
قد تقدمت وطال العهد بها واما من قرا دارست او درست فاللام للصيرورة قد درست قراه ابن عامر بفتح السين وسكون التا
ودارست قراه ابن كثير وابي عمرو ودرست بسكون السين وفتح التا قراه باقي السبعة قوله قالت الخنسا فالست آسا على هالك
بمعنى فالمعنى لا آسى اي لا احزن ويدل على ذلك انه لولا بعد بدلا لم يجز تلقى لا القسم بآسى بل كان يجب دخول اللام ونون التاكيد فيكون
لا يشتغل بالسال ان ما صحة ما بها وكذلك قول الطائي لقد آليت اعذر فلولا بعيد بدلا لكان يجب ان يقول لاعذرن والجذاع السنة
الشديدة والتتابع صغار الابل ومعنى نجزا اكتفي قوله ويجوز ان يكون لام العاقبة وتسمى ايضا لام الصيرورة وهذا ذكره
ابن عطية وابو البقا فالواو في كقوله فالتقطه ال فرعون ليكون لهم عدوا وقال الزمخشري هي لام العلة مجازا وذلك لان الايات
صرفت للتبيين ولم تصرف ليقولوا درست ولكن حصل هذا القول بتصريف الايات كما حصل التبيين فشبه به فسيق مساقه قوله التهديد
الوارد في صورة الامر هنا الوعيد كقراءة شاذة بسكون اللام في وليقولوا فيكون حينئذ لام الامر والفعل مجزوم بها ويكون
معناه الوعيد وعدم الاكتراث بهم وهذا القول نسبه في المحرر الى السبع اثر الدين ابي حيان قوله كقوله وليوفوا نذورهم قيل

المراد ان هذا مثال للتهديد بل للامر الذي يراد به التهديد بصيغته ارادات سر انه يرد بسكون اللام بعد واو العطف قوله والظاهر
يقتضي ان الاغواء له لا يلبس في الاضلال يعني ان هذه الباء مثل الباء في قولهم كتبت بالقلم ومسحت بالمنديل قال رحمه الله انا للقسم وما
مصدرية وجواب القسم لازينن والمعنى اقسم باغوائك اياي لازينن لهم في معنى اغوائه اياه تسببه لغيه بان امره بالسجود
لادم عليه السلام فافضى ذلك الى غيه وما الامر بالسجود الا حسن وتعريض للثواب بالتواضع والخضوع لامر الله ولكن ابليس اختار
الاباء والاستكبار فهلك والله بريء من غيه وارادته والرضا به قوله والمعنى لا ينفعكم نصحي الى اخره قال جار الله اذا عرف الله
من الكافر الاصرار فخلاه وشانه ولم يلجئه سمي ذلك اغواء واضلالا كما انه اذا عرف منه انه يتوب ويرعوي فلطف به سمي ارشادا
وهداية وقيل ان يغويكم ان يهلككم من غوى الفصيل غوى اذا بشم فهلك ومعناه انكم اذا كنتم من التصميم على الكفر بالمنزلة
التي لا ينفعكم نصائح الله ومواعظه وسائر الطافه فكيف ينفعكم نصحي قوله لان العلة لا تصح الا من الحي القادر يعني لان
علة علمنا المعنى مكنا قوله شقا شقاوة وشقاء وكذلك شقوة وبفتح الشين في شقاوة وشقوة وبكسرها قوله والمعنى زينا لكل امة
عملهم الذي كلفوه هذا تاويل على خلاف الظاهر واجود منه ما ذكره جار الله من ان المعنى خليناهم وشانهم ولم نكفهم حتى حسن
عندهم سوء عملهم او امهلنا الشيطان حتى زين لهم او زيناه في زعمهم وقولهم ان الله امرنا بهذا وزينه لنا قوله وهو باطل الا ان ما
قدمنا لا يحتاج الى تدبير بعلة هو وان لم يحتج اليه في وجوده فالتدبير فيه متصور فلا مانع من ان يدبر تعالى عملا اضدر منه ويرشد
الى حسنه ويحكم عليه بانه حسن **فصل مسئلة** هذه المسئلة مما حكم عليه الاصحاب بانها من فروض الاعيان ليتوقف مسئلة
العدل على هذه المسئلة والمراد العلم بان الله لم يضل عباده عن الدين وان الله قد دل كل مكلف وبين له لا يعوزه ذلك **القول في**

ان الله يريد الطاعات ولا يريد القبائح

اعلم ان عادة المصنفين في علم الكلام مختلفة في ذكر ارادته تعالى
وكراهته وما يريده وما يكرهه فمنهم من يذكر جميع ذلك في باب التوحيد نظرا الى ان كونه مريدا وكارها من صفاته الثابتة له
واحواله التي يستحقها لذاته وذكر ما يريده وما يكرهه من فروع ذلك ولواحقه ومنهم من يذكره جميعه في باب العدل نظرا الى ان من مقتضى
العدل والحكمة ان يريد الطاعات ويكره المعاصي وان خلاف ذلك مناف للحكمة ومخالف لمقتضاها وعلل السيد مانكديم ذكر الارادة والكراهة
في باب العدل بانه كلام في افعاله تعالى وهما منها واعترض بانه يلزم ان يعد جميع افعال الله تعالى فيه لان الحكم في جميعها ما ذكر قيل والاولى
في توجيه ما اختاره ان العدل اكثر مسائله انه لا يخل بالواجبات وانه تعالى متفضل بالتكليف وجميع النعم منه تعالى وان القران صدق في جميع اخباره
واسمائه ولطفه وامره ونهيه ولا يتم شيء من ذلك الا باعتبار كونه مريدا وكارها والمصنف رحمه الله اقتضى نظره المحرر وتامله المنور ان
يذكر كل نوع من انواع هذه المسئلة في بابه ويرده الى نصابه فذكر ما يتعلق بباب التوحيد فيه وهو اثبات هاتين الصفتين له تعالى وبيان كيفية
استحقاقهما وما يتعلق بذلك وجعله بعد ذكر الصفات الواجبة وكيفية استحقاقها لان الواجب اكثر الجائز وذكر ما يتعلق بباب العدل
فيه وهو انه يريد الطاعات ويكره القبائح فكان كلامه اوفق واحسن وتعليله اوضح واتى والله سبحانه وتعالى اعلم قوله ذهب اهل الجبر
الى اخره كان الاليق ان يقدم ذكر مذهب اهل العدل مفصلا لانه مذهبه ثم يذكر مذهب المخالفين من بعده كانه اكتفى بترجمة المسئلة وما
احسن ما حكاه الامام يحيى عليه السلام من الاجمال في هذه المسئلة بقوله ذهب القائلون بالعدل من الزيدية والمعتزلة الى ان الله مريد لجميع
افعاله ما خلا الارادة والكراهة وانه تعالى مريد لجميع الطاعات من افعالنا ما حدث منها وما لم يحدث وانه تعالى كاره لجميع المعاصي ما حدث
منها وما لم يحدث وذهب سائر فرق المجبرة من الاشعرية والكلابية والنجارية الى انه تعالى مريد لجميع ما حدث من الكائنات طاعة كان او
معصية وانه لا كائن في عالمنا الا وهو متعلق بارادته وما لم يحدث منها فانه تعالى لا يريده طاعة كان او معصية قوله ويكره ما لا يقع
يعني لا يريده لان المرجع بالكراهة عندهم الى عدم الارادة ولا يجعلون للكاره بكونه كارها حالا قوله فدليله انه امر بها لا خلاف في هذا
الاصل والقران والسنة مصرحان به غير مرة والخصم يقبله والمسلمون متفقون عليه قوله والامر لا يكون امرا الا بالارادة وذلك لان
صيغة افعل مع يقع امرا تارة وقد يقع غير امر بان يصدر من ساه او نائم فلا بد من امر لكونه كان امرا عاما ان يكون امرا لذاته الى سائر

المقسم الذي يعدم ما لم يشأ الله وجميعه باطل الا كونه امرا للارادة المامور به وايضا فلا ينفصل الامر عن التهديد الا بارادة المامور
به وايضا فهو طلب والطلب لا بد له من مطلوب فيلزم ان يكون ارادة المامور به هو معقول الامر فيجب ان يكون المامور به مرادا قوله او كراهة
الحسن فيجب كما ان الاولى ان يقول لان كراهة الواجب ونحوه او الطاعات واما ان كراهة المباح والمكروه فيجب فغير واضح ولا راجح
قوله ولان الكراهة انما تعرف بالنهي يعني في حقه تعالى اذ ليس لنا علم ضروري فلا نعلم كراهته الا بدليل يدل عليها ولا دليل سوى الا
نهيه تعالى عما كرهه وفيه نظر لان ظاهره الاطلاق وقصر معرفة الكراهة على النهي وليس كذلك فانها تعرف في حق الشاهد ضرورة
من شاهد حاله وتعرف في حقه تعالى بغير النهي كان يخبرنا في كتابه او على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم بانه يكره امرا من الامور قوله وصفه اهل اللغة بانه
مطيع وشاهده قول بعض اعمام النبي صلى الله عليه وسلم وقد ضربت بعضه الناقة الارض فنفخ المال ان ربك ليطيعك فقال له وانت يا عم لو اطعت الله لاطاعك
وليس الله يامره وقول سويد بن ابي كاهل رب من انضجت غيظا صدره قد تمنى لي موتا لم يطع قوله غير مسلم وذلك لان العبد
يوصف بكونه مطيعا للسيد وان لم يكن من جهته امر حيث فعل مراده ولما يهم قوله وامرته على لسان رسوله انما صورته صورة
الامر والا فليس بامر على الحقيقة لان من شرطه الارادة وقد فرضه كارها قوله على طريق الايجاب دليل ذلك انه متى حصلت الارادة
واقترنت بحدوث الصيغة وجب كونها امرا ولم يجز وجه ان يكون غير امر وهذا مذهب الجمهور وقيل بل يايهما على سبيل الجواز والاول
اوضح وارجح قوله والنهي انما يكون نهيا بالكراهة الى اخره تقريره على نحو ما مضى في الامر الا في الوجه الثالث وهو قولنا ان الامر طلب
الى اخره قوله واما السمع الى اخره اما الاستدلال به على ان الله يريد الطاعات فلا كلام فيه فانه صحيح على القواعد اذ لا يتوقف العلم
بصحة السمع عليه واما الاستدلال به على انه تعالى لا يريد القبائح فمن كان رايه على انه لا يصح الاستدلال بالسمع على انه تعالى لا يفعل القبيح
مجملا ومفصلا كالقاضي ومتابعيه فانما يستدل بالسمع على ذلك من قبيل التقوية والا فيبطلها قوله فهو قوله تعالى يريد الله بكم اليسر
الى اخره دلالة هذه على ما ذكره غير واضح والظاهر ان المراد بها نفي الحرج والمشقة في الدين والامر بالحنيفية السمحة ومن جملتها الترخيص
في ترك الصوم في المرض والسفر وقد اشار الى ذلك جار الله قوله والغرض والارادة واحد بلا خلاف يعني الا انه وان كان لفظ الغرض قد
يطلق على الداعي قوله وهذه لام الغرض بلا شبهة لانه لا يكون المراد ارادة العبادة لا يكون حال خلقهم وانما يكون حال تكليفهم على قواعدنا فانا نقول
المعنى ما خلقت الجن والانس الذين سبق في علمي وحكمي بعثتهم وتكليفهم الا وانا مريد ان اقدرهم واكلفهم ليقع منهم العبادة واستحكم
قوله وقوله تعالى تريدون عرض الدنيا والله يريد الاخرة اي تريدون حطام الدنيا وسمي عرضا لانه حدث قليل اللبث والله يريد ما هو سبب الجنة
من اعزاز الاسلام بالاثخان في القتل والجهة في هذا الطرف والاية نزلت في شأن اخذ الفداء من اسارى بدر وعتاب الله للمؤمنين على ذلك
قوله في حكاية الايات ولقد يسرنا القران للذكر اي سهلناه للحفظ من يسرنا ناقته للسفر اذا رحلها فاللام فيه للغرض الا بعلم قوله
ومن قوي ما يعتمد الى اخره هذه الاية الكريمة من اقوى ما يعتمده اصحابنا في هذه المسئلة ووجه دلالته قد بين المصنف وجه الاستدلال بها
من الوجوه الخمسة المذكورة قوله كذبهم الى اخره هذا بناء على قراءة التخفيف في كذلك كذب والوجه في دلالتها ظاهر والمشهور القراءة
بالتشديد والمعنى انهم جاءوا بالتكذيب المطلق لان الله عز وجل ركب في العقول وانزل في الكتب ما دل على غناه وبراءته من مشيئة
القبائح وارادتها والرسل اخبروا بذلك فمن علق وجود القبائح من الكفر والمعاصي بمشيئة الله وارادته فقد كذب التكذيب كله وهو تكذيب الله
وكتبه ورسله ونبذ ادلة العقل والسمع وراء ظهره هكذا اقرره جار الله قوله واما استدلالهم علينا ولهم هذا الى اخره الحجة لهم في قولهم لو
شاء الله احتججتم وجوابها من وجهين احدهما انه تعالى لما رد عليهم قولهم لو شاء الله ما اشركنا ارادوا بقولهم على ارتسيه للتوحيد منهم مشيئة
اختيار لا اجبار اذ لو شاء مشيئة الاجبار لعبدوه حنفاء ادالحال انهم يجب قدرته نظر فيهم كيف شاء انهما انه اراد فلله الحجة البالغة عليكم
على وفق مذهبكم فلو شاء لهداكم اجمعين منكم ومن مخالفيكم في الدين فان تعلقكم بمشيئة الله يقتضي ان تعلقوا دين من خالفكم انما بمشيئته
فتوالوهم ولا تعادوهم وتوافقوهم ولا تخالفوهم لان المشيئة تجمع بين ما انتم عليه وما هم عليه هكذا قرره جار الله قوله ومعلوم ان الارادة
والمحبة والارادة واحد الى اخره فيه نظر لان يريد ان الرضا والمحبة من جنس الارادة وانما كانا نوعين مخصوصين منها فالرضا اسم

للارادة

للارادة المقدمة المتعلقة بفعل الغير بشرط وقوع ذلك الفعل والمحبة اسم للارادة التي تطابق الداعي فلو خلق الله فينا ارادة
لما لا داعي لنا اليه كدخول النار لسميت ارادة ولم تسم محبة قوله فمعناه احب الاستمتاع بها هكذا اجاب الشيخ ابو علي واجاب ابو هاشم
بان المحبة هنا مجوز بها عن الشهوة واليه اشار المصنف بقوله او بمعنى العشق لان الشهوة المتعلقة بالصور والالوان قوله
وليس اذا اجوز الى آخره احتراز عن سوال يرد حاصله ان الارادة والمحبة اذا كانتا بمعنى واحد لزم ان يستعمل احدهما حيث يستعمل الآخر
حقيقة كان او مجازا فاجاب بالمنع للزوم ذلك ومن شاهده الغائط والمكان المطمئن فانهما في اللغة بمعنى واحد ثم استعمل الغائط في
قضا الحاجة دون المكان المطمئن **فصل في بعض ما الزمهم اصحابنا** قوله فان قالوا الكفر كفر والجزم بكفر متعمد الكفر فيه
نظر فقد اختلفوا فيمن عزم عليه هل يكفر او لا ومن لم يكفره فاولى واحرى ان لا يكفر من اراده من غيره والاكفار لا ينبغي الاقدام
عليه الا عن دليل قاطع واما العصيان بذلك والاثم فمقطوع به قوله فانتم اذن احق بالحمد والشكر يعني من هذه الجهة وان كان
الله احق بهما من جهات اخر قوله ولكن ما فيه بمجرده عندهم يعني وهو وقوع خلاف ما تعلقت به ارادته قوله خرجوا يعني عن بقية
الاسلام **فصل في شبههم** قوله من اساطينهم هو جمع اسطوانة بضم الهمزة واسطارة بكسرها وهي الاباطيل فقوله
الباطلة وصف جي به للتاكيد قوله يسعون من قياس الغائب على الشاهد الى آخره يعني يحتجون بالادلة العقلية ويسمونه قياس
المثل ويسعون من عنده قياسا قطعيا او لا يسمونه برهانا **فصل واما السمعيات** فقد قدمنا منعهم من الاستدلال بها
قوله فالتوفيق بما ذكره الضمير في ذكره عائد الى التذكرة في قوله فما لهم عن التذكرة معرضين اي عن التذكرة وهو العظة يريد القرآن وغيره
من المواعظ والمراد فمن شاء ان يذكره ولا ينساه ويجعله نصب عينيه فعل فان نفع ذلك راجع اليه والمذكر الضمير مع عوده الى التذكرة
وهي مونثة لانها في معنى الذكر او يعود الضمير الى القرآن لوضوحه اي فمن شاء يذكر به قوله اي اتخاذ السبيل هو عبارة عن التقرب الى
الله والتوسل اليه بالطاعة قوله وما لهم شاكرين ان شيئهم اي تسميهم بالدخول في الاسلام **مسألة** اذا عرفت ما ذكرناه من تحقيق
معنى الاية الكريمة فكلام المصنف مستقيم في قوله ما شاؤه الطاعة لان جميع ما ذكر طاعة واما قوله الا وقد شاء الله فغير مستقيم لان
قوله تعالى الا ان يشاء الله شرط محقق وانت دالة على الاستقبال فلا يصح تفسيرها بقد بل الاولى تفسيرها وهو ان المعنى وما
يذكرون الا ان يشاء الله ان يقسرهم على الذكر ويلجيهم اليه لعلمه انهم لا يؤمنون اختيارا وما يشاؤن اتخاذ السبيل وهو الطاعة الا ان
يشاء الله ان يقسرهم عليها وما تشاؤن الاستقامة يا من يشاؤها الا بتوفيق الله ولطفه او ما يشاؤنها ايها من لا يشاؤها الا
بقسر الله والجائه قوله فهو انما نفى فعل نفسه صوابه مشيئة فعل نفسه قوله ويجوز ان يكون المراد الا ان يشاء الله بكرههم هذا
هو المشهور القوي الذي عول عليه اهل التفسير واما ما اشار اليه اولا بقوله وقد قدمنا انه لا يقع ايمان الى آخره ومعناه
ان المراد ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله الا وقد شاء ايمانهم فالطبع السليم والذوق المستقيم لا يستغربه لعدم مطابقته السياق
ونبوه عن الاذهان في هذا السياق فان المراد الا ان يشاء الله مشيئة اكراه واضطرار ولكن اكثرهم يجهلون فيقسمون بالله جهد
ايمانهم على ما لا يشعرون من حال قلوبهم عند نزول الايات ولكن اكثر المسلمين يجهلون انهم لا يؤمنون الا ان يضطرهم فيطمعون
في ايمانهم اذا جاءت الاية المقترحة قوله لما كانوا يقترحون اصل الاقتراح ارتجال شيء من غير روية والمعارف في استعماله
بمعنى التعنت والله اعلم قوله ومنها قوله واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها الى آخره اعلم انه لا وجه لاحتجاجهم بهذه الاية فانهم
يوافقونا في ان الله لا يامر بالقبيح ولعمري ما اغفل الاصحاب عن مثل هذا فانه كان الاولى ان لا يوردوها في شبههم ولا يطلعوا
لهم بها احتجاجا وقد وجه المصنف احتجاجهم بها بقوله فاخبر انه يتدبرهم بالفسوق لانه تمام مشيئته وهو توجيه غير واضح
فالمحققون ان الاية كما ينبغي على سنا الحوار عنها وردها الى المحكم فهم كذلك يتوجه ذلك عليهم لمخالفة ظاهرها ما جرى وهم متفقون على
قوله وقيل امرناهم بالطاعة الى آخره هذا ما ذهب اليه الاكثر ومن كون المقدر امرناهم بالطاعة وقد بالغ الزمخشري في رد هذا
التفسير قال لان حذف ما لا دليل عليه غير جائز فكيف بحذف ما الدليل قائم على نقيضه وذلك لان المامور به انما حذف لان فسقوا

دل عليه وهو كلام مستفيض يقال امرته فقام وامرته فقرا لا يفهم منه الا ان المامور به قيام او قراءة ولو ذهبت تقدر غيره فقد رمت
من مخاطبك علم الغيب ولا يلزم على هذا قولهم امرته فعصاني او فلم يمتثل امري لان ذلك مناف للامر مناقض له فلا يكون ما
يناقض الامر مامورا به واختار ان المقدر امرناهم بالفسق ففعلوا ويكون الامر هنا مجازا لان حقيقته ان يقول لهم افسقوا
وهذا لا يكون فبقي ان يكون مجازا ووجهه انه صب عليهم النعمة صبا فجعلوها ذريعة الى المعاصي واتباع الشهوات فكانهم مامورون
بذلك لتسبب ايلاء النعمة فيه وانما كان الغرض من تخويلهم اياها الشكر وعمل الخير والتمكن من الاحسان والبر كما ذكره جار الله
في منع تقدير الطاعة بان الحذف يكون تارة لدلالة الموافق وتارة لدلالة الضد كقوله وله ما سكن اي وما تحرك والفسق هنا ضد
الطاعة فصح تقديرها وكان قوله فعصاني يدل على ان المقدر غير العصيان فكذا قوله ففسقوا يدل على ان المامور به شي غير الفسق
لان الفسق عبارة عن الاتيان بضد المامور به انتهى وقد قيل ان امرنا بمعنى كثرنا يقال امر الله القوم اي كثرهم حكاه ابو حاتم عن ابي زيد
وقال الواحدي العرب تقول امر القوم اذا كثروا وامرهم الله اذا كثرهم قيل ومنه الحديث خير المال سكة مابورة ومهرة مامورة اي كثيرة النتاج
قوله اي جعلناهم امراء رده الفارسي بان امارتهم لم يكن الا لواحد بعد واحد والاهلاك في مدة واحدة واحتج لمسلم ان الامير الملك لا من
يامر ويوتمر ولو سلم فقد يودي الى الفساد منهم فيترك الغفار باجرهم وقد فسر بقراءة التشديد بالتكثير كقراءة الجحدري وهو مستقيم قوله
وانما استعمل بمعنى الامر لحرف انه يدل على فلكر باذن الله فيه نظر فانه لا يصح لغة استعماله بمعنى الامر والمراد في الاية التي استشهد بها
بتيسير الله وتسهيله نص عليه جار الله وكذلك معنى الاية الاخرى فان المعنى انه يخرجهم من الظلمات الى النور بتيسير الله لذلك وتسهيله
له لما يفسح فيه من الالطاف وسعة من الدواعي وقال جار الله مستعار من الاذن الذي هو تسهيل الحجاب وما كان لنفس ان تومن الا باذن
الله اي بتسهيله بفعله الالطاف وهدايته الى ذلك قوله كقوله فقل اذنتكم على سواء هو هنا بمعنى الاعلام وفيه دليل على ان الاذن بمعنى العلم
لان آذن اذا كان بمعنى اعلم فاذن بمعنى علم لان آذن ماخوذ منه وفرع عليه وكذلك آذنتنا في البيت وكان الاحسن والاصرح الاستشهاد
بقوله فاذنوا بحرب من الله اي فاعلموا انه من اذن بالشي اذا علم به قوله ربنا وبل منها الثواء اي دام مقيما بل منه الاقامة يقال ثوى
بالمكان اي اقام به يثوي ثواء وثويا قوله وعلى هذا يحمل هذه الاية اما جار الله فاشار الى ان المعنى بتيسير الله وتسهيله كما صرح به
في غير هذه الاية لانه قال بعد حكاية قوله وما هم بضارين به من احد الا باذن الله بلفظه لانه ربما احدث الله عنده فعلا من افعاله
وربما لم يحدث وقد نبه المصنف عليه اخرا بقوله على ان الضرر الحاصل عند السحر الى آخره قوله لانه نهي عنه بقوله وقيل اقعدوا
جعل الامر بالقعود نهيا عن الخروج لانه في معناه اذ لا يمكن الجمع بينهما كالامر بالحركة فانه في حكم النهي عن السكون وقوله
ما زادوكم الا خبالا الخبال الفساد والشر وقوله ولا وضعوا خلالكم ولسعوا بينكم بالنمائم وافساد ذات البين قوله وتعد لام كي
لا تدخل على الاسماء فيه نظر لان الاصل في اللام انها حرف جر لا تدخل الا على الاسماء وانما تدخل على الفعل وسمي لام كي لكونها بمعناها
بواسطة تقدير ان التي تصير دخولها على الفعل والفعل بمنزلة الاسم وقد بنى المصنف على ان اللام التي للغرض لا يكون الا لام كي الداخلة
على الفعل وليس كما ذكر بل هذه اللام هي لام التعليل تدخل على الاسماء الجامدة والمشتقة وعلى الفعل بتقدير ان ليكون بمنزلة الاسم
فتسمى حينئذ لام كي وقد مثل النحاة دخولها على الاسم الجامد بقولهم جئتك للسمن واللبن وسموه مفعولا له لكن لا يجوز حذف اللام وتقديرها
حيث يكون جامدا وقوله فهي لام العاقبة ظاهره يقتضي بانها ليست لام التعليل وكذلك في قوله ليكون لهم عدوا وحزنا وليس كذلك
فانها هي هي لكن لما لم تدخل على ما هو العلة في الفعل والغرض فيه سماها من ليس له حظ وافر من البلاغة بهذا الاسم وظن انها ليست تلك
اللام وما عرف انها هي وانما التجوز فيما يؤول الامر اليه فجعله غرضا وعلة من قبيل الاستعارة وقد ذكر ذلك جار الله فقال خلقهم لاغراقهم
في الكفر وشدة شكائمهم فيه وانه لا ياتي منهم الا افعال اهل النار فهم مخلوقون للنار دلالة على تمكنهم في الموجبات وتمكنهم فيما يؤهلهم لدخول
النار وقال رحمه الله في قوله ليكون لهم عدوا وحزنا هي لام كي التي معناها التعليل كقولك جئتك لتكرمني سواء بسواء ولكن معنى التعليل
فيها وارد على طريق المجاز دون الحقيقة لانه لم يكن داعيهم الى الالتقاط ان يكون لهم عدوا وحزنا ولكن المحبة والتبني غير ان ذلك لما

كان

كان يلحقه القاطعهم له ويلزمه شبهه بالداعي الذي يفعل الفاعل الفعل لاجله قوله ومثل هذا الجواب في قوله انما نملي لهم
ليزدادوا اثما معنى الاملاء تخليتهم وشانهم مستعار من املى لفرسه اذا ارخى الطول ليرعى كيف شا وقيل هو امهالهم واطالة
عمرهم قال جار الله لما كان في علم الله المحيط بكل شي انهم يزدادون اثما فكان الاملاء وقع من اجله وبسببه على طريق
المجاز انتهى قوله وكذلك فتنا بعضهم ببعض اي ابتلينا بعض الناس ببعض وذلك ان المشركين كانوا يقولون للمسلمين اهولاء
الذين من الله عليهم من بيننا اي انعم عليهم بالتوفيق لاصابة الحق ولما يسعدهم عنده من دوننا ونحن المقدمون والرؤسا وهم العبيد
والفقرا انكارا لان يكونوا امثالهم على الحق وممنونا عليهم من بينهم بالخير ومعنى فتناهم ليقولوا ذلك خذلناهم فافتتنوا
حتى كان افتتانهم سببا لهذا القول لانه لا يقول مثل قولهم هذا الا مخذول مفتون هكذا قرره جار الله قوله واعلم ان جميع ما ذكره
المصنف تعالى انهم لم يوردوه دليلا على عدم الاختيار بل على اراده الله للموافقات وعدم ارادته لما لم يقع فقد اتى بمعنى المعارضة لما ذكرته
وحاصلها ان من قال احدهم ان ما اراده الله فلا بد من وقوعه ولا اختيار للعبد في تركه فمذهبهم في الارادة يقتضي نفي الاختيار من حيث
لا يمكن العبد تركه كما اراده الله ولا فعل ما لم يرده قوله باجماعها على قولها الا ان يشا الله يعني ولم يبعض ذلك انه لا يوجد
واحد يعتمد امر الله فلم يخالفه ولا يترك ما امر به بل المعلوم ان اكثر الناس كذلك ولقائل ان يقول ان مراد الامة لا يريد الا مراد الله
وهو ما يفعله هنا ويريده بنا من افعال نفسه كمرض وموت وفقر وعكس ذلك فان هذا هو السابق الى الافهام دون الامر الذي
هو نوع من الكلام قوله وعلى قولها استغفر الله من جميع ما يكره الله يعني وعلى مذهبكم ان الله لا يكره المعاصي الواقعة لكن الاقرب
ان دعوى الاجماع منا ومنهم على ذلك الا قول الغير بسلمه ولا مسلمه قوله فجوابهم جوابنا المستفاد انهم اذا اجابوا على ما ذكرناه
الجواب كان بعينه جوابنا عما ذكروه فانه لا يتاتى تمر بين الجوابين وانما ينبغي ان يكون المراد فاذا تكلفوا الجواب عما ذكرناه من تاوله محض بتفعل
مثل ذلك ونجيب عما ذكروه بتاويله قوله ولا سيما هذا الا اذا قصروا افعال نفسه تعالى لانه مع قصدها قصر افعال غيره اظهر واكد
فانه من شانه ان كل ما يشاه من فعل نفسه وفعل غيره وقع وما لم يشا من الحسنى لم يقع فافراده اظهر من لا يكون ذلك
الا في حق فعله نفسه فان الواجد بما هذه صفته ما يشا من معروفاته وافعاله كان بان يفعلوه وما لم يشا منها لم يكن اذا لا يعبر
الا باختياره ولعل المصنف لمح الى ان وقوع ما يشا من فعل غيره لا يدل على كمال الاقتدار ومعنى يشا الواحد الضعيف فعل من السلطان
القاهر فيفعله ولا يدل ذلك على اقتداره وهذا صحيح لو قيل فلان يشا ما يشا من فعل غيره فيقع فانه لا دلالة له في هذا على الاقتدار
واما فرض الوقوع على المشيئة والاستفال على عدمها فهي ابلغ دلالة على الاقتدار والله اعلم قوله واما قوله ان شا الله الخ اشار الى
جواب شبهة لهم حاصلها ان الاجماع منعقد على ان من علق بمشية الله حانثه لمشية الله تعالى وخلف ليفعلنها غدا والله لا قضيت دينك
ان شا الله ولم يقضه لم يحنث ولو كان الله يشا ذلك وقع ام لا حنث لا محاله وحاصل ما اجابه المصنف ان هذا الكلام لا يراد به حقيقته
وهو ما وضع له الشرط وانما يوتى به لقطع الكلام عن النفوذ كانه قال لا افعل كذا ان اسر بحث ذلك واستعنت الدواعي منى اليه
وهذا الجواب يحكى عن ابي علي وابي هاشم لما اجاب به قيل له فلو اراد حقيقة الشرط قال يحنث قيل له خرقت الاجماع قال لا لان الاجماع
ما انتهى الى هذا الحد الذي انتهينا اليه فلو انتهى اليه لاجابوا بما اجبت به واجاب ابو عبد الله بان المعنى لافعلن ان وفق الله لذلك وسهل
سبيله فادام يفعل دل على انه لم يوفق فلا يحنث واحتج ايضا بمنع الاجماع فان اكثر الزيدية على خلافه ولهذا قالوا في قول الرجل لامراته
انت طالق ان شا الله يطلق فان كانت ممسكة لها بالمعروف لم يقع لان الطلاق في حقه مباح فلا يريده الله تعالى والا وقع لانه واجب والله يريده
فصل ومن المتشابهات نوع يستدلون به على ان الله يمنع العباد مما امرهم به لاجل انه كرهه ولم يرده قوله لمنع الايمان من جميع حيث يفعل في
داخل القلب فيه نظر لان الختم في الحقيقة نوع من التغطية كختم الكتاب الذي هو تغطية له لئلا يتوصل اليه ولا يطلع اليه ولعل المصنف
لمح الى ما روي في الحديث من ان الرجل اذا اقترف ذنبا نكت في قلبه نكتة سودا قوله فلم يقل ختم على قلوبهم من الايمان بقاريه سياق الايه يقضي بذكر
والامر المراد قوله ولا يستعلون بارادة الخواطر والالطاف فيه نظر لان الالطاف من فعل الله وليس مع كونه الى الملكة والخواطر انما

من الخواطر ... عن الله ما يقوم مقام
افعاله في باب اللطف
ولا يجب عليه اداؤها
غيره به وعدها من الغير
ويريد منه فعل اللطف
كالوعظ والوعيد
الاخرات والاحسان
العساكر والعصيان
الموت واهوال القبر
الحسر والنار

هي في اشتداد التكلف وفي هذا التاويل تكلف قوله كما قال ربوا ولبك كتب في قلوبهم الايمان حمل الكتابه على ظاهرها وانما جعل علامه كما قال

في بعض الختم والمراد التحقق ان المراد تكتب الايمان فيها او وفقهم فيه او شرح له صدورهم قوله نكت في قلبه نكته اي نقط فيه نقطه

قوله قال الشاعر ه اصم عما ساه سميع ه هذا نصرب مثلا لمن يتغافل عما يكره قوله ومثل هذا يقع الكلام في وطبع على قلوبهم الطبع في

اللغه الختم الذي لا يدرك عن محله بعد سوته ولهذا سمي الطابع طابعا وهو المتم فيها نقش فاذا وضعت على ما فيه تطويها الطبع ومنه

واذا وقع في الثوب سيلان ولكالدهر فيل الطبع فهو بمعنى انه لا يفصل وتاويله على ما ذكره المصنف وقد ورد عنه م الطابع معلق بقائمه

من قوايم العرش فاذا انتهكت المحرمات واستحلت المحارم ارسل الله الطابع فطبع على القلوب لما فيها وفي حديث اخر القلب مثل الكف

المفتوحه كلما اذنب ذنبا انقبضت اصبع حتى ينقبض الاصابع كلها فتنسد على القلب فذلك هو الطبع واه الامام محيى في الصفه والحارسه

في كشافه كلام على الختم والطبع لا ينبغي لمن يريد التحقيق فيهما وعدم الاطلاع عليه والنظر اليه قوله وقد قال كذلك نسلكه في قلوب المجرمين

المعنى انه يلقيه في قلوبهم مكذبا مستهزا به غير مقبول كما لو انزلت بلئيم حاجه فلم تحك اليها فقلت كذلك انزلها اللئام يعني مثل هذا

الانزال انزلها اللئام يردونه غير مقضيه وهو من سلكت الخيط في الابره واسلكته اذا ادخلته فيها ونظمته والضمير للذكر

وهو القران قوله ولم يقل الله يفقهوه ظاهره ان المحذوف الذي ينبغي تقديره اللام قبل أن ولا النافيه بعدها والذي يقدر مثلا

العدسه مضاف قبل أن فيقولون تقديره كراهه ان يفقهوه او نحوه قوله ولانه مقال صحيحه اصح مما ذكره ولعل جار الله

انه حكايه لما كانوا يقولونه وقالوا قلوبنا في اكنه مما تدعونا اليه وفي اذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب كانه قال واذا قرات القران جعلنا

على زعمهم ومعنى كون الحجاب مستورا انه ذو ستر او هو لا يرى فهو مستور او حجاب ستر ان يبصر فكيف يبصر المحجوب وله كما

يقضيه ساكت بذل هذه الايه يشير الى ما ذكره الحاكم في تهذيبه من ان سبب نزولها ان قوما كانوا يوذون النبي صلعم بالليل اذا تلا القران

وصلى عند الكعبه يرمونه بالحجاره ويصدونه عن الدعا الى الايمان فحال الله بينهم وبينه والاكنه الاغطيه جمع كنان ... لم يفقهوه الا

يفقهوه الى اخره في هذا الوجه تعسف وتكلف والذوق لا يلطف الله ولا يسعر عليه قوله فان قيل كيف يكون الكن والوقر مقولين للغه

الكن في اللغه الستره والجمع الاكنان وهي الاغطيه والوقر الثقل في الاذن قوله والجواب الذي ... يعلق في الاخره فيه نظر والظاهر

انه عطف على لا يؤمنون تقديره وما يشعركم ان هذه الايه التي اقترحوها واشتهوا ان جاءهم ليؤمنن بها لعلها اذا جاءتهم لا يؤمنون

وما يشعركم انا نقلب افئدتهم وابصارهم اي نطبع على قلوبهم وابصارهم فلا يفقهون ولا يبصرون الحق كما كانوا عند نزول اياتنا اولا

يؤمنون بها لكونهم مطبوعا على قلوبهم وما يشعركم انا نذرهم في طغيانهم اي نخليهم وشانهم لا نكفهم عن الطغيان حتى يعمهوا فيه هذا

ما ذكره جار الله وقد قيل انه ونقلب مستانف وليس بعيد قوله ولانه جعله عقوبه لكونهم لم يؤمنوا يعني ان قوله كما لم يؤمنوا تعليل

للتعليل وليس كذلك فان الكاف للتشبيه كما اشار اليه جار الله وكما قال المجيد اي كما لم يؤمنوا به انا نا اياتنا كما لم يؤمنوا به اول مره

قوله ويجوز ان يكون المراد بتبديل الطاف الى اخره هذا هو الوجه على قواعد العدل الانجاز وجاري عادتهم في التاويل قوله والجواب

انه قيل ساصرف فهم عن فهمها اما جار الله فاعترف بما حملها الخصم عليه فقال ساصرف عن اياتي بالطبع على قلوب المتكبرين وخذلانهم

لا يفكرون فيها ولا يعتبرون بها غفله وانهماكا فيما يشغلهم عنها من شهواتهم ثم قال وقيل ساصرفهم عن ابطالها وان اجتهدوا

كما اجتهد فرعون ان يبطل ايه موسى بان جمع السحره ويجوز ساصرفهم عنها وعن الطعن فيها والاستهانه بها وتسميتها سحرا

باهلاكهم وفيه انذار للمخاطبين من عاقبه الذين يصرفون عن الايات لتكبرهم وكفرهم بها لئلا يكونوا مثلهم قوله فهو على جهه الدعا

يعني دعا عليهم بالخذلان ونصرف قلوبهم عما في قلوب اهل الايمان من الانشراح قوله وايضا فانما حرمانه بعد ربي على ذلك قال بل

احرمانه بفعله وان من شانه فعله فانه لم يقل ان الله يقدر على ان يحول قوله عبر به عن الموت هكذا اقتصر جار الله فقال يعني انه

يميته فيفوته الفرصه التي هو واجدها وهي التمكن من اخلاص القلب ومعالجه ادوايه وعلله ورده سليما كما يريده الله فاغتنموا هذه

الفرصه واخلصوا قلوبكم لطاعه الله ورسوله قوله كما ملا طرفه وقوله مثل الى اخره هو طرفه بصيغ الطا والرا من الغمر الشاعر

المشهور يسمى بالواحد من الطير فا وهو سحر مغر وفي زادت قوله وحدك الحظ وقيل الغنى وجده نسبا ومعنى لم احفل الرائل
والعود جمع عائد من عيادة المريض في المثنى عوائد وهو والثلاث قد ضرح بها فيما بعد هذا البيت حيث قال فمنهن سوق العاذلات
تشربه كميت متى ما تعل بالماء تزبد وكري اذا نادى المضاف محنبا كسيد الغضا نبهته المتورد ونعصر يوم الدجن والدجن
معجب ببهكنة تحت الخباء المعمد ومد صن الامام المنصور بالله عليه بيت طرفة هذا بعض اشعاره وقال بعده في ذكر الثلاث
فمنهن حابط الخيل بالحبل ضحوة على عجل والبيض بالبيض نزبرك ومنهن نشر الدين في كل بلدة اذا لم تقم بالدين كل مبلد
ومنهن تطهير البلاد عن الخنا وتطهير اهل الارض عن كل مفسد ثم قال عليه بعد ذلك بذلك اوصاني ابي لم يتله اوصى بنيه اوحز اسعدا واحمد
قوله والقفل يستعمل في اللغة الى اخره قال الجوهري تعالى رضي عفل لا علم بها وله انزعما ره وقال الكشاف من عفل الطير
ورحل غفل اذا لم يجرب الامور وفي الاقداح مثله عفل فهو ما يوصف به الواحد والجمع والاقداح هي الازلام المذكورة في القران
وتسمى الاقلام كان من عادة الجاهلية في القمارات ينحرون واحد ورا ويجعلونها ثمانية وعشرين جزا او يضربون عليها بعشرة اقداح
مكتوب في كل واحد اسمه وهي على هذا الترتيب الفذ والتوأم والرقيب والحلس والنافس والمسبل والمعلى والمنيح
والسفيح والوغد وينشادهم بها عشرة رجال فمن خرج له الفذ اخذ جزا ومن خرج له التوأم اخذ جزئين وهكذا حتى ينتهي الى
المعلى فاخذ من خرج له سبعة اجزا من الجزور وقد استكمل اجزا الجزور ومن خرج احد السهام الباقية الغفل التي لا نصيب
لها وهي المنيح وايان بعده حمل ثلث ثمن الجزور فحملها اهل البلاثة الغفل ومن عادتهم ان يجعلوا الاسهم في خريطة على يد
عدل فيجعلها ثم يخرجها واحدا واحدا باسم كل واحد منهم ويدفعوا ما حصل لهم من اجزا الجزور الى الفقرا ولا ياكلوا منها شيا
ويذموا من لم يدخل في هذا القمار ويسمونه البرم وهذا هو الميسر المذكور في القران قرنه الله ذكر القمر بالخمر تفظيعا لشانه قوله
وفي الشي الذي لا سمة له قال الجوهري ودابة غفل اي لا سمة عليها قوله في قوله اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقد تقدم ان المصنف
على ان المراد في هذه الاية الكتابة المعروفة وان الذي ذكره المحققون ان المراد انبت في قلوبهم الايمان كانبات الشي المكتوب والله اعلم

فصل ومن المشابهات

نوع يستدلون به على ان الله تعالى يحمل العباد على نواهيه ويوقعهم في معاصيه لا حل انه اراد لها
قوله لا تدعها يا اشر للشياطين في الاز يعني على قاعدتهم في ان الافعال كلها له والاز والهزة الاستفزاز لمعنى ومعناها التهييج
وشدة الازعاج اي يغريهم على المعاصي ويهيجهم لها بالوساوس والتسويلات قوله هو التخلية والتسليط يعني بعدم المنع لهم عنهم
والوسالة لهم فيتبين قوله على جهة العقوبة او الخذلان اعلم ان هذا كثير ما يتكرر في كلام الاصحاب انه الله سبحانه يفعل الخذلان
وهو سلب الالطاف وترك فعلها والتخلية عقوبة للعاصي وهو مناف لقواعدهم لانه ان كان في المقدور لطف لهذا العاصي فمن
قواعدهم ايجاب فعله على الله والمنع من تركه له لانه عندهم اخلال بواجب وان لم يكن له لطف فلا معنى للتوسل الالطاف وترك فعلها
والتخلية عقوبة للعاصي اللطيف عقوبة لان فعل اللطف حسن كثيرة كله بل لا يسمى لطفا ما لا يلتطف به فلا سلب وهذا واضح
كما ترى وقد تكلف بعض المتاخرين الجواب عنه بانه لا مانع من ان يكون في معلوم الله تعالى انه لولا العصيان المتقدم من هذا المخذول لكان
ملطوفا بهذا الفعل الذي سلبه فلما عصى تولد من معصيته عدم لطفه ما كان لطفا له لولم يعص فكان ترك فعله وسلبه اياه
بسبب معصيته فعد ذلك عقوبة عليها وفيه تعسف كما ترى فان العقوبة انزال الضرر بالعاصي على جهة الاستحقاق لاجل معصيته
وليس الضرر الذي ناله بسبب فعل المعصية لا جزا عليها بعد عقوبته كالوقتل من لا يستحق القتل فوقع السلاح الذي قتله به في شي
من جسده او ناله تعب بسبب القتل فان ذلك لا يعد عقوبة وانما يصور ما يذكرونه على القول بعدم وجوب اللطف وان الله سبحانه
يسلبه اياه مع تاثيره لو فعله عمن يعصيه عقوبة له ومكافاة على معصيته ولكن هذا على بال منكر فانه كثير ما يرد في كلام القوابله
القائلين بوجوب اللطف وهو غير مستقيم على قواعدهم والله سبحانه اعلم قوله والواو دالة على انه قد اريد بهم الطغيان تعالى هنا اتحاد في
ما اريد ان ارادة في الفصل هذا فانك جعلته مما استدلوا به على ان الله يحمل على نواهيه ويوقع في معاصيه لا على انه يريد ذلك فهو فقه

ه الفصل الاول من فصول تسميتهم الشيعة فكان الاولى ان يقال قدر على ان يحملهم على الطغيان ويوقعهم فيه قوله ان
المد في الطغيان بالمعنى الذي ذهب اليه الخصوم غير معقول في اللغة فهو تنزيل المعقول الظاهر وقد اعترف امام العربية وعلمها
جار الله في تفسيره فقال هو من مد الجيش وامده اذا زاده والحق به ما يقويه ويكثره وكذلك مد الدواة وامدها زادها ما
يصلحها ومده الشيطان في الغي وامده اذا واصله بالوساوس حتى يتلاحق غيه ويزداد انهماكا فيه قال ويحمل على ان الله
لما منعهم الالطاف التي يمنحها المؤمنين وخذلهم لتسبب كفرهم واصرارهم بقيت قلوبهم بتزايد الرين والظلمة فيها تزايد الانشراح والنور
في قلوب المؤمنين فسمى ذلك التزايد مددا واسند الى الله سبحانه لانه مسبب عن فعله بهم بسبب كفرهم او على ان يسند فعل الشيطان
الى الله لانه بتمكينه واقداره والتخلية بينه وبين اغواء عباده قوله واما المد هو الانساء في الاجل انكر هذا الزمخشري ورده وقال
ان الذي بمعنى الامهال انما هو مد له مع اللام كاملى له وقال فان قلت ما حملهم على تفسير الطغيان بالامهال وموضوع اللغة لا
يطاوع عليه قلت استجرهم على ذلك خوف الاقدام على ان يسندوا الى الله ما اسندوا الى الشياطين ولكن المعنى الصحيح ما طابقه اللفظ
وشهد لصحته والا كان منه بمنزلة الاروى من النعام قوله كلام مستانف اي في حال عمههم في الطغيان هذا كلام غير مستقيم فان جعله
مستانفا ينافي جعله حالا فان الحال يتعلق بما قبله وقيد من قيوده ولا معنى للاستيناف ههنا واما جعله حالا فمستقيم على تفسير
المد بالامهال بتقديره ويمهلهم حال عمههم في طغيانهم او في حال كونهم في طغيانهم عمهين والعمه كالعمى الا ان العمى استعمل في
البصر وفي الراي والعمه في الراي فقط وهو التحير والتردد اي يتحيرون ويترددون قوله ولولا هذا الوجه ان يكون قوله تعالى
جوابا لتمردهم فيكون يمدهم وما والرفع دليل الاستيناف قال مولانا علم اقول هذا كلام ما كان ينبغي ان يصدر عن مثل فضل عن
مصنف واما الجزم فلا معنى له ههنا ولا موجب على اي تفسير وعلى كل مذهب في المد فان للجزم شروطا ليست ههنا يعرفها من له ادنى
مسكة بالعربية واما يعمهون جملة فعلية في موضع نصب على الحال من ضمير يمدهم او من ضمير طغيانهم لانه مصدر مضاف الى الفاعل
وهو مرفوع اللفظ لتجرده عن الناصب والجازم ومثل هذا لا يجهله عالم قوله ثم استعمل المرض بمعنى الشك في اللغة بمعنى حقيقة فاما
حقيقته الا الهزال والمرض سيما كما يقال هذا الا حب لنا وان جعلنا من معاني المرض الشك فليس يلزم ان يجعل من معاني الشك المرض
قوله وفي الغم مجازا وكذا في غير الغم من اعراض القلب كسوء الاعتقاد والغل والحسد والميل الى المعاصي والعزم عليها واستشعار الهوى
والجبن والضعف وغيرها لكنها فساد وآفة شبيهة بالمرض ذكره جار الله قال والمراد بقوله في قلوبهم مرض ما في قلوبهم من سوء الاعتقاد
والكفر او من الغل والحسد والبغضاء وزيادة الله اياهم مرضا انه كلما انزل على رسوله الوحي فسمعوه كفروا به فازدادوا كفرا الى
كفرهم فكان الله الذي زادهم ما ازدادوه اسناد للفعل الى المسبب قوله والفاكا زادها في افواه كلام لا باس به لكن المفهوم من سياق
الاية المعنى الاول يعرف ذلك من له الذوق فان المراد بالقرآن اخراجهم من الشياطين فلا يتصورون نقضوا لهم لعكس دين معاصيهم
اذ ليسوا مطيعين لعكس دين المعاصي ولا يكون طلبهم من الكافرين ذلك ولا ان يكون المراد مجرد الاخبار والا فالغرض من ذكر تفسير
القرآن قال الجوهري تعالى قيض الله فلانا لفلان اي جاء به واتاحه له ومنه قوله سبحانه وقيضنا لهم قرناء قوله والمعنى نهلكهم
قال جار الله الاستدراج استفعال من الدرجة بمعنى الاستصعاد او الاستنزال درجة بعد درجة والمعنى سنستدرجهم قليلا قليلا
الى ما يهلكهم ونضاعف عقابهم من حيث لا يعلمون ما يراد بهم وهذا التفسير هو وجه تمسكهم بهذه الاية فان ظاهرها يطابق
مذهبهم لكنهم بنوه على الحقيقة والظاهر منه والزمخشري بناه على المجاز وهو ان الاستدراج ان يريد به ان والى الله نعمه عليهم مع
انهماكهم في الغي فكلما جدد عليهم نعمة ازدادوا بطرا وجددوا معصية فيتدرجون في المعاصي بسبب ترادف النعم ظانين ان
مواترة النعم اثرة من الله وتقربا وانما هو خذلان منه وتبعيد فهذا استدراج الله نعوذ بالله منه قوله تعالى درج فلان ايضا
اي هلك ودرج الناس قرنا بعد قرن وقال الجوهري درج الرجل بمعنى مضى لسبيله ودرج بنو فلان اي انقرضوا وفي الكشاف درج القوم
بعضهم في اثر بعض قوله وقال الاعشى مهدد السيد ... الى اجره اورده الزمخشري شاهدا على المعنى الذي ذكره وهو انه بمعنى الاستصعاد

او الاستنزال

152

او الاستدراك درجة درجة وهو اصح ودليله ما قبله وهو قوله فلو كنت جبت لي بين قائمة ورقيت اسباب السماء بسلم ❊ وقوله لتستدرر خنك

القول جميع فيه بين الاستنطاق من الجب والاستنزال من السماء وانه الكشاف للبيت الثاني ❊ لتستدرر خنك حتى تهرّه وتعلم

الى عمر ملجم ❊ وبهذه يصح اليا وكتب الهامش هذه بجذبه بمعنى كرهه وليس بالذي وهم من ان المراد ازداد واعتدها

اي ازدادوا كفراً لان التحسن هنا الكفر قال جار الله المعنى مزاد بهم كفراً مضموماً الى كفرهم لانهم كلما جددوا واجحدوا الله شيئاً من الوحي

كفروا ونافقوا فازداد كفرهم واستحكم وتضاعف عقابهم ❊ لحق الجزء الاول من هذا الشرح العظيم الذي اصبح الزمان على الابنا

بمثل مصنفه عقيم فلقد جمع فرائد الفوائد الكلامية ونقح فيه مذاهب اهل الحق من الفرقة الاسلامية

احسن الله الى مصنفه الذي برز في الكمال وفاق فحول الرجال

امير المؤمنين وسيد المسلمين ابي الحسن عز الدين بن الحسن بن امير المؤمنين

ايد الله به قواعد الدين وهد به اركان المعاندين بمحمد وآله الميامين

وفرغ منه زابره العبد الفقير الى الله سبحانه وتعالى مالكه محمد بن احمد بن حميد

المقرائي عصر يوم الاحد ثاني ربع نقي من شهر شوال سنة ست

وتسعين وثمانمائة بمسجد ... المنسوب الى العلمي بصنعاء اليمن

والحمد لله على كل حال والصلاة على سيدنا محمد والطيبين الطاهرين اعان الله على اتمام الباقي

بلغ قراءة ومقابلة ... الجزء ... ليلة ... شهر ربيع ... سنة سبع وسبعين ... والحمد لله ... بصنعاء اليمن

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين والحمد لله وصلواته على سيدنا محمد وآله وسلامه

القول في الاستطاعة اعلم ان هذا الباب موضعه علم اللطيف لانه

في ذكر معنى نوع من المعاني وهو القدرة وذكر بعض احكامها لكن لما كان الكلام بحسب ما يذكر تنبني عليه صحة مذهب العدلية
وفساد مذهب الجبرية ذكر في باب العدل من هذا الفن لان من العدل ان الله تعالى ليس الفاعل لافعال العباد ومنه انه لا يكلف
ما لا يطاق وذلك كله ينبني على ان القدرة متقدمة غير موجبة وانها صالحة للضدين قوله لما يوصل اليه بمشقة كان الاولى
ان يقول لما يتعلق من القدرة بالفعل الذي تلحق المشقة بايجاده او نحو ذلك لان مقتضى عبارته ان الطاقة اسم للفعل الشاق
وليس كذلك وقال ابن متويه انها في الاصل وصف بذلك لان هذا الوصف يفيد اعمال محل القدرة في الفعل وثبوت المشقة فيه فصل
قوله المقصود في هذا الباب الى اخره يقال ظاهره يخص الغرض من هذا الباب على ما ذكره والغرض المقصود في الحقيقة تقرير ما تقدم
من كون افعال العباد منهم لان القول بايجاب القدرة يقضي بانها من الله تعالى اذ فاعل السبب فاعل المسبب ولهذا كان عادة اكثر المصنفين
ان يلحقوا هذه المسألة بمسألة خلق الافعال ويجعلوها كالتتمة لها ولكن الذي ذكره المصنف يؤول الى هذا قوله وخالف المجبرة
تحقيق خلافهم ان اكثرهم يذهبون الى انها توجب حال وجودها مطلقا وهؤلاء هم القائلون بمقارنتها ومتاخروهم كالجويني والغزالي
والرازي ذهبوا الى انها انما توجب بشرط وجود الداعي ولا يوجبون مقارنتها اذ قد يتاخر الداعي عنها وقيل انهم يقولون بايجابها
عند الشهوة والغضب واما اذا لم يكن شيء من ذلك فلا يوجب والى القول بايجابها ذهب الفلاسفة شاهدا وغائبا والمختار عندهم
كالموجب في اعتبار مقارنة الاثر للموثر وايجابه لا يفترقان الا في الشعور لان المختار يشعر بما يؤثر فيه دون الموجب قوله
لانه لا جهة لها محلها والاعتماد يشترك ان ايجاب الاعتماد المسبب في غير محله كما اذا رميت الحجر ودفع حجرا اخر ولكونه
مختص بالجهة لان الاعتماد لا بد ان يكون في احدى الجهات الست ولهذا المعنى يقدر تعلقه باللطيف قوله واما ان يكون ايجاب
العلل وقد قيل ان المجبرة يجعل ايجابها كايجاب العلل للصفات الصادرة عنها وشبهوه بذلك وبايجاب الارادة وتاثيرها في وجوه
الافعال قوله ولان القدرة مشروطة بالبنية والحيوة الى اخره يعني ومعلوم ان كم امر مقدور قدرتك غير مشروطه
بذلك كالاكوان والاعتماد لكنه يقال انما وجب ما ذكرته لكون معلول العلة يتوقف عليها وهي يتوقف على شرطها فيلزم توقف
معلولها عليه والحاصل انه يقف وجود مقدور القدرة كالكون وغيره على البنية والحيوة وذلك ملزوم لمعنى انه لا يحل هذا
الكون المعنى الذي هو من مقدور زيد قدرة زيد مثلا الا مع كون زيد حيا متاتيا بنية مخصوصة واما انه يلزم الا يوجد ذلك الكون الا
في محل مبني بنية مخصوصة فغير لازم وانما لزم ذلك في العالمية لانها صفة يجب للجملة ولا يكون جملة الا مع الحيوة والبنية
مع ان العالمية ثبت للجملة كلها وليس كلها متاتيا بنية القلب التي هي شرط في العلم قوله ولولا هذا لصح حصول العلة مع
استحالة المعلول فيه نظر لان ذلك انما يلزم ان لو كان للمعلول شرط غير شرط العلة لا من القول بانه لا يشترط فيه ما يشترط في
العلة وهذا الكلام انما يورد حجة على القول بان المعلول لا يقف على شرط منفصل ولكن المصنف وهم قوله فكان يلزم مثله في قدرة
الباري يعني فيلزم قدم العالم ان كانت قديمة او القول بحدوثها وهذا الالزام ينبني على مذهبهم في اثبات القدرة معنى في حق الباري
قوله ونحو ذلك يعني كايجاب الصفة قوله بحسب احواله لا بد القصد والداعي والكراهة والصارف فصل والامر
الثاني قوله وقد ذهب اهل العدل الى انها متعلقة بالضدين وحقيقته ان اصحابنا يذهبون الى انها تتعلق من الاضداد
في الوقت الواحد بما لا نهاية له والمراد جنس الضد وماله ضد فيصح ان يفعل القادر بقدرته في هذا الوقت المعنى كونا في هذه
الجهة وفي هذه [illegible] وهكذا سائر الجهات ولا يقع منه الا على البدل لا على الجمع واما الضد الحقيقي فقد يتعلق القدرة
به مع ضده على البدل ايضا وقد روي عن الشيخين القول بان السهو ضد للعلم ولا يقدر عليه وهذا خلاف قاعدتهم في ان القدرة
تتعلق بالضدين وقد وافقهما ابو عبد الله في قوله وقال مرة انا نقدر عليه واما على قاعدة الجمهور من كون السهو ليس بمعنى

فاطلاقهم

فاطلاقهم تسليم عن النقض قوله وقال ابن الراوندي الى اخره هذا مذهب بعض مشايخ المجبرة وقوله ابن الراوندي
وعيسى الوراق وحكى ايضا عن ابي حنيفه واستبعد ابن متويه ذلك عنه قوله نحن نعلم بالضرورة الى اخره فيه نظر لانه
لا معنى لكون هذا دليلا ولو علم ضرورة لاستغنى عن الاستدلال وقد ادعى الشيخ محمود ايضا الضرورة في تقدم القدرة
للمقدور هاهنا وادعى انه حاصل للبهائم والمراهقين ونقل عن ابي الهذيل ما يقتضي ذلك وهو انه قال لحمار بشر اعقل
منه فانه اذا حمله على طفرة جدول فان كان صغيرا طفره وان كان واسعا امتنع منه فعرف الفصل بين ما له الفعل
وما لا يقدر عليه وما لا قال مولانا ولا يعترض ان دعوى الضرورة في هذه الاحكام من قبيل الاوهام لان القدرة لا تعلم
ضرورة فكيف حكمها ودعوى المصنف ان الكل يعلم على الجملة ضرورة لا يفيد فان كلامنا في اثبات هذه الاحكام على
سبيل التفصيل قوله يصح ان يوجدها الله تعالى في احدنا وهو في المكان الاسفل وذلك انه لا شيء يحيل ذلك فان القدرة مما
يختص القديم تعالى بالقدرة عليه ولا يلحقه في صفة ذاته تغير ولا مانع عن ايجادها وهو المكان الاسفل ولا يحيل اليه ولا
ضد لها فيقال انه يمنع وجودها فيتسيد لوجوده قوله وهو المطلوب وذلك لان الحركتين في المكانين ضدان قوله
وفي ذلك حركتان ونحوهما هي عليه يعني صفتيهما المقتضاه قوله واما ان يتعلق باحدهما الى اخره ظاهره انه اراد بسوا الحمل
انها تتعلق بالحركة في المكان الاعلى والاسفل وهو لا يستقيم الا اذا قيل انها تتعلق بالحركة في المكان الاسفل لان
اسفال محلها اقتضى حسنا احلاف تعلقها واما اذا قيل انها تتعلق بالحركة في المكان الاعلى والاحلاف لكن يلزم
عليه عدم المقاربه لتقدم المقاربه العدم المقارنه حسن قوله فيعكس يعترض الى اخره هذا مستقيم الا اذا كان الدليل
مبنيا على تسليم مذهب الخصم فاعتراضه عليه حسن سفسطي مذهبه صحيح قوله دليل العلم بكون احدنا قادرا على
الضدين الى اخره اعلم ان المصنف جرى في هذا الاستدلال الى معنى اخر غير ما كان فيه فان الادلة الاولى واردة على مذهب
في كون القدرة متعلقه بالضدين وهو الذي يحتمل هذا الباب باسره واستدلاله هذا يرجع الى مسالة اخرى وهو ان القادر
يصح ان يكون قادرا على الضدين اما بقدرة واحدة او بقدرتين ولعل الخلاف في المسالتين واحد قوله وقد يكون الاختلاف
المتعلق الى اخره هذا وهم من المصنف فان اختلاف المتعلق ليس هو المؤثر في اختلاف العلمين وانما اختلفا لما هما عليه كما في
القدرة والعلم اذ الاختلاف من احكام الصفة الذاتية مطلقا لكن اختلاف المتعلق كاشف عن اختلافهما ودليل عليه وقد
ذكر ابن متويه كلاما في هذا المعنى حاصله ان الاختلاف قد يكون لمجرد اختلاف الصفتين كالقادرية والعالمية فلا يختلف
بالموصوفين وقد يختلف باختلاف ما يوجبه ككونه عالما بمعلومين لانه يرجع الاختلاف الى مجرد الصفة ولهذا صح في
الله ان يكون عالما بالاشياء كلها على التفصيل وانه يكون عالما بصفة واحدة ولا يعلم اختلاف صفتي الواحد منا لكونه عالما
بمعلومين لا يعد العلم بالمعنيين الموجبين لهما وانهما اذا تغايرا او اختلفا اختلفت الصفتان الموجبتان عنهما **فصل**

واما الركن الثالث

قوله فاما وجوب تعلقها بالضدين لكي يصح الى اخره فيه نظر لانه يقتضي تعليل
تعلقها بالضدين بذلك وليس كذلك فان تفاصيل التعلقات يعلم بادلتها الواضحة ولا تعلل بمثل هذه التعليلات قوله او يكون
في حكم المقارن يعني بان يقارن اول جزء منه كارادة كون الكلام خبرا فان تقارن بها اول حرف منه كما في قوله ولا يجب
تقدمه بحيث ينافي مقارنته اما وجوب المقارنه فلكونه موثرا في وقوع الفعل على وجه كما في الارادة واما وجوب التقدم
فلكونه موثرا على سبيل الجواز كالقدرة اذ لا يحدث من العالم بالكتابة ايجادها محكمة الا وفي الارادة فانها توثر على سبيل الايجاب
اذ لا يصح ارادة كون الكلام خبرا مع ايجاده غير خبر وخالف بعض المشايخ في ذلك وذهب الى ان الارادة غير موجبة وان
سلم ذلك فمثل هذا الداعي ومع حصوله والامكان يقع الفعل على ذلك الوجه لا محالة قوله فهو مضمن بضده يدل منه
وذلك كالجوهر فانه لما كان ذاته متضمنا بالحركة كان متضمنا بالسكون قوله لما احتاج الفعل الى الآلة ولا الى العلم اذا كان محكما

والى الارادة تعالى اما الآلة فالالزام فيها مستقيم لانه يحتاج اليها في وجود الفعل واما العلم والارادة فلا يستقيم لان ايجاد
الفعل لا يتوقف عليهما واما المتوقف الوجوه التي يقع هو عليها وهي غير الايجاد الذي تقارنه القدرة وتؤثر فيه ولهم ان يجعلوا
المقارنة واقفة على حصول الآلة مشروطة به فلا يرد عليهم شيء مما ذكر قوله لاستحالة انفكاك احدهما عن الآخر يعني فيفارق ذلك
السبب المقارن والمسبب لانه يمكن انفكاك المسبب عنه بعدم شرط او وجود مانع وهم لا يقولون بذلك في القدرة والمقدور ولا
يرد العلة ومعلولها لان العلة بالتاثير او لا بالايجاد تؤثر في المعلول صفة او حكما ولهم ان يقولوا السبب الآلة فيراد وعدم الانفكاك يقتضي
عدم تاثير المؤثر عن الاثر الا ترى ان كثيرا من المقتضيات لا ينفك عن مقتضيها ولا يقتضي ذلك بعدم التمييز ونحن نعلم انه لا يصح كون الحركة
مثلا موجبة للقدرة اذ يلزم ان توجبها للجماد وكذلك الاعتماد وغير الاعتماد فتأمل قوله الا الى ضد او ما يجري مجراه يعني الى
ضد وهو العجز ان ثبت معنى على ما يقوله بعض الشيوخ او ما يجري مجرى الضد وهو ضد ما يحتاج القدرة اليه كتفرق البنية
التي يحتاج اليها القدرة وتتوقف عليها قوله فيجب استمرار قدرة الباري تعالى اذ قادريته واذا ثبت استمرار الصفة فهو
دليل على استمرار ما تؤثر فيها في بعض المواضع وبقائه فان هذه قاعدة مطردة منعكسة ان كل صفة تستمر ولا تتجدد فالعلة
التي تؤثر فيها كذلك وبالعكس والله اعلم قوله واذا طولب احدنا برد الوديعة الى آخره حاصل هذا الدليل انه لو لم يكن قادرا حال
الامر لم تحسن مطالبته ولو لم تكن قدرته باقية حال الامر الى الوقت الذي كان يمكنه فيه قطع تلك المسافة لم يحسن ذمه وقوى
هذا الدليل بمشروبه لا يقال انما حسن ذمه لانه لم يقطع اجزاء الاماكن اليه اولا به لو اشتغل الى قربها اليه حصلت قدرته على المناولة
لانا نقول انما ذمته العقلاء على انه لم يرد الوديعة لا على ما ذكر ولو كان الذم لاجله كان موجها اليه قوله ولا يستقيم علينا في العلم الكتابة
الى آخره هذا اشارة الى سؤال يرد على هذا الدليل وهو اشنع ما اورده وهو المعارضة بالعلم وتقريره ان احدنا اذا امرنا بالكتابة
فلم يفعل ومضى الوقت بالو فعلها فيه لوسعها فانه يحسن ذمه على ترك ذلك وهي تفتقر الى العلم فيجب ان يحكم ببقاء العلوم اذ
لو لم يكن عالما حال الامر لما حسن امره ولولا بقاء علمه الى مضي الوقت الذي يمكنه فيه الكتابة لما حسن ذمه وانتم لا تقولون
بذلك قوله سواء كان احدنا في المكان الاول او العاشر يعني ان تاثير العلم بالشروط متجددة كباقية وتقوم بعضه مقام
بعض بخلاف القدرة فمتجددها ليس كباقيها لان الباقية بها مقدورا بها واحد واما اذا تجددت فالقدرة المتجددة الحادثة
مقدورا غير مقدورات الاولى قوله فان تاثيرها هو تاثير حقيقي يعني فمتى امر احدنا بالفعل في المكان العاشر وهو في
المكان الاول فهو مأمور بما هو غير قادر عليه على القول بانها لا تبقى اذ الخصم يزعم ان احدنا وهو في المكان الاول غير قادر على
الكون في العاشر والفرق واضح ومعنى كون تاثيرها حقيقيا انه تاثير في الايجاد وهو تاثير الفاعل وتاثير العلم في الاحكام
وهو غير حقيقي لانه تاثير بشرط والمؤثر فيه على التحقيق للقادرية قوله فصح تاب الذي يعجز على الصوم او لا يفعله
عليه فدية هكذا كان الامر في بدء الاسلام فرض عليهم الصوم ولم يكونوا قد تعودوه فشق عليهم ذلك فرخص الله لهم في
الافطار والفدية والاولى ان معنى يطيقونه هنا انه لا يضرهم ولا يتعذر عليهم ونقضه ان الصيام ليس امرا ثبوتيا بل معناه
عدم الاكل والشرب والنكاح والامساك عن المفطرات والقدرة لا تتعلق بالنفي قوله وهذه مباهتة هي مفاعلة من
البهت تعالى بهته بهتا وبهتا وبهتانا اي قال عليه ما لم يفعله ولا معنى للمفاعلة هنا وانما اراد المبالغة والمقصود
معنى البهت

فصل

قوله اذا ثبت وجوب تقدم القدرة الى آخره هذا الفصل فرع لما قبله لانه لما ثبت ان القدرة
متقدمة اراد ان يبين قدر تقدمها وحال المقدور في ذلك يختلف بحسب اختلاف وجوهها وهي تنقسم الى مبتدأ ومتولد
فالمبتدأ كالارادة يجب تقدم القدرة عليه بوقت بمعنى انها توجد في الوقت الاول وفيه يصح الفعل بها ثم يوجد بها الفعل
في الوقت الثاني وقيل بل توجد في الوقت الاول ويصح بها الفعل في الوقت الثاني ثم يوجد بها الفعل في الوقت الثالث ذكره في شرح
المختار للفقيه حميد واما المتولد فهو ينقسم الى متراخ وغير متراخ فالذي لا يتراخى كالتأليف والالم حكمه حكم المبتدأ

لان دفعه وقت شيه والمتراخي كالاضافة مع الذي ان كان شيه مبتدا وجب تقدم القدرة على شيه بوقت وشيه يتقدم
عليه بوقت فيتقدم القدرة عليه بوقتين اذا كان ذلك المسبب مبتدا تقدمت القدرة على شيه بثلاثة اوقات وعلى هذا
فقس قوله مع الوقتين المذكورين يعني وقت وجود السبب والوقت المتقدم على وجوده **مسئلة** اعلم ان كلام
المتكلمين قاض بانه لا يصح تقدم القدرة على مقدورها الا بما ذكر فما لم يوجد من المبتدا والمسبب عن المتراخي في الوقت الثاني
من وجودها فقد مضى وقت وجوده وخرج عن كونه مقدورا وتعذر وجوده لمضي وقته فمقدور القدرة ليس له الا وقت
معين ان وجد فيه والا فقد خرج عن كونه مقدورا ويلزم عليه ان كل قدرة توجد فلا بد ان يفعل بها شيء من المبتدات
والمسببات الغير المتراخية الا في الوقت الثاني من وجودها ولا المتراخية الا في الوقت الثالث ونحوه فاذا لم يفعل بها شيء
في هذين الوقتين مما ذكر فقد صار وجودها وبقاؤها كعدمها ولم يبق لها تاثير ولا للقادر بها انتفاع وان فعل في الوقت الثاني
مبتدا واحدا اشتغل به ذلك الوقت فلا تاثير لها في غيره وانما يحتاج الى قدرة توجد فيه من بعد وفي هذا من التعذر ما لا يخفى وقد احترز
المصنف رحمه الله عن ذلك بقوله اولا فانما يجب تقدم القدرة عليه بوقت واحد ولم يقل كقولهم لا يصح تقدم القدرة عليه الا
بوقت واحد لانه علمه بما ذكرتم حيث قال وهل يجوز تقدمها على المبتدا باكثر من وقت واحد الى اخره وقد حققنا الكلام في
ذلك بما لا مزيد عليه والله ولي التوفيق

فصل في ذكر بعض ما يلزمهم

قوله متى يقدر احدنا على الانتقال
من الشمس الى اخره يعني انه توجد القدرة عليه مقصورة في الظل كما في تحريك خالق اذ الحركة توجد فيه حال مصيره في الجهة الثانية
التي انتقل اليها والانتقال قد استعمل عن الحركة وبالجملة فالقدرة على القول بايجابها كالحركة في ايجاب الانتقال والحصول في الحركة
والمصير في الجهة الثانية يتفقان في وقت واحد فكذلك يقول الخصم في القدرة على الانتقال الى الظل ولا انتقال اليه انما يتفقان
كذلك في وقت واحد قوله هل يقدر على ذلك قبل وقوع الطلاق والعتق او بعده يعني بل حاله قوله سابطي دجلة دجلة بكسر
الدال المهملة وسكون الجيم نهر ببغداد قوله السن لا يقدر رجل على حملها يعني على قاعدتكم لان قدرته على حملها لو وجدت
فيه لوجب وقوعه منه قوله اقدر على مثلها وهو حي الى اخره يقال قدر على ذلك حال القتل وهو يفوته لسببه نعشه وهو حسن
حي وليس فيه دلالة على ما يقوله من تقدم القدرة قوله ولو قدروا عليه لكانوا افضل خلق الله واظلمهم في حال الثواب في هكذا
في قوله فكانوا افضل خلق الله واتقاهم قوله فيقال فما معنى قوله هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم كان الاحسن ان يقول
ينبغي ان ينفعهم ذلك ويفوزوا به لقوله هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم

فصل في مناظرات جرت في هذا الباب

قوله فقال يحيى هذا يكثر قولنا في الاستطاعة كثيرة لقولهم غيروا صح الا ان يكون من جهة الله امرهم
ولو كانت القدرة موجبة لم يكن لهم اختيار فلا معنى للامر قوله فالبحر به لان القائل لا خطأ له في الاسلام قوله هل يعطي
قدرة الانتقال الى اخره هو نظير الانتقال من الشمس الى الظل وقد تقدم قوله تحذ تلك العصفورة قيل هي عصفور اصفر
والباشق من الطيور التي يحمل التعلم ويصطاد بها وهو اكبر من الصقر بقليل قوله قد فعل ذلك يوم اي الغداء

فصل في شبههم

اعلم انها على ثلثة اضرب ضرب استدلوا به على ان القدرة موجبة وضرب استدلوا به على انها غير
صالحة للضدين وضرب استدلوا به على انها مقارنة وقد رتبت شبههم العقلية على هذا الترتيب واما ما استدلوا به
من السمع فاخرت شبههم فهو يصلح متمسكا لهم في ايجابها وفي مقارنتها الا ان حاصله الاخبار بعدم حصول الفعل لعدم
حصول القدرة وذلك عندهم يدل على انها لو وجدت لوجد فهو يفيد ويقترن بها اما الشبهة الاولى فقيها زكه ولست حديثه هاك
تسيطر ولا تضر قوله القادر واختياره يعني ويكون المخصص ارادته قوله يوضحه ان ذلك المعنى المقدر الى اخره
نقال الشيخ وهذا ما منع ما اورده الخصم بل هو تاكيد لكلامه لانه اراد ان يلزم ما هو غير صحيح ولا يلتزم قوله وايضا فكان
يكون تعلق الارادة بالمراد ان واحال الى اخره فيه نظر من وجهين احدهما انه لا اشياء ما يعدم ولا يصلح وجها في الزيد

لشبهتهم وما سمعها من سوال نعم المقدره الثانى ان يتعلق الاراده بالمراد من الامور الواجبه لانه حكم صادر عن صفتها المقتضاه

والحكم بوجوب التعلق لا يقتضى وجوب المتعلق وقد يلزم ما ذكره ولنتامل قوله كالحال فى سائر الموانع يعنى كالقيد المانع للقادر

على المشى عنه والمطبق عليه فى تنور بحيث لا يتمكن الى جهه الجهات قوله لان مع تغاير المتعلق يزول التضاد وذلك لان تضاد

الجنس الواحد فيما يتعلق لا يكون الا مع اتحاد المتعلق وانعكاس التعلق كاعتقاد ان زيدا فى الدار واعتقاد انه ليس فيها واما

اذا تغاير المتعلق فلا تضاد ويقضى بالاختلاف كاعتقاد ان زيدا فى الدار واعتقاد ان عمرا فى المسجد وان اتحد المتعلق ولم

ينعكس التعلق فانه يقضى بالتماثل كاعتقادين متعلقان بكون زيد فى الدار قوله اتحاد المتعلق فيما يتعلق يعنى مع تعاكس التعلق

كما سبق قوله لو تعلق بالضرب لا نقطعت الرغبه عن الله تعالى حصل هذه الشبهه فى الشرح مما يقضى بالمقاربه فقال واخر

ما يتعلقون به ان القول بعدم القدره لمقدورها يوجب انقطاع الرغبات عن الله عز وجل لانها اذا كانت متقدمه وباقيه

انقطعت الرغبه فى ان يقوينا على ما كلفنا اذ لا حاجه لنا اليها لوجودها من قبل وبقائها وهذا السبب مما ذكره المصنف من ان

صلاحيتها للضدين يوجب انقطاع الرغبه اذ لا وجه يفعل لاجل الصلاحيه لذلك واما جوابه فحسن ومما يحسن به ان القول به

من لا يقول بسبق القدره فيكون الرغبه فى تجديدها حالا بعد حال كما يقوله ابو القسم واصحابه البغداديه قوله لان الا يفعل عندنا

جهه كافيه فى استحقاق المدح والذم يعنى مع فرض خلوه عن فعل الشى وضده لا يلزم خلوه عن الطاعه والمعصيه لانه بعدم

فعله للطاعه عاص وبسبب عدم فعله للمعصيه مطيع كما لو فعل طاعه ومعصيه قوله فهو يجرى عند حصول مانع

مثاله ما تقدم من المطبق عليه فى تنور فانه صار ممنوعا عن الحركه وذلك ظاهر وعنده انما منع من الشى منع من ضده فلا

يفعل السكون فصار جسد خاليا عن الاخذ والترك قوله فقد حال فى حاله حال المجبره يعنى فى قولهم لا يجوز الخلو عن الاخذ

والترك لانهم لا يجيزونه بحال قوله وعند شلا به الحال لابد من كونه فاعلا عندنا اى على يعنى والا فرق وحسد بين قوله وقولهم

لكنه يمكن الفرق بانه يجيز ذلك بل يوجبه حال وجود القدره لانه يوجب بعدمها وهم يوجبون عدم الخلو فى اول اوقات وجودها

وبانه يقول بعدم خلوه عن الاخذ والترك من غير تعيين لاحدهما وهم يقضون بالتعيين لان القدره لا تصلح للضدين عندهم

وبانه يجيز الخلو فى المتولدات ولم يذهب الى ذلك الا فى المبتدا وهم يطلقون ولا يفرقون وقد حكى ابن متويه عن الجاحظ جواز خلو

القادر بقدرته عن الاخذ والترك اذا كان ساهيا ومنع من ذلك فى العالم قوله لكن قد حصل الصوارف والدواعى على ابلغ الوجوه

يعنى لان من لوازم التكليف بالطاعه وترك المعصيه تعلق الشهوه بالمعصيه والنفره بالطاعه فيكون ذلك داعيا الى المعصيه

وصارفا عن الطاعه والعلم بما يحصل فى الطاعه من الثناء والثواب وفى المعصيه من الذم والعقاب داع الى الطاعه وصارف عن المعصيه

فيتعارض الدواعى والصوارف ويخلو المكلفون فى رجحان ما ترجح منها فمن رجحت دواعيه الى الطاعه اثرها ومن رجحت

دواعيه الى المعصيه اثرها ولا يمكن الخلو مع حصول الدواعى لان القادر المتمكن من الفعل اذا حصل داعيه استمر حصول

الفعل عنده قوله وفى استحاله تعلقها بغير المقدور والمعين اى يتعلق قدرتنا قوله او صار فى حكم الواقع يعنى بوقوع

سببه الموجب له قوله كاليد والرجل يعنى للبطش والمشى قوله ولنا الذى يحتاج اليه عند الصحه الى اخره لو اوجبت هذه

الشبهه بان يقال مسلم ما ذكرته فالذى يحتاج اليه فى صحه الفعل حصول القدره والذى يحتاج اليه عند وقوعه القصد

والداعى لكان جوابا جيدا قوله انا ابو على فاوجب بعدم المنع الى اخره اعلم ان المصنف لم يخص العباره هنا ولا يخلو كلامه

من اضطراب فان ظاهره يقضى بان الخلاف بين ابى على وسائر الشيوخ فى المنع مطلقا وان المنع انما يكون بالضد او ما

يجرى مجراه وليس كذلك فان الضد وما يجرى مجراه قسم من اقسام المنع والخلاف بين ابى على وسائر الشيوخ فى هذا القسم

دون غيره ومثال المنع بالضد ان يوجد احدنا فى جسم سكونا حال ما يحاول غيره تحريكه ومثال الجارى مجراه ان يحدث

احدنا فى احد الجسم نقره تعالى حال ما يحاول الغير نقله لان النقر يوجب تحرك الضد للتالف وكانه تضاد دمائعى

التآلف

التالف المه وسوقف عليه وهو الاجتماع وجه الى هاشم والجمهور ان الضد او ما يجري مجراه اذا تقدم فان عدم المنع
وذلك ظاهر وان بقي فالباقي لا تاثير له في المنع الا ان نافي الضد بقي ضده ليس الا في حال حدوثه بخلاف القدرة فانها تقتضي
صحة الفعل بها في ثاني وجودها فوجب بعدمها وكذلك العجز لو فرض معنى يقتضي عكس ما تقتضيه وهو الاحالة في الثاني
فيجب تقدمه وهذا انما يمنع بعينه كالسكون في منع الحركة فاما ما يمنع لموجبه كالاعتماد المانع من جذب الحبل الى جهة
اخرى فانه يوجب الكون في خلاف تلك الجهة فلا بد من تقدمه ويمنع مع بقائه كالثقل في الحجر المانع من تحريكه والقسم الثاني
من المنع هو ما لا يكون بضد ولا ما يجري مجراه وهو ايضا ينقسم الى ما يكون بعدم الممكن كعدم القوس والسهم عن الرامي
وعدم العلم والمداد عن الكتابة والى ما ليس كذلك كالقيد والحبس في المنع عن المشي وغل اليد في المنع عن البطش وليس هذا
النوع من المنع بمحل الخلاف بين الشيوخ فاعلم ذلك قوله حكم القدرة في وجوب تقدمه وذلك لانه يوجب من الاحكام ضد
ما توجبه القدرة فاذا كانت توجب صحة الفعل في الثاني كان موجبا لاستحالته في الثاني وظاهر كلام المصنف المنع عن وجود
الفعل حال العجز عنه مطلقا وليس كذلك فانه يجوز في المسبب المتراخي كالاصابة بعد الرمي ان يقترن بها العجز عنها
كما يجوز ان يقترن بها خروج الرامي عن كونه حيا وعن كونه جملة بل عن الوجود على القول بان الفناء الواحد ليس ضد الكل
جسم قوله وان المفذفه حاصله بامر يعدم يعني وهو فعل القبيح لانه لا يستحق الذم الا من ثاني وجوده من جهة وما
نفيد قوله او ممنوعا او ممتنعا ذكر ابن متويه ان الممنوع هو من فعل في نفسه ضد الفعل الممنوع منه قال ولا يكون ذلك الا
في الناشر من الافعال ولا يدخل في المولدات ولا في افعاله تعالى وبهذا يفارق الممنوع ويفارق الامتناع المنع وهذا بمجرد اصطلاح
واما في اللغة فالظاهر ان امتنع مطاوع منعه يقال منعته عن كذا فامتنع نحو كسرته فانكسر فالمعنى كونه ممتنعا
ان غيره فعل ما منعه عن الفعل فتم امتناعه عنه ولم يتمكن من دفع المنع قوله فهذا تقسيم للشي على نفسه وعلى ضده فيه
نظر لانه قسم القادر الى فاعل لما قدر عليه او فاعل الفعل بمنعه عن ذلك او ممنوع عن فعل ما قدر عليه وهذا ما لا غبار عليه
فان الفاعل غير القادر والممنوع غير العاجز اذ يصح منه الفعل والمنع انما منع عن وقوعه قوله ان اردتم انه يصح وجود
الفعل مع العجز عنه فغير صحيح وقد يعدم انه يصح ذلك في بعض الاحوال قوله فكذلك لا يصح وجوده مع القدرة عليه
ظاهره يقضي بانه لا يوجد الفعل بالقدرة الا حال عدمها ولم يرد المصنف ذلك وانما اراد انه لا يصح وجوده مع كون القدرة
قدرة عليه لانه حال وجوده قد خرج عن كونه مقدورا وعن تعلقها به واما ان الفعل يصح ان يوجد مع بقاء القدرة الموثرة فيه
واستمرار وجودها فظاهر قوله انما يدل على انه كان قادرا يعني ومقارنة الدليل لهذا المدلول لا ينفع لكم فيه قوله فيه نظر وهل
استمر به هذا الوصف ام لا كانه احتراز عن ان يقال فيلزم في حق الباري الا يعلم الا انه كان قادرا فنبه على ان معرفة استمرار
قادريته بطريق اخر وهو انه قادر لما يستحقها لذاته ولا يجوز عليه الخروج عن صفة الذات قوله ولسنا ايضا نسلم اي
لا نسلم وجوب مقارنة الدليل للمدلول بل قد يتقارن كدلالة المعلول على العلة والمقتضيات التي لا تقف على شرط على المقتضي اذ ما
يقف على الشرط يقترن بالمقتضي ومنها ما يتاخر الدليل فيه عن المدلول كالمعجز والفعل ومنها ما يتقدم الدليل فيه على المدلول
كاخبار الله تعالى بقيام الساعة وكدلالة النسب الذي يتراخى مسببه عنه عليه كدلالة الرمي على الاصابة حيث لا مانع ومنها
ما يجوز فيه الامران وهي الاسباب والمقتضيات التي تقارن وتقف على شروط قوله واما يحصل حال الفعل الاستحقاق والولاية
فيه نظر والا فان الاستحقاق ايضا انما يثبت في الوقت الثاني من الفعل لان الفعل يقتضيه فيه وقد دل على ذلك قولهم في حد
الاستحقاق هو حسن امر او وجوبه لاجل امر متقدم قوله كاليد والعين واللسان يعني في البطش والادراك للمرئيات والكلام
قوله كاللسان للكلام هذا مثال المحل الحقيقي فان اللسان محل للكلام فوجبت مقارنته ووضع الة من حيث ان الكلام انما
يقع متولدا عن الاعتماد الحاصل فيه في الوقت الاول فوجب تقدمه قوله واليد للبطش يمكن جعلها مثالا للمحل لان الاعتماد

حاله فيها ويمكن جعلها مثالا للجارى مجرى المحل ان جعلنا البطش لما يحدث في المبطوش به من الاعتمادات والاكوان ويكون فعلها جارية مجرى المحل من حيث يفتقر الى مماستها للمبطوش به واتصالها بجسمه قوله والعين للادراك عند من يجعله معنى لا كلام في كونها على هذا الكلام القول محلا واما عند من لا يجعله معنى فليست بمحل وهل تجعل جارية مجرى المحل من حيث يفتقر الى مماستها للمبطوش به واتصالها بجسمه لا يبعد ذلك لكون الادراك الذى هو صفة حاصلا للجملة التى هى بعض منها وهى احتيج اليه لحصوله بها قوله والسكين للقطع هذا المثال الصريح للجارى مجرى المحل لان التفريق يحل اجزاء المقطوع واما كان جاريا مجراه لان الذبح انما يحصل بحلول السكين بين اجزاء المذبوح ولهذا وجبت فيه المقارنة ووجب التقدم لمثل ما مضى في اللسان وانه لا بد من تقدم الاعتماد فيه الذى يولد عنه التفريق قوله وبهذا اشتبه البغداديون القدرة الى اخره يعنى انكر وصح مقالة البغداديين هذه وهى تستلزم القول بان القدرة لا يجب حصولها في وقت متقدم على وجود الفعل في وقت وجوده فقط لما في الوجود وفيما ... ومن مذهبهم ان القدرة غير باقية وهذا سوال الاحوال لهم عنه واكثر ما يمكن ان يتمحل لهم القول بان بعض القدرة حال الفعل وبعضا ذكروا انه متوية ولا فرح لهم فيه فان القدرة الباقية ليست قدرته على ذلك الفعل بل هى قدرة على غيره وان كان ذلك مرادهم فيرجع كلامهم الى انه لا بد من تقدم القدرة وان يوجد مقدورها وللقادر قدرة اخرى على غيره وهذا كلام لا ثمرة له قوله كجعل الله الارض للمشى الارض محل لما يحدث بالمشى فيها من الاعتمادات والاكوان وجارية مجرى المحل لما في الرجل من ذلك وهو المشى الحقيقى وانما كانت جارية مجرى المحل لانه لا بد من مماسة الرجل للارض واستقرارها عليها قوله الظاهر نفيها به لا يستطيع في المستقبل بقال بل هو صريح في ذلك لا يحتمل غيره لان لن للنفى في المستقبل مخصوص بذلك في كتب الادب قال بعض علماء العربية ما الفعلية لن حرف نصب ونفى واستقبال وقال ابن مالك وينصب المضارع بلن مستقبلا وغير ذلك من نصوصهم

القول في استحالة البدل عن الموجود الحاصل

وجه اتصاله بما تقدم ما اشار اليه المصنف بقوله لما الزمهم اصحابنا الى اخره واعلم ان مذهب العدلية وكثير من غيرهم انه لا يجوز البدل عن الموجود الحاصل لكن ما من موجود له ضد الا وكان يصح وجود ضده بدلا عنه قبل وجوده لا حالة واجاز حسين بن محمد النجار وغيره من الجبرية وجود الايمان حال الكفر فجوز البدل عن الموجود الحاصل وقال الحاكم وهو اول من اجازه فرارا من ان يلزمه على قاعدته في ايجاب القدرة تكليف ما لا يطاق واعلم ان للبدل وصحته على ما يقوله اصحابنا شرائط احدها ان يكون البدل والمبدل لا يصح اجتماعهما في الوجود بان يكونا ضدين ولا يشترط ان الجاريين مجرى الضدين كذلك كالتاليف والتفريق وثانيها ان يكونا معدومين ولا يكون احدهما موجودا لانه اذا صار موجودا لم يتقل فيه يصح ان يوجد بدلا عن ضده اذ الموجود لا يصح ان يوجد ثانيا ولا يصح وجود المعدوم بدلا عنه لان وجوده قد حصل والبدل لا يصح الا فيما لم يحصل وثالثها ان يكونا مستقبلين فان قيل اشتراط العدم يغنى عن هذا قلنا بل لا بد منه لانه لو حصل وقت وجودهما ولم يوجد فهما معدومان غير مستقبلين ولا يصح البدل فيهما لانه قد تعذر وجودهما من بعد ورابعها ان يختصا بوقت واحد فان لم يتحد الوقت فالجمع بينهما في وقتين ممكن وخامسها ان يكونا مقدورين لقادر واحد ويعرف مما ذكرنا ان البدل والمبدل عنه في الاصطلاح موضوعان للمقدورين ضدين او ما في حكمهما متعلقين بقادر واحد يختار ايجاد احدهما في وقت فيهما المخصوص قوله لجاز مثله في صفات الاجناس يعنى الصفات المقتضاة نحو كون الجوهر متحيزا والسواد هيئة لجمع الشعاع والبياض هيئة تفرق الشعاع هذا اصطلاحهم اذا اطلقوا صفات الاجناس واما المصنف فيقتضى ما ذكره بعد بانه اراد بها الصفات الذاتية كالجوهرية والسوادية قوله لجاز وجود الكفر يعنى فانه جائز لا واجب قوله هذا فرق من وزان الجمع يعنى لان الجامع هو ثبوت المبدل عنه وقد حصل الاشتراك فيه والوجود او عدمه امر اخر وزاد ذلك قوله وبعد فثبت القدرة عنده على جهة الا يجاب لا بحال انه وان كان كذلك الا ان القدرة في الاصل حصولها جائز فانا نقول هذا فرق من وزان الجمع كما تقدم نعم مما يجاب به اصل السوال في الفرق بين صفات الاجناس وبين مسئلتنا ان مذهب الخصوم فيها انها

فان كان بمعنى انه لا يجتمع في الحال جعلها داخلة في البدل
وقيل الاصحاب انه لا بد ان يكونا ضدين

جائز تأسيه بالفاعل فلا يستقيم الفرق قوله لجاز عن الماضي الى اخره بيد فعلمه سوال ان الاول ان البدل عن الماضي يتبع منه
محال ان الوجود والمضي فعادان ما ذكرنا وجوابه ان وجه الالزام اشتراكهما في ان كل واحد منهما ثابت ولا فرق وفي ذلك بين الحاصل
والماضي وما ذكره فرق صوري الجمع الثاني ان من شرائط البدل والمبدل ان يخصا بوقت واحد فيمتنع في الماضي لفقد هذا الشرط
واجيب بانا نتصور ذلك مع اتحاد الوقت كان يقول القايل اكلت الان بدلا عما اكلت في الواقع بالامس على معنى انه لو جوز الايقاع
بالامس بل يقع الان بدلا من الوقوع الماضي وليس بواضح بل الاحسن في الجواب ان يقال اذا جوزتم البدل مع تجويز احد البدلين
يجوز وقوعه مع احلال الوقتين فان عدمهما شرط كاتحاد وقتهما فاذا لم يلزم ان يكون حسد معدوما اذا لا يعقد واذ ذكر الشرط
حسن الا يعمد واهنا فليس بعد احدهما في العقل الا بعد الاخر قوله لحلت بجميعه يعني يلزم ان يكون حسد معدوما اذ لا يجوز
وجود الايمان الا مع ذلك قوله لشرط الا يكون كان فيه العجز ظاهره يبنى على اثبات العجز معنى ويمكن تمشيته على مذهب الجمهور
فيكون المراد بالعجز عدم القدرة وحصول ما هو كالضد لها من احلال البنية قوله وقد فرقوا بوجوه وذلك لموافقتهم في ان
العاجز لا يكلف الا ان الايمان لا انه عادم للقدرة فيكلفوا الفرق لما الجئ قوله قلنا ان معنى الصحة والجواز الى اخره ذكر في
الشرح للجواز معاني خمسة بعد ان ذكر ان الجواز في الاصل هو الشك وقال لم يستعمل المعنى الصحة نحو يجوز منه الفعل
ولمعنى الامكان نحو المحل يجوز ان يبيض ويجوز ان يسود ولمعنى انه وقع موقع الصحيح نحو ما يقوله الفقهاء يجوز التوضي
بالماء المغصوب ويجوز الصلوة في الدار المغصوبة اي يقع موقع الصحيح ولمعنى الاباحة نحو يجوز للمضطر تناول الميتة
وذكر بعض محققي الفقه معاني لهما غير هذا الا جزا نحو يجوز الوضوء بالماء المشمس وما يقابل المحال يقال هنا خبر جائز اي يصح
ليس بكذب وبمعنى الحلال نحو هذا المطعوم يجوز تناوله اي حل واما الصحة فيراد بها نفي الاستحالة نحو يصح ان يتحرك
المتحرك ويسكن وبمعنى التخيير نحو يصح الفعل من القادر اي هو مخير في ذلك وهي مقابلة الايجاب وبمعنى مقابلة السقم
يقال صح العليل اي زال سقمه والمرض وبمعنى الاعتدال المزاج يقال فلان صحيح اي مزاجه معتدل وبمعنى نوع من التأليف وهو
بالف اجساد الحيوانات وبمعنى الاجزا نحو صلاة فلان صحيحة وبمعنى اجتماع الشرائط المعتبرة شرعا في العقود نحو هذا
بيع صحيح ونكاح صحيح وبمعنى وجوب القبول كما يقال شهادة صحيحة وغير صحيحة اي يجب العمل بها وبمعنى مقابلة الكذب نحو
خبر صحيح اي ليس بكذب ولا يعقل من معاني الجواز والصحة هنا الا الامكان ان يفعل والا يفعل حسب اختياره وهذا لا يتصور
الا في حق القادر ولم يجعلوا الكافر قادرا على الايمان فلا معنى لذكر فيه قوله فهو ترجيح اضعف المجوزين من غير مرجح جعل
الوهم نفس الترجيح والاحسن انه نفس الظن لما هو مرجوح وقيل الظن لامارة كاذبة قوله قلنا بل الكافر فيه اضداد كثيرة
يقال ليس للايمان ضد الا الكفر فقط وجوابه ان ذلك على جهة التسامح سماها اضدادا لما كانت عندهم لا تجامع الايمان كما سموا
العجز ضد الايمان وانما هو ضد للقدرة عليه قوله لا سيما على ما يقوله لانه يتاتى على كلا القولين ويكون تأتيه على قولنا اظهر واوضح
وبما جارته عليهم في هذا الفرق وعدم تسليم كون العجز معنى فلا وجه لجعله ضدا اذ المرجع به الى زوال القدرة والكافر كذلك
قوله والا كانت الجمادات مطلقة محالة يكان الاحسن ان يقول والاصح تكليف الجمادات بالايمان لانها غير ممنوعة اذ المنع مشروط
في المكلف الا ذكر ولم يشترط حصول القدرة او يقول الاطلاق والتخلية لا يستعمل الا في القادر والا لزم تسميتها الجمادات
مطلقة ومخلاة قوله على ان هذا ليس اولى من عكسه بان يقال بل اولى ان المسبب مرجحه لوجوده مكتسبا عندهم ولا اثر
للايمان فيها ومجازات المسبب والايمان اذا لم يكن للعبد فيهما اثر فلا فرق بينهما في حق الواحد منا بل هو مجبر مسخر
ولهم في تجويز البدل عن الموجود شبهتان قوله الاولى فلتجز حال وجود احدهما قالوا لانه مقدور له وفات الاثر له في عدم جواز
ما هو جائز قوله والجواز يقال من سلم لكم تعلق الموجود بالقادر الى اخره هو كلام واضح وبما جارته حصول الفرق وذلك
ان حال عدمهما جميعا لا يحصل حصول وجود احدهما بدلا من الاخر واذا لكن بعد وجود احدهما فان وجود الموجود منهما يحصل

فصل

كلام الا احسن حجدوا ليسلموا فانه للتلبس بما ذكره ويكون ان الا بد منه كما يقوله ع

وجود الاخرى لاعبه فاقرفا عقوله ان العلم بعدم الامان تابع لعدم الامان لم يقل المصنف ان العلم تابع للمعلوم واتى به
مطلقا خففه ان يرد عليه العلم بالاحكام فانه موثر فيه والاحكام تابع له والحاصل ان العلم على وجهين احدهما ما يتعلق
بالثبوت والانتفا فهذا تابع للمعلوم ولا اثر له فيه بل يتعلق بالذات على الثبوت او الانتفا من غير تاثير فيهما وثانيهما ما يتعلق
بالاحكام وهو موثر فيه غير تابع له بل الاحكام هو التابع وليس الكلام هنا الا في القسم الاول

الكلام في التكليف

قد ذكر في وجه ادخاله في باب العدل انه فعل من افعال الله الحسنة وفيه نظر لانه لو كان ذلك مقتضيا لذكره
لاقتضى ان يذكر غيره من افعال الله تعالى فكلها حسن وقيل بل لان منه ما يجب لكونه بيانا للعقلا وهو التكليف الشرعي بالنظر
لما كانت لطفا لهم ولا يهتدون بعقولهم الى معرفتها وجاءت بين لهم ذلك وفيه نظر لان الذي يتعلق بالعدل ذكره وجوب البيان جملة
فاما ان يفصل الكل بيان بابا فلا فان البيان انواع والتكليف المذكور نوع منها والتحقيق ان التكليف لما كان قاعدة السعادة الاخروية
وله تفاريع كثيرة منها ما يحتاج الى معرفته وكشف القناع عنه في هذا الفن وهو تكليف من المعلوم من حاله انه يكفر لانه اقوى
شبه نفاة الحكمة حسن ذكره في هذا الفن واستيفا الكلام عليه والله سبحانه اعلم **قوله** هو في اللغة البعث على ما يشق من فعل او
ترك وحاصله ان ما لا مشقة فيه فلا يسمى تكليفا ويفهم منه حد المكلِّف والمكلَّف والمكلَّف به **قوله** بان له في الفعل او الترك جلب
نفع او دفع ضرر هذا الحد يرد على طرده لو اعلم الله العبد بان له في شرب هذا الدوا دفع ضرر ابدا كذا وحصول قوة وصحة
في بدنه فالاحسن ان يقال اعلام الله العبد بان له في شرب هذا الوجوب بعض الا فعال عليه وقبح بعضها منه مع مشقة الى اخره
وان عددنا المندوب والمكروه من جملة ما العبد مكلف به زيد فيه وندب بعض منها وكراهة بعض **قوله** مع مشقة تلحقه المشقة
قسمان مشقة ترك وهي ما يحصل بترك ما تميل النفس اليه ومشقة فعل وهي ما يلحق الجسد من وهن وكلال **قوله** مع زوال الالجا
هو بلوغ داعي الحاجة حدا لا يفعل معه ضارا ونفيا ومنه **قوله** ويدخل فيه الاعلام الى اخره اعلم ان الاعلام بوجوب الواجبات
وقبح المقبحات منه ما يحصل به العلم الضروري كالعلم بوجوب رد الوديعة وقضا الدين وشكر المنعم وقبح الظلم والكذب ومنه
ما ليس كذلك وهو ما يحصل به العلم عن نظر ثم ذلك العلم ضربان ما نصبت عليه دلالة عقلية وهي المعارف الالاهية ونحوها
وما نصبت عليه دلالة سمعية وهو ما ورد به القرآن وجاءت به السنة وما يتبع ذلك **قوله** ولا حاجة الى اعتبار الارادة
اي ارادة المكلِف ان يفعل المكلَف ما كلفه به لان ذلك وان وجب في حق الحكيم لكنه ليس من شرط التكليف بل الوفي صفة صحة
مقالة المجبرة في ارادة الكائنات فقط لم يكن ذلك قدحا في التكليف **قوله** وان لم يكن ارادة هو من كان التامة اي وان لم يحصل
ارادة

فصل

قوله في معنى ان الله حكيم موضع هذا اول باب العدل والحكمة وانما استرجح المصنف اعادته هنا
لما كان في التكليف ما يفتقر رده الى العدل والحكمة وتصحيح قاعدة الحكمة وفهم معناها كتكليف من المعلوم من حاله انه يكفر
بل التكليف كله فان العقل في الظاهر وبادي الراي قد يتسارع الى انكاره واستشكال وجه الحكمة فيه اما تكليف من يكفر فظاهر
واما اصل التكليف فلما فيه من الزام المشاق مع امكان النفع ودفع الضرر من دونه ولما فيه من بعث دواعي القبح والصوارف
عن الواجب وذلك قد يجعل انه كالاغرا بالقبيح وترك الواجب **قوله** وقال اهل الجبر لا يجوز ان يفعل لغرض هذا هو الظاهر
من مذهبهم والذي يقضي به نصوصهم وكلامهم في كتب علم الكلام وصرح به الرازي في نهايته واحتج لصحته بان الغرض في فعل
الله اذا كان عائدا الى غيره فهل له في ايقاع ذلك الغير غرض يعود عليه فيلزم صحة الحاجة عليه او لا غرض فيه نعوذ
عليه فيلزم كون وجود ذلك الفعل وعدمه بالنظر اليه على سوا ومع ذلك فلا معنى لكونه غرضا من جا الله تعالى ويمكن الجواب
بان حاصل دليلكم هذا انكار ان يكون النفع العائد الى الغير غرضا وهو نفس المتنازع فيه فانا نقول بانه غرض صحيح وانه
نعلم بالعقل حصول الغرض في ارشاد ضال عن الطريق واطعام جائع وداسر وقع التلف وان فرضنا عدم العلم بحصول نفع
في ذلك يعود الى المرشد والمطعم بان لا يخطر بباله ثنا ولا ثواب او بان يكون ممن يشكر ذلك او يجهله

فصل

في بيان وجه

بلغ

والعبث

الحكم

الحكمة في ابتداء الخلق لما كان ابتداء الخلق هو الاصل في التكليف اذ لو لم يخلق المكلف لم يكلف اراد ان يقدم على الكلام في حسن التكليف
الذي هو المقصود ما هو اصل له وهو بيان حسن ابتداء الخلق اذ لو لم يكن حسنا لم يستحسن ما يتفرع عليه وبيان المكلف ما هو
والخلق هنا بمعنى المخلوق قوله فجهلت الملحدة الى آخره في جعل ذلك شبهة لنفي الملحدة للصانع خفاء والظاهر انهم يقولونه لاعتقاد
قدم العالم وغير ذلك من شبههم قوله والاصح في ابتداء الخلق الثلاثة اعلم ان الذي عليه الزيدية والمعتزلة وكثير من الفرق الاسلامية
والكفرية ان الله خلق الخلق حيوانا وجمادا الحكمة في ذلك فالحكمة في خلق الحيوان كونه نعمة على الحيوان حيثما كان او عرضا
فان من الاعراض ما هو من جلائل النعم كالطعوم والالوان والروائح قيل بل لولا الاعراض لما عظم موقع الانتفاع بالاجسام
والحيوة اصل النعم وكذلك الشهوة والقدرة والعقل واما الحيوان فمكلف وغير مكلف وكل منهما خلقه الله تعالى حيا لينفعه النفع بنفسه
لما يتفضل عليه من المنافع الدنيوية وقد يكون في بعض من المكلفين نفع لغيره ويقتصر ذلك لخلقه بعد النفع بنفسه واما غير
المكلفين من الاحيا فلا يبعد ان يكون الغرض المهم من خلقهم نفع غيرهم من المكلفين بل قد صرح الجمهور بانهم ما خلقوا الا لذلك وهو
اما نفع دنيوي كركوب البهائم والحمل عليها والانتفاع باصوافها والبانها وجلودها ولحومها وغير ذلك واما ديني كما يحصل لنا
من الاعتبار عند النظر اليها والتامل لامرها وما يحصل لنا من الشكر لله تعالى عليها عند مشاهدتها وقد ذهبت الجهمية وبنو
الى ان الله انما خلق الخلق لان الامر امره والملك ملكه وقيل بل خلق الخلق لاظهار قدرته وقيل خلق بعضهم للنار وبعضهم
للجنة وقيل خلق الخلق لمحبة الرسول **فصل** قوله وقد حصل بما تقدم امتناع تقدم الجماد على الحيوان يعني لما تبين
من ان الله تعالى لا يفعل الا لغرض ولا غرض في المتقدم وهذا هو مذهب العدلية وخالف في ذلك بعض اهل الحديث تمسكا بظواهر وردت
منه قد اشار المصنف اليها واذا اجتمعت شرائط صحة الخبر فيها امكن تفسيرها على ظاهرها ويكون الغرض في تقدم خلقها ان يكون
في علم الله انه اذا خلق المكلفين من بعد كان لهم في العلم بتقدم خلق تلك الاشياء لطف كما ذكر مثله في نصب الميزان والحساب وشهادة
الجوارح فان الغرض فيها مع تأخرها ووقوعها في غير دار التكليف وعدم الحاجة اليها ان يكون في العلم بها لطف للمكلف
واعتبار وقد تؤول قوله ما روي عنه صلى الله عليه وآله اول ما خلق الله اللوح والعلم بانها حال اوان المراد اول ما خلق من الجمادات **فصل**
يصح ان يبتدئ الله خلقا في الجنة وينعم عليهم اسمع حالته لا باستحقاق فيها ولا يكونوا مكلفين والوجه في ذلك ان فيه عرضا وهو نفعهم
مع تعريه عن سائر وجوه القبح وهو معنى الحسن وهذا هو مذهب ابي هاشم واصحابه وقال البغداديون ونسب الى اكثر العدلية ان ذلك
لا يجوز لانهم اذا خلقوا في الجنة لم يعرفوا موقع النعمة اذ لا يعرفها الا من وقع في غيرها ولحقته مشقة ولان ذلك يستلزم اباحة
الجهل لهم لان المعرفة لم تجب عليهم اذ لو وجبت لكانوا مكلفين وقد فرض عدم تكليفهم ويمكن رد ذلك بانه لا يتعذر جهلهم لقدر
النعمة وجه قبح في ذلك مع انه يمكن تعريفهم قدرها بالعلم الضروري وكذلك معرفتهم بالله تكون ضرورية كمعرفة المكلفين في دار
الاخرة هذا على فرض كونهم عقلاء واما ان لم يكن لهم عقول فلا اشكال **فصل في المكلف الذي هو من شأن**
ما هو قوله عندنا انه هذا الشخص الى آخره هذا مذهب الزيدية وجمهور المعتزلة وكثير من غيرهم من الفرق الاسلامية والكفرية
وهو ان الانسان هو هذه الجملة ذات الاعضاء والحواس لا انه امر غيرها داخل فيها او خارج عنها وخالف فيه طوائف
من اهل الاسلام وغيرهم وقد ذكر المصنف اقوال المخالفين الا الفلاسفة فلم يعتن بحكاية مذهبهم واعلم ان الفلاسفة يقولون
بالنفس الناطقة ويحكمون بانها هي الانسان ويجعلونها غير هذا الشخص لكنها امر لها يتعلق به وليست بجسم ولا عرض
ولا يجوز عليها الموت ولا عدم ما يجوز على الاجسام والاعراض بل هي حية باقية لا تموت قيل وينتهي الى الحد وبنيانات اوجبها
عقل مجرد ازلي وليست ازلية لانه يوجبها بشرط ممتزج وهو حدوث المزاج المستعد لقبولها وذهب الرازي في احد قوليه
وبعض الشيعة الى ان الانسان جوهر نوراني في الحجاق هذا البدن ولا هو مجرد ولا هو البدن لانه باق وان كان زال عدامه ممكنا
قوله وقال النظام الى آخره ومن عباراته ان الانسان هو الروح وان الروح هو الحيوة المشابكة لهذا الجسد وهو جوهر واحد

مداخل الحشو لا يختلف ولا يتضاد وانه قادر عالم حي لذاته ومداخلته للشخص هذا كمداخلة الدهن للسمسم قال الشيخ ابو القسم
الى لا خلاف على ابرهيم النظام لما ذهب اليه في الانسان فان الكتاب العزيز يقضي بخلافه قوله وحكي عن الاسواري انه روح في القلب
ومما حكي عنه انه لا يدرك قوله وقال ابن الراوندي الى آخره يعني مقالته قول الاسواري وقد حصل منهما واحدا وحكي عن ابن الراوندي
في قول انه في البدن ازواجا كثيرة والمتاخر جوز ان يدرك والتألم قوله وقال الفوطي هو هشام بن عمرو ومذهبه قريب من مذهب الاسواري
وابن الراوندي الا ان ابن الراوندي ذكر بعضه للجملة وقد عد بعضهم مذهب الثلاثة مذهبا واحدا قوله وقال ابن الاخشيد الى آخره
فتلك والى هذا ذهب الامام عماد الاسلام يحيى بن حمزة قوله ولا يجوز ان يعلم الذات استدلالا وصفها ضرورة وذلك لان العلم
بالصفة فرع على العلم بالذات فكيف يكون الفرع اجلى من الاصل نعم وقد قيل لو ادعى ان الانسان الحي القادر العالم هو هذه الجملة ضرورة
لم يمتنع ذلك وانه معلوم من اجماع المسلمين قبل حدوث هذا الخلاف **مسئلة** قيل اسم الانسان يطلق عليه بعد
موته كما يطلق في حال حياته واختلف الشيخان هل يطلق اسم الانسان على هذا الشكل المخصوص وان لم يكن فيه لحمية ولا دمية ولا ما
في معنى ذلك كان يكون من عود او طين فالذي ذكره ابو هاشم وصححه المتكلمون انه لا يسمى بذلك وذكر ابو علي في قول له وفي آخر قوليه
انه يسمى انسانا وهو بعيد من الصواب **مسئلة** اخرى قيل الانسان ليس هو كل الجرم المشاهد بل الانسان منه ما حلته
الحيوة دون ما لا تحله كالعظام والشعر والدم وفاقا فيهما وعلى قول ابي علي في العظام واما ابو هاشم فقد جوز حلول الحيوة
فيها لحصول التألم بانصداعها قيل وان كان الانسان على التحقيق الجملة التي لا يكون حيا الا بها دون ما زاد عليه من الفضلات التي
لا تضر فقدها في ابطال كونه انسانا وان كانت تدخل في جملة الانسان وكذلك الحكم في جميع اصناف الحيوانات من الملائكة والجن والشياطين
والسباع والبهائم قوله شبهة النظام الى آخره قد عورض بالحركة فانها توجب للجوهر كونه متحركا وهي في نفسها غير متحركة والجواب
من حلولها فيه غير متحرك فكيف يقتضي تحريكا نعم ما ليس في الاصل بمتحرك البتة قوله وهو ظاهر البطلان يعني لما تقدم من اشتراك الجواهر
في الجوهرية وانها صفة ذاتية وان الاشتراك في الصفة الذاتية يوجب التماثل قوله قال الغلاة سفه الى آخره ذكر احتجاجهم ولم
يذكر في الاصل منه شيئا وقد ذكرناه قوله هذه الجملة يصح عليها الزيادة والنقصان الى آخره هذه الشبهة يتمسك بها المخالفون
كلهم وقيل بل من جعل الانسان اسما لا يتبعض ولا يزيد ولا ينقص والجواب اذا بطل كونه هذه الجملة وجب ان يحكم على الحي بانه شيء
والحي واذا ثبت انه شيء واحد فهو في القلب لما علم ضرورة ان وجود العلم والشهوة والارادة واضدادها والفكر والظن جهة
القلب فعلمنا ان الذي صدرت عنه وتصرف فيها شيء مستقر فيه والجواب عنها على التحرير الذي اتى به المصنف كما ذكره وقد
اجاد وافاد واما على هذا التحرير الآخر فهو ان ما عللوا به لا يقضي بان الانسان في القلب كما زعموا وانما مقتضاه حصول
تلك المعاني فيه واذا ثبت ان الانسان هو هذه الجملة فحصول تلك المعاني من جهته لكن العلة تحل الها وربما اجيز وجوب
هذه الشبهة بتحرير آخر وهو ان قالوا لو كان كما ذكرتم وحلت الحيوة في الجملة المبدولة واوجبت لها كونها حية ثم سمنت
والحيوة توجب للجملة عندكم لزم ان تكون الحيوة قد اوجبت حالا بها الغير ما اوجبته له حال كون الجملة مبدولة والمعاني انما
توجب لاجل صفاتها المقتضاة وهي ثابتة عند وجودها ولا يتجدد الحال بها الغير مما اوجبته له عند ابتداء وجودها او يكون الجواب على
هذا التحرير ان الحيوة لا يعتبر الحالها بل الحالها بالجملة والجملة لها هذا الاسم ولها احكام لا تختلف هي والاسم في حال سمن ولا هزال
واعلم ان الغلاة سفه شبها مبنية على قواعدهم غير مسلمة ننبه على شيء منها لتعلم انها غير قادحة وهو انهم احتجوا على ان الانسان
ليس بجسم ولا جسماني ولا حال في جسم بانه قد ثبت ان الانسان يعلم الاشياء التي لا يصح انقسامها والعلم بما يستحيل انقسامه يستحيل
ان يكون منقسما واذا استحال انقسامه استحال ان يحل في منقسم ولا شك ان علم الانسان حال فيه فوجب ان يكون الانسان مما لا يحتمل
انقسامه واذا كان كذلك ثبت انه ليس بجسم ولا جسماني والجواب لم جعلتم العلة في استحالة انقسام العلم استحالة انقسام
معلومه فان وجه الملازمة في ذلك غير معلوم ولو لم يكن العلة في استحالة انقسام العلم الا ما ذكرتم لزم صحة انقسام العلم المتعلق

ما يصح انقسامه لم قلتم انما يستحيل انقسامه يستحيل ان يحل في منقسم وما وجه الملازمة اوليس التاليف عرض لا يصح انقسامه وهو
مع ذلك يحل في جزئين يصح انقسامهما والوهم عندهم جسماني مع انه لا ينقسم ثم ان سلمنا ذلك فنحن نقول الموجب وهو
العلم يحل فيما يستحيل انقسامه وهو جزء من اجزاء القلب فان الجزء لا يتجزى عندنا واذا كان كذلك لم يلزم ما ذكرتم لكنهم
بنوا على انه لا ينتهي الجسم الى جزء لا ينقسم وذهبوا الى ان الجزء يصح تجزيه الى ما لا نهاية له وهي قاعدة فاسدة واحتجوا
ايضا بان الانسان قد شارك الاجسام في الجسمية وخالفها في الانسانية فلا بد ان يكون ما خالفها فيه امرا غير الذي شاركها
فيه فيكون الانسان غير جسم والجواب المعارضة بنحوه في الفرس والحمار ونحوهما من انواع الحيوان والتحقيق انه خالفها
بخواصه التي لا توجد في غيره من التشكل والصفات التي تميز بها **تنبيه** اعلم انه ورد من الكتاب الكريم والسنة
النبوية ما يقضي بان هنا امرا زائدا على الجسد والاعضاء المتشاهدة المركبة من جنس الاجسام فيقرب ان يكون كالدليل على صحة قول من جعل
الانسان جسما لطيفا منتشبا في الجسد كقوله تعالى والملائكة باسطوا ايديهم اخرجوا انفسكم وذلك ان ثم شيئا يخرج من الجسد والخروج
من صفات الاجسام وقوله تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها الاية وفيه تصريح بقبض الانفس عند الموت والنوم وانه يمسك
النفس عند الموت ويرسلها اذا قبضها بالنوم والقبض والامساك والارسال لا يتصور الا في حق الاجسام وقوله في الشهداء بل احياء
عند ربهم الاية وفيه دليل على ان المستشهدين غير هذه الهياكل اذ هي اموات بالضرورة وقد وصفهم الله بانهم احياء يرزقون
واما الاخبار النبوية فكثيرة منها ما ذكر في قصة المعراج من ملاقاته صلى الله عليه وآله وسلم للانبياء ووصفه لخلقهم ومنها قوله صلى الله عليه وآله وسلم
ان ارواح الشهداء في اجواف طير خضر تاوي الى سدرة المنتهى وقوله صلى الله عليه وآله وسلم في قتلى بدر اهل القليب مخاطبا لاصحابه ما انتم باسمع منهم
والجواب عن ذلك انه ليس في الايات والاخبار المذكورة تصريح بان هذه الاشياء المقبوضة والمرسلة والارواح هي التي تسمى الانسان
ويتوجه اليها المدح والذم والثواب والعقاب وهذا هو محل النزاع واقرب الايات الى المعنى المتنازع فيه آية الشهداء والحكم عليهم
بانهم احياء مع مشاهدة موت جسمهم والعلم به ضرورة ونحن نقول لا مانع من ان يحيي الله الجثث في قبورها كما هو الظاهر والذي
يقضي به كلام المفسرين قال جار الله بل احسبهم احياء عند ربهم مقربون عنده ذوو زلفى كقوله فالذين عند ربك يرزقون
مثل ما يرزق سائر الاحياء يأكلون ويشربون وهو تاكيد لكونهم احياء ووصف لحالهم التي هم عليها من التنعم برزق الله انتهى وما هذه
الايات الا دالة على ثبوت الروح وهو امر منعنا من الخوض فيه و[illegible] حجب عنا العلم به وتلك مسألة اخرى غير ما نحن فيه فانه ليس الروح
الانسان الا انه هو الانسان واما الامام المهدي لدين الله احمد بن يحيى عليه فقد حكم بان المراد بالانسان وهو المقبوض والمرسل والمحاط (?) الذي
في اجواف الطير الخضر هو الجملة التي لا يصح كون الحي حيا الا بها وبحصول مجموعها وهي متصلة بالهيكل هذا المشاهد كاتصال
جسد المهزول باجزاء سمنه فقد صارت الجملة المذكورة التي هي الانسان في الحقيقة متصلة بهذه الزيادة وصارت الزيادة داخلة
في حكمها وكل جزء في اصل تلك الجملة وقد صارت موجبة صفة الحية لها ولهذه الزيادة وكذلك اجزاء الحشوة التي في الاجزاء الزوائد
فثبت ان الانسان جملة لطيفة في هذا الهيكل المشاهد لا يصح حياته الا بمجموعها وهي التي تنزع عن الهيكل فتبطل حياته والتي
تملكه الموت بامره بها وتمكنه لهم من ذلك وهي الموصوفة في اجواف الطير الممسكة عند الموت المرسلة عند النوم المناداة يوم
القليب المشاهدة من الانبياء ليلة المعراج وهي في الهيكل في حال الحشوة كالشيء الواحد لان الحشوة الحالة فيها توجب صفة حياة
لكل ما تتصل به من الاجزاء التي فيها حشوه قال عليه وعلى هذا يستقيم قولنا ان الانسان هو هذا الشخص المشاهد وان كان
في التحقيق هو الجملة التي لا يكون الحي حيا الا بمجموعها وسائر الاجزاء تابعة غير مقصودة هذا حاصل ما ذكره عليه وهو كما
ترى فيه تكلف وتعسف وهكذا حال الانسان اذا حاول ان يعلم ما تفرد الله بعلمه ولم يثبت لنا دليل عليه ولا مجال للعقل
فيه بحال (?) ذهب كل مذهب ولم يظفر بمطلب والاجزاء التي لا يكون الحي حيا الا بها اجزاء قليلة يسيرة فكيف يصح ان تكون هي الموجودة
المشاهدة ليلة المعراج والمعلوم من لفظ الحديث انه صح انها صور (?) واضحة واشخاص كاملة ذات اعضاء وجوارح ووجوه موصوفة
خلقتها ولو كانت هي المنزوعة المقبوضة حال النوم لوجب بطلان حياة النائم حال نومه حتى يسقط بعد ردها ومعلوم انه

نحن في حال نومه ولهذا اذ ذكر وكان يحب اذا قطعنا حسد الميت وفتحنا حسده ان نجد مكان تلك الجملة في حسده مفرغا اذ قد
انتزعت الجملة من وسطه ومن المعلوم ان الانسان هو العالم المريد الكاره الطالب الناظر وهذه معان لا توجد ولا تحل الا في القلب واجزاؤنا
هل القلب من تلك الجملة وهذا يقضي بانها اكثر واسعة اذ القلب مع كبره جزء منها وقد قلنا انها هي الاجزاء التي لا يكون الحي حيا الا بها وليس
القلب منها فكيف يكون هي العالمة الناظرة وهذه معان لا توجد ولا تحل الا في القلب فاجزاؤنا هل القلب من تلك الجملة وهذا يقضي بانها اكثر
واسعة اذ القلب مع كبره جزء منها وقد قلنا انها هي الاجزاء التي لا يكون الحي حيا الا بها وليس القلب منها فكيف يكون هي العالمة الناظرة المريدة
الكارهة وهذه المعاني في اجزاء غيرها والذاهب لم يعد ذهابها في كونها انسانا عالما طالبا ناظرا مريدا كارها وغير هذا من الاشكالات
التي يمكن ايرادها على هذه المقالة لا محالة والحق الذي لا مدفع له ولا محيد عنه ان الانسان العاقل المكلف الممدوح المذموم المثاب
المعاقب هو هذا الشخص المشاهد وان النفس والروح التي اشير في الايات والاخبار اليها هو امر لا يمكن الوصول الى معرفة حقيقته
الا بالسمع ولم ينصب الله لنا دليلا على معرفة حقيقته يتضمن التصريح بذلك بل قضت حكمته بابهام ذلك علينا المصلحة علمها الباقي
الابهام فلا نتكلف علم ما لا نعلم بايرادها على القلب وقولك فيما لا نعلم لا اعلم وقد اورد المهدي على نفسه سؤالات في تحقيق ما ذهب اليه
والكشف عنه وتكلف الجواب عنها واعترف في البعض منها بعدم القطع والرجوع الى الظن والتخمين وعن ذلك كله مندوحة وكان ذلك
منا منه عليه على ان العلم بالروح ممكن وان الاية الكريمة وهي قوله تعالى قل الروح من امر ربي لا يقضي بانه يحجب العلم به فانه اورد سؤالا
حاصله كيف جاز النظر في الروح والقطع بتميزها وقد سئل عنها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فلم يعلم الجواب عنها واعترف بعدم ادراك
حقيقتها مع علو درجته وارتفاع منزلته في العقل ومع كون السمع لا يعلم الا منه فكيف لا نعلم الروح بما يدل عليه ونعلم حقيقتها وأجاب
بان الاية لا يقضي بانه صلى الله عليه وآله وسلم لا يعلم الروح ويحتمل انه انما ابهم الجواب على الحكم المعهود فيه لانه امر بابهامه مع عدم جهله به فلم ينسب الجهل
الا الى السائلين اذ قال وما اوتيتم من العلم الا قليلا ولم يقل وما اوتيت وان فرض عدم علمه بها او ان علمه صلى الله عليه وآله وسلم لم يدرك معرفة حقيقتها
فمن الجائز ان الله سبحانه يحجب عنه صلى الله عليه وآله وسلم العلم بها دون سائر ما منعه من الشعر والخط وايضا فمن الجائز انه يمكنه النظر فيها والعلم بها لكنه
لم يجتهد في النظر ولا بلغ الغاية فيه لعدم تكليفه بذلك ولا يجب في النبي ان يكون اعرف الناس في كل شيء فلا اشكال على من نظر في الروح
وتكلم بما اداه اليه عقله في معرفته وهذا الجواب كما ترى وقد روي في الكشاف عن ابي بريدة انه قال لقد مضى النبي صلى الله عليه وآله وسلم وما يعلم الروح
قال والاكثر على انه الروح الذي في الحيوان سألوه عن حقيقته فاخبر انه من امر الله اي مما استأثر بعلمه وقيل هو خلق عظيم
روحاني اعظم من الملك وقيل جبريل قال وروي ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لما قال لهم ذلك بعني قوله وما اوتيتم من العلم الا قليلا قالوا انحن مختصون
بهذا الخطاب ام انت معنا فقال بل نحن وانتم لم تؤتوا من العلم الا قليلا فقالوا ما اعجب شانك ساعة تقول ومن يؤت الحكمة فقد اوتي
خيرا كثيرا وساعة تقول هذا فنزلت ولو ان ما في الارض من شجرة اقلام قال جار الله وليس ما قالوه بلازم لان الشيء يوصف بالقلة مضافا
الى ما فوقه وبالكثرة مضافا الى ما تحته فالحكمة التي اوتيها العبد خير كثير في نفسها وقليلة بالاضافة الى علم الله تعالى

فصل في حسن التكليف

وبيان وجه الحكمة فيه قولهم وجعله شاقا ليستحق به الثواب يعني كونه شاقا من معاني التعريض
للثواب لانه لو لم يكن شاقا لم يستحق عليه ثوابا اذ لا ثواب مع عدم المشقة في الفعل المكلف به او بسببه او ما يتصل به اذ لو استحق
الثواب بغير مشقة لم يكن فرق بين ما كلفنا به وبين ما يلتذ به من الطعام والشراب والنوم ومعلوم ان عدم استحقاق الثواب
على هذه الملاذ انما هو لعدم المشقة فيها ولان الثواب جزاء على الاعمال كالاجرة عليها فكما ان من استعمل الغير في عمل يسير لا يستحق
عليه اجرة لعدم مشقته فكذلك الطاعات لو لم يكن فيها مشقة لا يستحق الثواب عليها هذا ما ذكره اصحابنا وفيه نظر اما اولا
فلقولهم ان عدم استحقاق الثواب على الملاذ انما هو لعدم المشقة فانه يمكن ان يقال بل لعدم التكليف بها ولعدم حصول المصلحة الدينية
فيها واما ثانيا فقياسهم على العمل اليسير في عدم استحقاق الاجرة عليه وهو قياس غير صحيح فان العمل اليسير لا يستحق عليه
اجرة ولو لحقت مشقة فالعلة كونه يسيرا يتسامح بمثله في العادة لا كونه لا مشقة فيه واما ثالثا فالملاذ قد يستحق عليها
الثواب اذا قصد بها وجه الله كمن نوى باكله التقوي على الطاعة وبلباسه ستر العورة وبنومه امكان القيام للعبادة وليس النية

على مثلا اذا المعاملة للزوجة ... اصحابنا ... الشهوة مشروطا في استحقاق الثواب

المذكورة لخرجها عن كونها ملاذا ولا يدخلها في كونها شاقة وكذلك قد ورد السمع باثابة الرجل على تقبيل زوجته ومداعبتها
ولحوق لكمها فيه غاية اللذة وقولهم ان المشقة فيما يتصل بحفظ الفرج عن غير حلائل الوطء كلام فارغ فان ذلك امر اخر يكلفنا
به فيه مشقة يثاب عليه ويعاقب على تركه فكيف يجعل شرطا في استحقاق الثواب ولا يجعلونها شيئا فيه فحينئذ لا يلزم ان يكون
الثواب على قدر المشقة لان ذلك لا يلزم الا مع جعلها سببا للثواب فالمسبب يقل بقلة السبب ويكثر بكثرته واما اذا كانت شرطا
لم يلزم ذلك والسبب هو فعل الطاعة وترك المعصية ولهذا يكثر الثواب بكثرتها ويقل بقلتها اي بكثرة موقعها في الوجه الذي
لاجله وقع الوجوب او الندب كما ورد في فضل ركعتين في الحرم فانها تفضل ان ركعتين في غيره بكذا وكذا ضعفا من الثواب وكذلك
صلوة الفريضة فيه وما ذلك الا لكون موقع الفريضة فيه وهو لطفيتها والنافلة وهو تسهيلها للفرائض اكثر مما اذا كانت
الفريضة او النافلة في غيره وعلى هذا الاعتبار فقس قل المعنى والواجبات نوعان نوع لا يختلف موقعه فلا يختلف القدر المستحق على
في فعله وكثرته وهي الواجبات العقلية فانها انما وجبت لوجوه تقع عليها فلا يختلف موقعها باختلاف الازمنة والامكنة والاشخاص
ونوع يختلف موقعه فيختلف القدر المستحق عليه من الثواب حسبما يحصل من الغرض الذي لاجله شرع وهو الواجبات الشرعية كالصلاة
والزكاة ونحوهما فانها انما وجبت لكونها الطافا في الواجبات العقلية ويقع فيها التفاضل فمنها ما يدعو الى فعل واجبات كثيرة
ومنها ما لا يدعو الا الى فعل واجب واحد ومنها ما يدعو الى واجب ومندوب ومنها ما لا يدعو الا الى واجب فقط ويصح اختلاف ذلك
بحسب الامكنة والازمنة والاشخاص ولهذا كان ثواب ركعتين في الحرم الكريم يزيد على ثوابهما في غيره وصدورهما من الرسول صلى الله عليه وآله
افضل مما اذا صدرا من غيره وصلوة بعض الاوقات كجوف الليل والسحر وبين الاذان والاقامة افضل من الصلوات في غير هذه
الاوقات وهذا التقسيم وتعليل حسن على قواعد الاصحاب في وجه وجوب العقليات والشرعيات والله سبحانه اعلم قوله ويندفع به ضرر عظيم
الى اخره فيه نظر لان اندفاع العقاب ليس الا بالتكليف اذ لو عدم التكليف لم يثبت عقاب فالعقاب من فروعه الا انه يندفع وانما
يندفع بالطاعة قوله فانه لا يثاب الثواب الا به وذلك لتضمنه التعظيم والابتداء من غير استحقاق له لا يحسن لان العقلاء يستقبحون
تعظيم من لا يستحق التعظيم قوله انما يعتبر الرضا في الشاهد في الامور التي تشتبه الحال فيها فيه نظر فان الرضا معتبر مع عدم
الاشتباه وليس لاحدنا ان يكره الغير على عمل يسير بعوض كثير عظيم خطير فكان الاحسن في الجواب ما رجع اليه وان لم يلحقه
وهو ان اعتبار الرضا في الشاهد انما هو لعدم الملك والولاية ولهذا يحسن الاكراه من السيد لعبده ومن الاب لطفله والله سبحانه
هو المالك لنا الملك الحقيقي والمولى علينا الولاية الحقيقية فان لم يزد حاله على حال السيد في حق عبده والوالد في حق ولده
لم يكن دونه كيف وهو لم يعتبر قوله وهو ان يحسن الى الغير ليحسن اليه ظاهره ان المعتبر في المفاعلة صدور الفعل من احد الفاعلين
قصدا لان يصدر اليه مثله والمشهور انها كما ذكره ابن مالك لاقسام الفاعلية والمفعولية لفظا والاشتراك فيهما معنى
مثل ضارب زيد عمرا فانه يلزم ان يكون زيد فاعلا وعمرو مفعولا في اللفظ وفي المعنى ان كل واحد فاعل ومفعول

فصل

في ان التكليف حسن سواء قبل المكلف او رده قوله اعلم ان تكليف من المعلوم من حاله انه يكفر ضار سبهه الى اخره اما النافون
للصانع لشبهة فهم الملاحدة وقالوا لو كان لهذا العالم صانع حكيم يريد الخير لخلقه لما كلف من هذه حاله مع علمه بانه يعصي ويخالف
ما امر به ويفعل ما نهي عنه ويدخل النار فليس الا انه لا صانع واما المثبتون للثاني فهم الثنوية والمجوس قالوا تكليف من هذه صفته
قبيح والله لا يفعله فليس الا ان فاعله غير الله واما المجبرة فانهم قالوا هذا صورته صورة القبيح فاذا فعله الله جاز ان يفعل
غيره من القبائح كتعذيب من لا ذنب له وتكليف ما لا يطاق ولكنهم مع ذلك يقضون بحسنه من جهة الله تعالى وهذه ايضا اعظم شبههم في نفي
التحسين والتقبيح العقليين من حيث انكروا كون مثل ذلك التعريض حسنا في الشاهد وكونه نعمة منه تعالى على المكلف بل هو مضرة
عظيمة محضة لا اعظم منها ولو صدر من احدنا مثل ذلك لكان قبيحا وقد صدر منه تعالى ولم يقبح منه فعلمنا انه لا يقبح منه قبيح
وهي ايضا اعظم شبههم في نفي الغرض والحكمة هذا ما ذكره اصحابنا في غير موضع من كتبهم وفي بعض شيء من كلامهم بان تكليف من
المعلوم من حاله انه يكفر هو المؤدي للملحدة الى نفي الصانع والثنوية الى اثبات الصانع الثاني لان المجوس والثنوية لا يثبتون

التكليف ولا يفترقون بما يستحقا ولا يستوا الجنة والنار فكيف يستقيم ما ذكروه عنهم قال مولانا عليلم ومما أدى اليه تكليف
من هذه حاله القول بعدم قدرة الله على هدايته وتوفيقه لانه لو قدر على ذلك لوجب عليه ولان قبح التكليف يتضمن فعل
ما يلطف به وهو مذهب البهشمية وجمهور العدلية وادى ايضا الى القول بعدم التعذيب وايصال العقاب الى الكفرين والمرتدين
وهو قول طائفة من المسلمين واما العدلية فذهبوا الى حسنه وحسن ايصال العقاب بشيئة وانه لا فرق في الحسن بين من المعلوم
من حاله انه يموت كافرا مستحقا للعقاب وانه يموت مومنا مستحقا للثواب لكن اختلفوا في وجه حسنه فذهب الزيدية وكثير
من المعتزلة الى ان وجه حسنه انه تعالى اراد تعريضه للثواب بما اتى ويذره من الاعمال فلبس عليه بان يفعل وذهب اكثر البغدادية
الى انه انما يحسن تكليفه حيث ينفع غيره وصرح ابو القسم بقبح هذا التكليف وانه تعالى لا يفعله ولا يحسن منه الا ان يكون لطفا
لغيره من المكلفين ثم اختلفوا فبعضهم اعتبر الكثرة فقال لابد ان يحصل اللطف بتكليفه لمكلفين فصاعدا ومنهم من لم يعتبرها فقال يحسن
وان كان المكلفون جماعة وماتوا على المعصية اذا حصل بذلك الطاف مكلف واحد ولو في طاعة واحدة وحكى عن ابن الملاحمي
ان وجه حسن تكليفه ما ذكرته البصرية ولابد فيه من لطف لغيره وقد حكى هذا عن ابي الحسين ايضا وقيل وجه حسنه وحسن
تكليف من يموت مومنا مستحقا للثواب ما الله تعالى عليهما من النعم ولا يعتبر غير ذلك قوله ما قدمت بالادلة القاطعة الى اخره يقال
انكم ما لم تدفعوا ما ادعاه الخصوم من قبح هذا التكليف لم يتم لكم ما اسندتم به من عدل الله وحكمته وجوابه ان العدل والحكمة
قد قامت عليهما الادلة القاطعة ولم ترد هذه الشبهة على اي اركان تلك الادلة ومعلوم ما تعالى من كونه تعالى عالما بقبح القبيح وغنيا
عنه وعالما باستغنائه عنه فلا يقدح ذلك فيما قد علمناه وبيناه من العدل والحكمة ومع يقينهما نقطع بان كل فعل اليس علينا
وجه الحكمة فيه فله وجه حكمة خفي علينا اذ ما لم نعلمه اكثر مما علمناه قوله كما ان من قدم طعاما الى جائعين الى اخره وقد رده
انه لا مساواة بين الصورتين لان الجائعين مع اشفاء حر والهلاك فحسن ارادة استنقاذهما وان لم يفعله او احدهما ولا كذلك
الحال قبل التكليف فانهما في فسحة وسلامة ونعمة يتفضل الله عليهما بالحيوة والملاذ من غير تكليف واجيب بان حال الحين
قبل التكليف ابلغ في العطب من حال الجائعين لان الضرر الذي يعرضهما اذا لم يفعلا الطعام المقدم اليهما اكثر ما يكون زهوق
الروح والضرر النار لا يحصر اذا لم يفعلا هو فوت نعيم الابد والتعظيم الذي لا حد والزاد في فوات ذلك اعظم واجل من زهوق
الروح قال مولانا عليلم وفيه نظر فانه يجب بالعقل دفع الضرر وتحمل المشاق لاجله ولا يجب النظر لتحصيل النفع واعمال
الحيلة في ذلك ولا تحمل المشقة في ذلك لاجله واوضح من ذلك الاشكال ان يقال لا نسلم استواء الصورتين لان المقدم للطعام الى
الجائعين يحسن اليهما بتعريضه اياهما للنفع ودفع ما يعمهما من الضرر لانهما اذا لم يفعلا لم يوصل اليهما ضرر لاستحقاق عدم قبولها
ولم يعاقبهما عليه بخلاف المكلف فانه اذا لم يعمل ويفعل ما يفضي به الى النعيم العظيم عوقب بالعقاب الشديد الاليم فالقياس
غير مسلم ولا مستقيم والله سبحانه وتعالى اعلم قوله ولا يتم احسان البارئ تعالى وبعثته الا بفعل احدنا فيه نظر لان لم ان يقولوا
تمام الاحسان متوقفا على علم الله بالقبول لا على نفس القبول قوله وهذا مع كونه محالا في الشاهد الى اخره يعني بانتساب الله
انا نعلم انه لا يتوقف كون احسان احدنا الى غيره نعمة على قبوله قوله فانه لولا حسن تكليفه تعالى الى اخره فيه نظر لان قبول المكلف
للتكليف لا يتوقف على حسنه بل على بقائه فانه يمكن قبول التكليف حسنا كان او قبيحا ولعله اراد انه لا يتاتى من الحكيم القبول الحسن
الا مع حسن تكليفه تعالى وفيه تكلف قوله لان وجه الحسن والقبح لا يجب ان يقارن هذا صحيح ووجهه ظاهر فانها المؤثرات في
الحسن والقبح ولا يتاخر المؤثر عن الاثر وان كان قاضي القضاة قد ذكر انه يصح في وجه الحسن التقدم كنشر الصحف ونصب الموازين
وانطاق الجوارح فان وجه حسنه كونه دفعا للضرر وهو متاخر ويمكن ان يقال بل الوجه في حسنه العلم بكونه يندفع به
الضرر وهو مقارن ووجه الحسن في النوع الاول يصدق الاخبار به والوفاء بالوعد به والاخبار هو اللطف والله سبحانه اعلم
قوله ولو وجب فيمن كلف ان نقطع بكونه من اهل الجنة يعني لبنا على قبح تكليف من المعلوم من حاله انه يكفر مع القطع بان الله لا
يفعل القبيح وقد استدل الشيخ ابو الحسين على حسن هذا التكليف بانه لو قبح لقبح لكونه ظلما او عبثا اذ لا وجه يقتضي قبحه

[illegible] المكلف والناس ... ولطف ... او يعلم ... وجه حسنه [illegible]

يمكن الاشارة اليه عندما ذكره لا يصح ان يقبح تكليفه لكونه ظلما لانه ان جعل ظلما لما يستحقه من العقوبة فلم يعاقب على نفس التكليف
وانما عوقب على فعل قبيح او ترك واجب وهما جهتان لحسن العقاب فليس العقاب ظلما وان جعل ظلما لما يلحقه من المشقة بسبب
في الفعل او الترك فالكافر الذي فرضنا الكلام فيه لم يفعل واجبا ولم يترك قبيحا فلم يلحقه مشقة ولانه يلزم في المومن ان
يكون تكليفه ظلما لانه الذي لحقته المشقة وان جعل ظلما لان التكليف ضرر في نفسه فهذا الوجه ثابت في المومن فيكون
تكليفه ظلما فيكون تكليفه ظلما لانه الذي لحقته المشقة وان جعل ظلما لان نفس التكليف لا ضرر فيه ولا مشقة فبطل
ان يكون الوجه كونه ظلما اذ لا يعقل كونه ظلما الا من الوجوه المذكورة وقد ابطلناها ولا يصح ان يجعل الوجه كونه عبثا
لان العبث ما لا غرض فيه اصلا او ما عري عن غرض مثله لا يجوز ان يكون من النوع الاول لان الغرض فيه حاصل ولا من
النوع الثاني فان التعريض لتلك المنافع العظيمة الدائمة غرض مثله بلا شك اذ مشاق التكليف يسيرة بالنظر الى ما يحصل
بها من نعيم الابد قوله قلنا لو كان كذلك لكان ع الت النظر الى آخره ما ذكره فيه نظر من وجهين احدهما انه قاس الاضعف وهو
الظن على الاقوى وهو العلم والزم من ايجاب الحكم مع العلم سويته مع الظن وبينهما فرق واضح ومن حق الفرع مساواته للاصل
ان لم يكن زايدا عليه وثانيهما قياس تكليف من يعلم انه لا يومن على من قدم اليه الطعام مع العلم بانه لا يقبل وليس ورايها واحدا الا
لو كان يحسن تقديم الطعام الى من لا يقبل وهو لا ينقل مثله لعدم قبوله ولعله نظر الى عباراتهم حيث جعلوا عدم القبول هو الوجه
في القبح من غير ان يشرطوا في وجه القبح افضا ذلك الى عقابه وانزال المضرة به والاولى في الجواب منع ان يكون عدم القبول
وجها في القبح وان العقل لا يقضي بذلك اذ لشاركناهم في العلم بالقبح لمشاركتنا اياهم في العلم بما جعلوه وجها للقبح قوله
المانع منه لانه انما امر ولده الى آخره كان الاولى والاولى في الجواب ان يقال انما قبح ذلك لان الغرض من امر الولد بالتجارة وصوله
الى النفع واذا كان يعلم عدم حصول ذلك ووقوع ضده لم يحسن منه امره بذلك والغرض في تكليف الله العبد تعريضه للمنافع
التي لا تنال الا بالتكليف وقد حصل وعدم انتفاعه به اتي فيه من جهة نفسه وانما قلنا ان هذا اولى لان قصر الغرض في امر الوالد
ولده بالاتجار على ما ذكره فيه نظر فان الوالد يقصد مع ذلك حصول النفع لولده وقوله كالقدرة والالة والعلم اما القدرة والالة
فالكلام فيهما مستقيم واما العلم فليس كونه ممكنا من النفع والضرر بالواضح قوله وقولهم ان التفضل يستقبح الى آخره فيه نظر
لانهم ما ارادوا انه مستقبح انه كان يقبح لا محالة بل ارادوا ان يقع التفضل حيث اوصل اليه المنافع التي كلف ليصل اليها تفضلا
يكون مستقبحا اذ لا يلحقه ضرر بوجه بخلاف التكليف فانه ان قبل وصل الى النفع وان لم يقبل فات النفع ولحقه ضرر كبير قوله
لو صح انه قد كان يحسن من جهة العقل الى آخره يعني وفي ذلك دلالة على ان التكليف ليس هو السبب في الضرر اذ لم يحسن
العفو من جهة العقل فيبين ان السبب هو المعصية التي هي ذنب يقتضي ثبوت حق العقوبة للمعصي ويحسن من جهة العقل ان
يسمح حقه قوله كونها مسهلة للفرايض ليس المراد بذلك انها تدعو الى فعل الفرايض بل المراد ان الانسان اذا تعودها وداوم
عليها سهل عليه فعل الفرايض كما ان من يعود السفر تسهل عليه بعد ذلك وان لم يكن السفر الماضي داعيا له الى السفر الاخر
قوله على ان كثيرا من الناس من اوجب اتمام النوافل يعني به ابا علي وابا حنيفة وانما عنيهما جعلوا نوافل الصلوة ونحوها كنافلة
الحج في وجوب الاتمام بعد الشروع قوله فقد يبطل غرض السائل فيه نظر لان قول ابي زيد وابي حنيفة بوجوب الاتمام لا يبطل غرضه
من انه لا يستحق بتركها من لا اصل عقابا وايضا فلا يستحقه بترك الاتمام عند الجمهور قوله فيما يتعلق بالتعريض بالتكليف
والتمكين والالطاف ونحو ذلك يعني فقد احسن سبحانه الى الاحسان له بان عرضه لمنافع عظيمة بتكليفه اياه وبان مكنه من
الوصول الى ذلك ولطف به وازاح بنحو ذلك حسن البيان له والايضاح والتنبيه وقد يمكن فيه من ذلك قوله انما يقبح التكليف
في الموضعين الى آخره يلخص الجواب وتحقيقه انه انما قبح تكليف زيد اذا كان يكفر لاجله عمرو لكونه مفسدة وكل مفسدة قبيحة
واما تكليفه مع العلم بانه نفسه يكفر فليس من قبيل المفسدة بل هو سبب لما كلف به بالعلوم الضرورية ونصب الادلة
ومن حق المفسدة ان تكون بعد البيان والتمكين وكذلك اللطف فلا يتصور ان يكون تكليف الانسان لنفسه مفسدة في حقه ولا لطفا

ويتصور ذلك في حق غيره قوله ان كان الغرض لا يعود على الخلق بنفسه الا بان ذلك الحيل يعني ولا يمكن من اهلاكهما الا بذلك قوله لان الغرض واحد يعني وهو التعريض للنفع الذي لا ينال الا بذلك قوله قلنا الغرض بالتكليف يعني التكليف الذي هو كمال علوم العقل وقد ذكر بعض اصحابنا ان للتكليف في الشاهد محرزين احدهما هذا ولا كلام ان الغرض به التعريض للمنافع العظيم والتمكين من الوصول اليها والثاني ارادته منهم فعل الواجبات وترك المقبحات وامره ونهيه بذلك والغرض بهذا حصول الطاعات وترك المعاصي وهو الذي قصدوه بقولهم في الاحتجاج على وجوب اللطف لو لم يلطف لهم لكان ناقضا لغرضه بالتكليف ارادوا بالتكليف هذا المعنى الاخير واما المعنى الاول فالغرض به التعريض للمنافع وقد حصل سوا فعل اللطف ام لا قوله لان اكثر ما يفعله العقلاء في الشاهد الى اخره يعني كاعطا الدراهم والدنانير مما لا ينتفع به بنفسه بل يتوصل به الى النفع قوله اختلاف من اهل هذه المقالة يعني فان بعضهم لم يعتبر الكثرة بل نص على انه يحسن تكليف جماعة يعلم الله انهم يموتون على الكفر لا التطوع تكليف واحد وبعضهم اعتبر الكثرة واشترط ان يكون تكليف من يعلم من حاله انه يكفر لطفا لاكثر فصاعدا وهو المشهور عن ابي القسم

فصل

فيما يتناوله التكليف من الافعال والتروك قوله او بان لا يفعل هذا بنا على ما هو المختار من مذهب ابي هاشم واتباعه وهو ان لا يفعل كاف في استحقاق المدح والذم ويتعلق بها التكليف وفيه خلاف ويأتي تحقيقه في باب الوعد ان شاء الله والوعيد

مسئلة

وقد ذكر فيما يتناوله التكليف عبارة اخرى غير عبارة المصنف هذه فقال الذي يتناوله التكليف فعل وترك والفعل علم وعمل والعلم فرض عين وهو العلم بالمسايل الالهية وما ينبني العلم بها على العادة وكذلك العلم باصول الشرايع كالعلم بوجوب الصلوة وتفاصيل اركانها الواجبة واذكارها والعلم بوجوب الصوم والحج والزكاة ونحو ذلك في حق من وجبت عليه عمل في ذلك وفرض كفاية وهو العلم بالمعلومات الدينية التي ليس على العالم بها فيها عمل كالعلم باحكام الحيض في حق من لا ساحة له الا استمتاع

فصل في شرايط حسن التكليف

قوله لجواز ان يعلم الله انه اذا كلف زيدا كفر فيه نظر فان المفسدة من جهتها ان يكون مؤثرا زايدا على التكليف اللهم الا اذا قصد في فعل معين كان يعلم الله من حال زيد بعد ان فرضا من جملة المكلفين انه اذا كلفه بهذا الفعل المعين او الترك المعين كفر لاجل ذلك فهذا التكليف مفسدة والحسن واما اصل تكليفه فلا يصح ان يعد مفسدة في حقه قوله وقال ابو هاشم الى اخره اعلم ان ابا هاشم يوافق ابا علي في انه لو لم يكن للعاصي زيادة ثواب مع دعا الشيطان له اذا ادى ما كلف انه لا يحسن حينئذ خلق الشيطان ولا تبقيته ولا تمكينه من الوسوسة والاضلال قوله حجة ابي علي الى اخره اعلم ان للشيخ ابي علي حجاجا من هذا القبيل كقوله تعالى ولو بسط الله الرزق لعباده الاية وقوله تعالى كلا ان الانسان ليطغى ان راه استغنى فاخبر تعالى وصرح بان الغنى مفسدة في كل المكلفين او بعضهم مع ان المشقة في الامتناع عن المعصية تزداد مع الغنى لانه مع الغنى يتمكن من المعاصي ويسهل عليه فعلها وامتناع الانسان عما يتمكن منه من المعاصي مع الغنية والسعة اشق من ذلك مع عدم الغنى وسعة الرزق فلو كانت زيادة المشقة تخرج التكليف عن كونه مفسدة لما كان الغنى مفسدة اصلا واجيب بانه لا يبعد ان يكون الغنى الذي حكم الله عليه بكونه مفسدة لا يزداد لاجله ثواب الممتنع عن المعصية معه وان كانت المشقة معه في الامتناع اكثر لان كثرة الثواب لا يلازم كثرة المشقة ولو فرضنا شيئا من الغنى يزداد معه الثواب في ترك المعصية اخرجناه عن كونه مفسدة ولم نحكم عليه بذلك وذكر الشيخ محمود بن الملاحمي ما معناه انه مع تساوي الثواب في المكلفين الا شق والاخف بظهور الشهوة الزايدة والغنى الزايد مفسدة ولا بد ان يسلم ابو هاشم ان المفسدة قبيحة وعند التعريض لزيادة الثواب ينبغي ان يسلم ابو علي انه كالتكليف المبتدا في كونه غير مفسدة قوله قال ابو هاشم يحسن لان فيه مزيد ثواب والمكلف اتي من جهة نفسه فيه سوال وهو ان يقال اذا كان وجه حسن هذه الزيادة التي يفعل المكلف بسببها كونها تعريضا للثواب الاكثر لزم حسن سلب اللطف عن العبد اذا علم الله انه مع الاتيان بالفعل المكلف به حيث سلبه اللطف يكون ثوابه اكثر لانه فيه تعريضا للثواب وانهم لا يجوزون سلب اللطف لهذا الغرض بل يطلقون بان منع اللطف جار مجرى المفسدة لا يستحق المكلف معه عظيم العقاب وذلك الغرض المذكور لا يعتبر به لانه لا يكون الشي حسنا حتى يتعرى عن جميع وجوه القبح

مسئلة [illegible] ما الشي [illegible] لا يرد في الكلام ... في حق الله [illegible] من المفسدة والالم [illegible]

وجوابه ان زيادة المشقة وتمكين ابليس من حسن التكليف فحسن ذلك التعريض كاسر التكليف جملة وسلب اللطف فليس
من حسن التكليف قوله وبه قال اهل الاصلح يعني ابا القسم واصحابه قالوا لانه اصلح له والاصلح واجب على الله عندهم
قوله وقال ابو هاشم لا يجب وبه قال القاضي وابن متويه وجمهور المتكلمين قوله لان التبقية في الاصل تفضل منه تع وكذلك
التكليف حال التبقية اعلم ان المتكلمين كثيرا ما يطلقون العبارة بان التكليف تفضل ويذكرون في موضع ان شرائط التكليف متى
اجتمعت في الحي وجب تكليفه وهذا يوهم التدافع وقد اجاب بعضهم بان ذكرهم للوجوب تساهل في العبارة وليس مرادهم بقولهم
يجب ان يكلف الا انه لا بد من ذلك لكيلا يكون نوعا ثابتا بان جمع الشرائط المذكورة في الحي ولم يكلفه فعلى هذا الوجه ما لم يكلفه
كان الذم على جمعها وعلى ظاهر القول بالوجوب يكون الذم على عدم التكليف واوضح من هذا الجواب ما قد سبق من ان للتكليف
في لسانهم معنيين فحيث ذكروا ان التكليف تفضل ارادوا به احدهما وهو اكمال علوم العقل فلا شك ان اكمالها وخلقها تفضل
محض لا شبهة في عدم وجوبه وحيث يذكرون وجوبه عند اجتماع شروطه ارادوا به المعنى الثاني وهو ارادة الطاعة
منه وكراهة المعصية والامر بالواجبات والنهي عن المقبحات فلا شك على قواعدهم ان من اكمل الله له العقل ومكنه بالقدرة والآلة
لا بد ان يكلفه ويامره وينهاه والا لكان اكمال الشرائط عبثا وكان عدم الامر والنهي اخلالا بما يجب من البيان والهداية
قوله لانها ان كان لطفا في الماضي الى آخره هذا ذكره القاضي قال ابن الملاحمي ولقائل ان يقول يجوز ان يريد ابو علي بكونها لطفا
في الماضي انها كاللطف اذ الغرض منه ان يزداد دواعيه الى المطلوب منه فيفعله ليتخلص من عقاب تركه وهذا المعنى حاصل
في هذا التكليف لانه يتخلص به من العقاب فيكون كاللطف قوله تعالى اهل الاصلح ان كان مؤمنا قال ابن الملاحمي ما معناه
فاما المؤمن هل يجوز ان يبقى اذا كان المعلوم انه يفسق فيقع ان تعالى الجواز ذلك اذا كان من المعلوم انه يتوب بعد فسقه
اذ لا يمتنع ان يستحق بالتوبة ازيد من الثواب الذي كان يستحقه لو لم يفسق ويتوب حينئذ فليس في تبقيته نقض للغرض
واما اذا كان من المعلوم انه لا يتوب بعد فسقه فانه يجب اخترامه لما في تبقيته من نقض الغرض قوله لا سيما وقد ورد الشرع
الى آخره وقد اجاب ابن الملاحمي عما ذكره بانه لم يثبت ايمان ابليس قبل كفره بل اخبر تعالى عنه انه كان من الكافرين ولا وجه لجعل كان
بمعنى صار فانه خلاف الظاهر وتاول قوله تعالى ان الذين آمنوا ثم كفروا بان المراد اظهروا الايمان نفاقا ثم كفروا واظهروا ولهذا
قال بشر المنافقين بان لهم عذابا اليما وتاول قوله تعالى كيف يهدي الله قوما كفروا بعد ايمانهم بان المراد ايمان قوم من اليهود الذين
هو اخبارهم بالنبي صلعم قبل بعثته وقوله تعالى اكفرتم بعد ايمانكم بان المراد بعد اظهاركم الايمان ورد في قوم منافقين وكل ما ذكره
خلاف الظاهر والملجئ للتاويل بعد دليل قوله ان كلفه تكليفا ثانيا فكفر اما ان علم انه يكفر لاجل التكليف فهو عين المتنازع
والمجوز بالاتفاق واما ان علم انه يكفر بعد ما كلفه ثانيا او كفر الشيء لاجل تكليفه فالامر كما ذكره قوله وقال ابو عبد الله الى
آخره هكذا ينبغي ان يكون قول اهل الاصلح والذي ياتي على قواعدهم قوله قال القاضي الى آخر كلامه هو المطابق للقواعد
والجاري على سنن قياس ما يعزى للبهشمية في الصورة الاولى ورجحه بعض المتاخرين وقال هو الحق قوله واما الشروط
الراجعة الى المكلف به فشرطان زاد بعضهم شرطا ثالثا وهو الا يكون مفسدة ولا يتصور كونه مفسدة الا في حق مكلف آخر
او في فعل آخر او ترك واجب لان الشيء لا يكون مفسدة في نفسه قوله فيخرج من ذلك المباح والفعل اليسير كما هو كما ذكره ويخرج
منه ايضا ما يقع من الساهي والنائم فعلا او تركا ويخرج منه فعل المقبحات والمكروهات وترك الواجبات والمندوبات فان
جميع ما ذكر لا يتعلق به التكليف قوله وسيجيء الكلام عليهم يعني في انه لا يجوز تكليف ما لا يطاق والاولى ان يقال وكلامهم
مبني على قاعدة لو صحت لهم لم ينازعهم فيما ذكروه بالنظر اليها لكنها فاسدة وقد سبق ابطالها ثمة وهي القول بايجاب القدرة للمقدور
ومقارنتها له قوله لحصول العقل فيه نظر فان من لا عقل له لا تكليف له اذ التكليف هو في الحقيقة حلول العقل فلا ينبغي ان
يعد شرطا وانما يصح ذلك على تفسير التكليف بالمعنى الثاني قوله والآلة يعني الآلات التي يحتاج اليها في ادائها كلفوا بان يكون
حاصلة او ممكنة تحصيلها والآلات ضربان منها ما لا نقدر عليه فلا يجب علينا ما هي آلة فيه الا بعد حصولها كاللسان في الكلام

والزجل في المشي ومنها ما يقدر علمه فيجب علينا ما هي اله فيه وان لم يحصل لنا كلو كلفنا بالكتابة مع امكان تحصيلنا القلم
والمداد والكاغد قوله ويجوز ذلك لعله اراد به اتساع الوقت للفعل المكلف به ليمكنه تحصيله فيه والاقرب انه اراد به عدم
الالجا فان الاصحاب يعدونه هنا احد الشروط قوله ان يكون مزاح العلة بالالطاف الى اخره الصحيح ان هذا ليس من شرائط
حسن التكليف فانه يحسن بكمال ما عداه من الشروط وانما فعل اللطف واجب مستقل عند من اوجبه فاذا لم يفعل كان اخلالا بالواجب
ولم يكشف تركه قبح التكليف قوله وسابعها وهو المشقه اعلم ان المشقه شرط في التكليف ولا تكليف مع عدمها وقد ابدع
المصنف ذكرها في هذا الشرط وكان ينبغي ان يفرد ذلك لكن لعله بني على انها داخله في ماهيه التكليف والشرط من حقه ان يكون زايدا
على الماهيه وقد صرح بذلك بعضهم قوله ومن هنا قال اصحابنا ان من استغنى بالحسن عن القبيح الى اخره هكذا قال الشيخ ابو هاشم
واتباعه وجعلوا عدم الاستغنا المذكور شرطا من الشروط الراجعه الى المكلف وعدوا حصوله من الامور الرافعه للتكليف
ويجوزوا ان يكون هذا الوجه في ارتفاع تكليف اهل الجنه ويجوزوا ان يكون الوجه في ارتفاعه الالجا وقال الشيخ ابو علي انه لا
يشترط في التكليف عدم الاستغنا بالحسن عن القبيح ولا يرفع التكليف الا الالجا ووجب على الله ان يلجي اهل الجنه الى ترك
القبيح لعدم تكليفهم ويتفق الشيخان على انه يجب صرفهم عن القبيح لكن قال ابو علي بطريقه الالجا فقط وقال ابو هاشم به او بالاستغنا
المذكور **مسئله** اهمل المصنف شرطا معتبرا هنا وهو ان يكون المكلف عالما بما كلف وصفته والعلم به لكونه ضروريا
كالعلم بقبح الظلم والعبث وتكليف ما لا يطاق في الجمله فهذا حاله لا يكلف الا مع حصوله بل هو من العقل فهو داخل في نفس
التكليف واستدلاليا كالعلم بالمسائل الالهيه والعلم بالافعال الشرعيه كالصلوه والصوم وما هذا حاله لا يشترط في التكليف حصوله
بل التمكن منه قوله وهي اصول النعم سميت اصولا لان كل منها موثر في الالتذاذ او شرط فيما يوثر فيه بحيث لا يتم الالتذاذ من دونه
ويحسن ايضا اذا اجتمعت حصل الالتذاذ وان فقد غيرها واذا فقد واحد منها لم تحصل قوله وقد تنبه منهم من لم يعدها فجعلها
وجعلها داخله في التمكن من المشتهى ومنهم من عدها واراد بالتمكن غيرها وهو خلق المشتهى والتخليه بينه وبينه قوله ويجري
ذلك مجرى الشكر المطلق اعلم ان العباده توافق الشكر في امرين الاستحقاق لاجل النعمه ومقارنه التعظيم والاجلال وتفارقه
في وجوه احدها انه لا يستحقها الا المنعم باصول النعم وثانيها تاديتها على نهايه ما يمكن من التذلل والخضوع وثالثها اعتبر حكمها
بمعنى الاحوال والازمان وورود بها السمع ورابعها وجوب اظهارها على سبيل الاستمرار في اوقاتها والشكر لا يجب اظهاره
الا عند تهمه وخامسها انها لا تتزايد بتزايد النعم والشكر يتزايد بتزايدها وسادسها انها لا تعلم وجوبها الا بالشرع ووجوبه معلوم
بالعقل قوله فيكون الى اخره كان الاحسن الجواز والاكثر اصابه ومطابقه ان يقال وجب الثواب لكون الحكمه قضت باقتران العباده
بالمشقه العظيمه مع انه كان يمكن تجريدها عنها بان لا يخلق لنا نفره عنها وترك الصوارف الصارفه عنها ولا يخلق فينا
شهوه القبيح فهذا هو حاصل الجواب وقد مال اليه المصنف اخر القول وعلى الجمله وما قبله فيه تكلف لا حاجة اليه
قوله ان يكون عالما باجتماع الشرائط الراجعه الى المكلف والمكلف به ينبغي ان يزاد والتكليف قوله الرابع ان يكون عالما انه سيثيبه
الى اخره قال في المحيط الموفر للثواب ليس بشرط في حسن التكليف بل الشرط الزام الثواب على الطاعه ولو فرض عدم ايصاله
فلا يقدح في حسن التكليف مع استحقاقه كما انه تعالى لو لم يلطف بالمكلف لم يقدح في حسن تكليفه على راي البعض قيل ومن تمام
هذا الشرط ان يعلم تعالى مع علمه بانه سيثيبه انه سيريد اثابته عند ذلك ولا يقال يريد اثابته حال الفعل للطاعه لان تقدم
الاراده عبث ويمكن ان يقال لا دليل على ان هذا من الشروط فان الاراده ينبغي ان الداعي الى الفعل والغرض المقصود الاثابه
اريدت او لم ترد وان لم يكن بد منها في حق العالم المميز لفعله المقصود في نفسه **مسئله** تشتمل على فوائد تتعلق
بالشرائط المذكوره **الفائده الاولى** ذكر في المحيط ان هذه الشرائط بعضها للتكليف لا انها شرط في حسنه والصحيح
خلاف ما ذكره وانها شرائط في الحسن اذا اختل احدها قدح في حسنه وهو الظاهر من كلام المتكلمين **الثانيه** ان الشرائط
تنقسم فمنها ما يتقدم على التكليف وهو التمكن ونحوه ومنها ما يقارن وهو المشقه هذا على عدها شرطا لا انها لا تكون الا

بالشهوة والنفرة ولو تقدمنا لم يكن لها حظ في حصول المشقة ومنها ما يعتبر فيه التقدم والمقارنة وهو العقل وما يتفرع
عليه من العلوم التي بها ولا الافعال والتروك واحكام الافعال والتي تدعو الى الفعل او تصرف عنه هكذا امل وفي عد العقل
شرطا نظر فانه نفس التكليف في الحقيقة **المسألة الرابعة** لا يشترط في التكليف وحسنه ان يقبل المكلف ولا ان يكون هناك
لطف ولا ان يعلم كونه مكلفا ولا الا يعلم الله بانه يموت على الكفر مع بقا تكليفه بل يجوز ذلك عند الاكثر وقال ابو القسم
لا يجوز لانه اذا علم انه من اهل النار ايس من الانتفاع بالتكليف فيطرح علا نفسه فيكون اغرا وهو قول طائفة من البغداذيين
ومتاخري الاشاعرة واجيب بان علمه ان عقابه انما هو لكفره فقط زيادة في زجره عن الكفر فيكون لطفا لا اغرا وانهماكه
في العصيان عند علمه بذلك غير مسلم لان العقاب مراتب وهو يعلم انه ما ازداد كفره ازداد عقابه ورضاه بالاخف لا يكون
رضا بالاشد ويوضحه قوله تعالى في ابي لهب سيصلى نارا ذات لهب فقد اخبر بانه من اهل النار والقرآن خطاب واعلام لجميع
المكلفين ومن جملتهم واما اعلام المكلف بانه يومن ويدخل الجنة فلا اجلا في حسنه **الفائدة الرابعة** في ذكر فروع
تتفرع على التكليف بعد ثبوته وكمال شرائطه ذكرها بعض اصحابنا المهدي **الفرع الاول** في حكم من فعل الواجب او ترك القبيح خشية
من الذم في الدنيا والخزي والعقوبة العاجلة كالحد او ضرر يبتليه الله به في نفسه او ماله لا لوجوبه ولا لقبحه ولا لقصد
الامتثال حكمه انه لا يستحق الثواب لانه جزاء ولا يستحق الجزاء من لم يطابق ما اراده المجازي واما العقاب فيسقط عنه
اذ قد اتى بالواجب على وجهه كقضاء الدين ونحوه من الواجبات العقلية ولم يات بالقبيح فاما نحو الصلوة من الشرعيات فالاقرب
انه يستحق العقاب وان اتى بها على ذلك الوجه اذ هو في حكم المخل بها لانه لم يات بها على الوجه المشروع في نيتها ولا تقع على الوجه
الذي لاجله وجبت وهو اللطفية لان السر في لطفها اتفاقها على الشروط التي قضى الشرع باعتبارها ومن جملتها النية
التي بها تتعين وتتميز عن النفل وهي ان يفعلها لوجوبها **الفرع الثاني** من فعل الواجب مخافة العقاب على تركه ان اقترن
بذلك معرفة انه لا يعاقب الا على ترك واجب فان بتلك النية تجزيه لانه في التحقيق قد اداه لوجوبه فيستحق الثواب ويسقط
العقاب وان اعتقد انه يعاقب على تركه ما ليس بواجب لم تجزه نيته واما اذا ترك القبيح لهذه النية فان عقابه يسقط بكل حال
اذ لا يفتقر تركه الى نية الا لتحصيل الثواب فان تحصيله يفتقر الى تركه لنية الطاعة والامتثال **الفرع الثالث** من فعل
واجبا او مندوبا او ترك قبيحا او مكروها ليحصل الثواب قال الاسكاف ان هذه النية لا تجزي في الواجب والمندوب لان الواجب لا يكون
لطفا والمندوب لا يكون مسهلا للفرائض الا مع نية التادية للوجوب او للندب فلا يستحق ثوابا ولا يسقط عنه عقاب الاخلال
واما تركه للقبيح لذلك فيسقط عنه العقاب واما الثواب فيه وفي ترك المكروه فيحتمل عدم استحقاقه لعدم نية الامتثال
فانه انما ترك لغرض يخصه ويحتمل ان يستحقه لان نيته قد تضمنت نية الامتثال لانه لا يصل الثواب اليه الا مع الطاعة والامتثال
وقد قصد وصوله هذا في حق الواجبات والقبائح الشرعية واما العقليات فحكمها حكم القبيح الشرعي في سقوط العقاب والاحتمالين
في استحقاق الثواب **الفرع الرابع** لو فعل الواجب لوجوبه لكنه ضم الى ذلك قصدا يستحق عليه وكذلك ترك القبيح فالمحقق
لمذهب الشرع قد نص على انه يبطل استحقاق الثواب مطلقا اذ سئل عنه صلى الله عليه وسلم فقال لا يشرك به في عبادته فلا ثواب في فعل
الواجبات الشرعية لذلك ولا سقوط للعقاب واما القبائح فلا عقاب اذ لم يفعلها ان ترك قبحها لكن يستحق العقاب على نيته المحرمة
وارادته المحرمة واما الواجبات العقلية فيسقط عقاب تركها لفعله لها وحصولها على وجه وجوبها ويعاقب على تلك النية
ولا يستحق ثوابا واما ترك القبيح العقلي فكذلك لا يعاقب عليه اذ لم يفعله ويعاقب على تلك النية وهي ارادة القبيح **الفرع
الخامس** لو ضم الى نية فعل الواجب لوجوبه ارادة ان يثاب عليه او الا يعاقب على تركه قال الاسكاف ان هذه النية
توجب سقوط العقاب واما الثواب فلا بد من مطابقة مراد الله منه لانه جزاء ولا جزاء مع عدم ارادة الامتثال الا من
فعل الجزاء الكريم اعلم انه تعالى لا يثيب الا على ما اراده وقد قصده **الفرع السادس** اذا فعل الواجب لوجوبه

وترك القبيح لقبحه من غير قصد اتباع مراد الله قال المحقق سقوط العقاب مطلقا وعدم استحقاق الثواب اذ لا ثواب الا مع ارادة
مطابقة مراد المثيب كما قدمنا لكن لا يبعد ان يستحق بذلك العوض لاجل المشقة التي ضمنها الله من الفعل والترك فهو بمنزلة المولم
هذا المحقق وما ذكره بعض اصحابنا من هذه الفروع وعندي ان ذلك او اكثره تحكم لا دليل عليه وان احكام النية واجزائها وعدمه
طريقه الشرع ولا مجال للعقل فيه ولم يرد في الشرع ما يقضي بما ذكره الا في حرام النية التي يقصد بها مرايا وبطلان العمل لاجل
المرايا به وما عدا ذلك فهو مما تفرد بعلمه الله والله سبحانه وتعالى اعلم

فصل في انه اذا كمل للعبد شرائط التكليف فلا بد من تكليفه

اعلم ان مع كمال الشرائط قد حصل التكليف باحد المعنيين وهو مصير العبد مكلفا والمراد هنا المعنى الثاني وهو ان يريد منه الطاعة
ويامره بها ويكره منه المعصية وينهاه عنها والوجه فيه ما ذكره بقوله لمن يصنع للغرض طبعا ما يعني ولا يدعوه اليه ولا يعرضه
عليه فان ذلك يعود على غرضه بالنقض قوله

القول في قبح تكليف ما لا يطاق

الا الغزالي
ليس وجه امتناعه عنده عقليا الوجه الذي ذكره من تعلقه بالعدل لنا وهو قبحه وان الله لا يفعل القبيح لان قاعدته نفي التقبيح
العقلي بل لان الطلب لا يتاتى منه المطلوب محال كما يستحيل طلب الحركة من الشجرة قوله الامر لا نعلمه فهم الجمهور على
انه ممتنع سمعا والقائل بجوازه عقلا وسمعا الاشعري واتباعه وليسوا كما ذكر ممن لا يعتد به فان الاشعري راسهم وامامهم
الذي يعتزون اليه ويعظمونه وقد نسبت اليه اصحابنا التصريح بذلك وذكر ابن الخطيب والحاجب انه لم يصرح بجواز تكليف ما لا يطاق
وانما اخذ له من نحو قوله لا تاثير لقدرة العبد في احداث الفعل فاذا كلف به فقد كلف ما لا يقدر عليه وغير ذلك من اصوله القاضية
بالجبر وعدم الاختيار واعلم ان لما لا يطاق صورا احداها ما لا يدخل تحت مقدور قادر مطلقا كالجمع بين الضدين والحادث ما لا
نهاية له وجعل القديم محدثا وادخال بعض المقدرات في بعض الصورة الثانية ما لا يقدر عليه نحن وهو مقدور في نفسه
تقدر العدم سمي عليه كايجاد الاجسام ونحوها مما اختص به قدرتنا الصورة الثالثة ما لا يمكن من فعله لوجه يقع عليه وان
كان مما يدخل جنسه تحت مقدورنا كالكلام الموجود في الحصى والسحر والطيران الصورة الرابعة ما يدخل تحت مقدورنا
جنسا ووجها وصفة الا ان كل قادر بقدرة لم يوجد فيه القدرة على ذلك وان كان يوجد في بعض القادرين فهذه صور اربع
وهل الخلاف فيها كلها او في البعض منها الرواية عنهم في ذلك مختلفة قيل والاظهر انهم يجيزون التكليف فيها كلها وقيل
لا يخالفون الا في الصورة الرابعة فاما الثلاث الاول فلا يصح عندهم التكليف بشيء منها وذكر محمود بن الملاحمي حاكيا عن الشيخ
ابي الحسين انه وجد في بعض كتب الاشعرية قال اتفق اهل الحق رحمهم الله على انه يصح ان يكلف ما لا يطاق وان اختلفوا في جواز
تكليف العاجز والزمن السعي والضرير نقط المصحف والانسان خلق الاجسام وخلق مثل القديم وجعل القديم محدثا والمحدث
قديما قال فمنع بعض اهل الحق من ذلك واجازه اخرون وهم المسمون المحققون واتفقوا جميعا على انه لا يصح ان يكلف نحو الجماد
ثم ان الشيخ ابا الحسين تعجب من هذا الكلام فقال التعجب من قوله اهل الحق وتسميته من قال بجواز تكليف ما لا يطاق ومحقا والمانع
من ذلك مبطلا واعجب من هذا قوله المحققون المسمون وكونهم عنده من قال بجواز ان يكلف الانسان خلق الجسم وجعل القديم
محدثا والمحدث قديما وكل ذلك مستحيل مثاله التعجب كيف قضى بصحة تكليف الجماد واجاز التكليف لخلق القديم محدثا والجماد يصح
تقديره ان يحصل حيا قادرا والقدرة على جعل القديم محدثا محال بكل حال قال مولانا عليه السلام لعل وجه ذلك عندهم ان الجماد لا يصح
ان يخاطب ويتوجه اليه الطلب واعلم انك اذا حققت وجدت الصواب على قاعدتهم طرد القضية في الصور الاربع لان الوجه في جواز
ذلك عندهم انه تعالى لا يقبح منه قبيح وهذه العلة مع جميع الصور على سواء فاما الواقع منه من تكليف ما لا يمكن عندهم فهو الصورة
الرابعة قوله واعجب من هذا فرقهم بين تكليف من لا يعلم الى اخره لعل وجه الفرق عندهم ان ما لا يعلم لا يمكن بصورة فلا يتصور
تعلق التكليف به بخلاف ما يعلم ولا يقدر عليه قوله لنا العقل والسمع هذه المسئلة مما لا يصح الا يستدل عليها بالسمع الا ان
ايراد الادلة السمعية عليها من قبيل الاستظهار والمعارضة لما اوردوه من ذلك قوله اما العقل فهو ان تكليف ما لا يطاق الى اخره

مطابق لسواء المنهج والصراط غير المعوج اذ لم يكن الا كذلك لم يطابق مراد الله عز وجل لكن مثله والله اعلم

اعلم ان اهل العدل القائلون بان قبح تكليف ما لا يطاق معلوم على الجملة ضرورة وانما اختلفوا في العلم بقبحه تفصيلا
وفي وجه قبحه و في حق الله تعالى فالمشايخ ابو الحسين و محمود بن الملاحمي طرد القضية وقال الكل ذلك معلوم بالضرورة
قيل العلم لو كان ضرورة لما يخالف فيه المجبرة واجابا بانهم صنفان عوام وعلماء فالعلماء منهم فيهم قلة فيجوز عليهم التواطؤ على
انكار الضرورة لاغراض دنيوية والعوام هم السواد منهم ومن غيرهم وهم نعقة لكل ناعق وقال الجمهور العدلية لا نعلم قبح
تكليف ما لا يطاق مفصلا وفي حق الله الا بالاستدلال وهو الاصح قوله وهو نفع المكلف كما يعرف فيه نظر اذ لو كان الغرض
نفعه لم يكلف من يعلم انه يموت كافرا بالصواب وهو تعريض المكلف للنفع قوله فقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها هذه
الآية فيها غاية التصريح بحال ما ذهب اليه الخصوم من وقوع تكليف ما لا يطاق لانها تدل على عدم الجواز فلا دلالة له على نفيهما
والوسع ما يسع الانسان ولا يضيق عليه ولا يحرج منه ومن هنا يعرف ان الله تعالى نفى التكليف بما لا يطاق وبشيء مما يطاق فيه
حرج ومشقة قوله والا ما آتاها يعني وضع الله بانه لا يكلف احدا ان ينفق الا ما آتاه وفيه دلالة على انه لا يكلف ما لا يطاق
اذ لو كلفه الانفاق بما لم يؤته قوله وقد زعم بعض اغمارهم يقال رجل غمر وغمر اي لم يجرب الامور والجمع اغمار قوله
على ان الحمل انسب بالتكليف بحال الدين تأويل الخصم بما يعني يذكر ان محصوله انه لا يكلف الا بالحلال

فصل في شبههم

قوله ان كان لها اثر لزم حصول المقدور حال حصول الاثر احتج المصنف هذه الشبهة والذي يحرر بنا عليه انها في الزمان
المعدوم اما ان لها اثر في الفعل ولا يكون ان كان لها اثر فتاثيرها في المقدور في الزمان الاول مع كون وجود المقدور غير حاصل
فيكون تاثيرها في المعدوم ومغاير لوجود المقدور والموثر اما ان يؤثر في ذلك المغاير حال وجوده فيلزم ان يكون موجدا للموجود
او قبل وجوده فيكون الكلام فيه كما تقدم ويلزم التسلسل وان لم يكن للقدرة في الزمان المتقدم اثر وثبت ايضا انه ليس لها في
الزمان المقارن لوجود الفعل اثر استحال ان يكون لها اثر البتة في الفعل واذا لم يكن لها اثر البتة استحال ان يكون مؤثرة على الفعل
قوله فان قيل لو قدرنا وقوع ما علم الله انه لا يقع هذا سؤال يرد على قولنا انه لا يستحيل خلاف المعلوم وان القدرة يتعلق
به فيقال اذا كان جائز الوقوع فما الحكم لو قدرنا وقوعه قوله ما قاله ابو الحسين هذا الجواب الذي اسنده المصنف اليه منسوب
الى البغدادية وهو جواب حسن واصح لكنه قد اعترض بانه جواب غير مطابق للسؤال لان حاصل السؤال لو قدرنا وقوع ما قد
سبق في علم الله انه لا يقع فلا بد ان يكون الجواب مع بقاء السؤال بحاله وان قلت اذا قدرنا وقوعه كان الله غير عالم بعدم وقوعه
وما فرضنا الكلام الا مع علمه تعالى بعدم الوقوع فالسؤال باطل وهذا الاعتراض غير قادح في الجواب فان المفروض ان الله عالم
بانه لا يقع وانه في نفس الامر كذلك لا وقوع له في الخارج فلما قدر الوقوع الذي لا حقيقة له ولا حصول في الخارج قدرنا عدم
العلم بعدم الوقوع كذلك وما هذا الجواب المذكور الا جواب واضح مع انه راجح وهذا فيه من قبيل التكلف ومبني على سؤال التعنت
ونسب الى ابي الحسين عن هذا الجواب وهو ان وقوع خلاف المعلوم محال من جهة العالمية فاذا قدر وقوعه استغناه تقديرا
آخر وهو انه يدل على الجهل ولزوم المحال للمحال ليس بمستنكر واما الجائز فلزوم المحال للجائز قوله ولا بد ان يخرج عن كونه عالما بوقوعه
صوابه عن كونه عالما بانه لا يقع قوله واما سائر الشروح الى آخره حاصل ما ذكره انه يحال السؤال بمعنى انه يقال للسائل تقديرك
هذا يستلزم الجواب عليه بنعم محالا ولا محالا فلا يجاب بلا ولا بنعم اذ نبهنا احسن نقض اصله وقد علم مما نقلنا قوله قال الرازي
كلفنا الله بالعلوم النظرية الى آخره قد اجاد المصنف بتحرير هذه الشبهة على جهة الايجاز واسقط لمغالطتها واطرافها باخصر
عبارة واما الرازي فغلط فيها بما بسط ذكره في محصوله وهو مبني على البسط وله مرحل في الخلط والخبط ومن العجائب ان كتبه كلها
مبنية على الانظار فلا يكاد يعلم شيء مما فيها باضطرار فكيف يجاسر على انكار امكان النظر وسوف نذكر الى ان ينسب الى الله ما
ليس له باهل من تكليف ما لا يطاق ونقول له لا بد لكم من الاعتراف بان العلوم الضرورية غير كافية في تحصيل العلوم المكتسبة والا

فليس كل العقلاء في العلوم المكتسبة لاشتراكهم في الضرورية واذا صح انه لا بد من امر يعرفها في تلك الامور ان لم يكن موقوفا على
اختيارنا لزم مثله في العلوم المكتسبة وقد ثبت انها واقفة على الاختيار وحاصله تحصيل المقصود والدواعي الحاصلة الا قوله
وهذا تكليف بالجمع بين النقيضين وذلك من حيث انه كلف بالايمان وبان يعلم عدم وجوده منه وهو لا يمكن من هذا العلم الا مع عدمه اذ لا
يكون علما الا اذا تعلق به على ما هو عليه فتكليفه بهذا العلم وان لم يكن مقتضيا للايمان فهو يستلزم النقيض الذي هو عدم الايمان
قوله والجواب بعد الجهد تسليم لكن الى اخره جواب المصنف هذا يقرر واصح لانه ان كان مقتضيا فان الله قد اخبر بان ابا لهب لا يؤمن فليس
بد من الاعتراف بان ابا لهب مكلف بان يصدق الله فيما اخبره من عدم ايمانه وكيف يصح ان يخاطب الله بخطاب ثم لا بد من المكلف
اعتقاد صدقه وان كان ممكنا الذكر لان الله لم يخبر بعدم ايمانه ومعتقدا انه لا دليل على ذلك وكان الجواب بهذا المعنى اوضح
وكان من حقه ان يبين عدم دلالة الظواهر القرآنية على ذلك والمصنف بريء سلوك كل من هذين المنهجين في الجواب وابان
بالمنع جملة وليس ذلك بشاف اذا عرفت ما ذكرناه فاعلم ان الجمهور اجابوا بالمنع كما ذكره المصنف مع الاعتراف بان الله اخبر
بانه لا يؤمن وليس ذلك بمستقيم وقد اجاب بعض المهدي المتاخرين من اصحابنا بما حاصله ان الذي كلف به ابو لهب ان يصدق النبي صلعم
فيما جاء به على سبيل الجملة لا في كل من الافراد الا ما بلغه منها ولا نسلم ان هذا مما بلغه اذ لا يجب التبليغ له الا ما فيه مصلحة
من حكم او غيره ولا مصلحة لابي لهب في هذا وان سلمنا ان النبي صلعم اخبره فلم يخبره بانه لا يؤمن وانما اخبره بانه من اهل النار هو
وامراته وذلك لا يقتضي انه لا يؤمن بما جاء به الرسول فان كثيرا من المصدقين من اهل النار سلمنا ان المصدقين ليسوا من اهل
النار فالاطلاق الوارد في حقه بانه من اهل النار مشروط بعدم التوبة كما في كثير من الاطلاقات الواردة بخلود بعض العصاة ورسوله
ويتعد حدوده فان له نار جهنم ونحو قوله تعالى سيصلى نارا ذات لهب بعد ثبوت ما يدل على القدرة ولم يسلم وكذلك قوله تبت يدا ابي
لهب وتب لا يدل على القطع بهلاكه لجواز كونه مشروطا بما ذكر كقوله ويل لكل افاك اثيم اي ان لم يتب وهذا جواب حسن قوله
فتكليف الملائكة بما لا يعلمون تعالى فاوجه ارادها في سببه تكليف ما لا يطاق وانما يدل على تكليف ما لا نعلم فهي من غير هذا الباب ولا
متمسك الا للاشعري ان صح عنه القول بذلك قوله لا تعلمون في ظاهرها المعنى ان هذا ليس بامر حقيقة وليس المراد طلب الاسماء
منهم وانما خاطبهم بذلك تبكيتا لهم ومقرعا ومنبها على انهم لا يعلمون ما يعلمه ليقفوا عندما امر ربهم ولا يسبقوا بما خفي عنهم
فيه وجه الحكمة والمراد انكم لستم صادقين في زعمكم اني استخلف في الارض مفسدين فكيف للملائكة دار ذا علمهم وتعريفا
لهم بان فيمن استخلفه من الفوائد العلمية التي هي اصول الفوائد كلها ما لستم اهلا له لاجله ان تستخلفوا فاراهم بذلك وبين
لهم بعض ما اجمل من ذكر المصالح في استخلافهم في قوله اني اعلم ما لا تعلمون قوله ان المراد لا تحملنا ما يثقل علينا ولسنا
كلفتنه الى اخره هذا وجه حسن وقد فسره جار الله بان المراد لا تحملنا ما لا طاقة لنا به من العقوبات النازلة بمن قبلنا
طلبوا الاعفاء عن التكليفات الشاقة التي كلفها من قبلهم بقوله ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا ثم عما نزل عليهم
من العقوبات على تفريطهم في المحافظة عليها ثم قال وقيل المراد به الشاق الذي لا يكاد يستطاع من التكاليف وهذا تكرير لقوله
لا تحمل علينا اصرا قوله والجواب ان المراد انه يثقل ويشق الى اخره ما ذكره هو مستقيم الا قوله والذي امر بان يعدل بينهن
فيه هو الجماع فانه لا يجب العدل فيه اذ هو حق للرجل غير واجب عليه وانما يجب العدل في المبيت قوله ولعل الجنابات فان الاية الجنابات
مندوبة غير واجبة قوله وحسن العشرة هو يجمع الانفاق والمبيت وسائر حقوق الزوجية فلا يحتاج الى قوله ونحو ذلك
والذي ذكره جار الله رحمه الله في تفسير هذه الاية ومحال ان تستطيعوا العدل بين النساء والتسوية حتى لا يقع ميل البتة ولا زيادة
ولا نقصان فيما يجب لهن فرفع لذلك عنكم تمام العدل وغايته وما كلفتم منه الا ما تستطيعون بشرط ان تبذلوا فيه وسعكم وطاقتكم لان
تكليف ما لا يستطاع داخل في حد الظلم وما ربك بظلام للعبيد وقيل معناه ان تعدلوا في المحبة وعنه صلعم انه كان يقسم بين نسائه

فيعدل

فيقدر ويقول هذه قسمتي فيما املك ولا تواخذني فيما تملك ولا املك يعني المحبه وقيل ع العدل سمي امر ضعيف بالغ في الضعوبه
حد ابو هاشم انه غير مستطاع لانه يحتاج ان يستوي بينهن في القسمه والنفقه والتعهد والنظر والاقبال والممالحه والمفاكهه والمواكله
وغيرها كما لا يكاد الحصر بانه من وزايه فهو كالخارج من حد الاستطاعه هذا اذا كن محبوبات كلهن فكيف اذا مال القلب الى بعضهن
قوله لا اسماعهم فيها من هم في الادراك معنى يعني فانه فعل من افعال الله واما اذا كان صفه مقتضاه عن كونه حيا فليس من قبيل
الافعال وان كان مقتضى عن الحسه التي هي حاصله بالحيوه التي فعلها الله قوله فاورد ذلك على طريق التهديد والذم فيه نظر
والاولى ما ذكره الخرامي انه وارد على طريق التشبيه والمجاز انه اراد انهم لفرط نفارهم عن استماع الحق وكراهيتهم له كانهم لا يستطيعون
السمع ولقد بعض المجبره بوثب اذا غير عليه فوقوع به على اهل العدل الا انه لم يسمع الناس يقولون في كل لسان هذا كلام لا استطيع
ان اسمعه وهذا ما يمجه سمعي ومالي قوله وكانوا لا يستطيعون سمعا يعني وكانوا صما عنه الا انه ابلغ لان الاصم قد يستطيع
السمع اذا صيح به وهؤلاء كانهم اصميت اسماعهم فلا استطاعه بهم للسمع

الكلام في الالطاف

وجه كونه من باب العدل ان حاصل العدل انه تع لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب واللطف معدود مما يجب عليه فذكر ليعلم انه تع يفعله
ولا يخل به وان كان قد دخل في مسله عدل حكيم انه لا يخل بالواجب لكن احتيج الى افراد الكلام فيه لمدافعه وجوبه وتفصيلا لذلك
المجمل وزياده في طمانينه النفس والنفي وكذلك اكثر مسايل العدل ووجه اتصاله بباب التكليف ما له من التعلق به وكونه من
توابعه ومذكورا في شرايط حسنه قوله هو ما قرب من نيل الغرض هذه حقيقته في عرف اللغه واما في اصلها فاللطافه
مقابله للكثافه وهما من هيات الاجسام وقيل اللطف في اللغه الرفق قوله والمفسده ما يقابله وتحديدها بان يقال الفعل
الطاعه في خلاف اللطف بالمعصيه وزاد بعض المتكلمين في حدها ما الفطه والبواعث في الفعل المكلف به واحد واحترز به عما اذا زاد الله
تكليفه للمكلف وفي علمه انه يعصي عند ذلك فانه لا يكون مفسده لما يحصل بعد من المعصيه لزياده الثواب قوله يختار عنده الفعل يعني
فعل الواجب والمندوب قوله الذي يختار عنده الترك يعني ترك المحظور والمكروه قوله احترازا من ان يختار لاجله يعني عند امر
حدث والمعنى انه يحترز من ان يختار عند امر الفعل او الترك لا انه لذلك الا من بل لامر اخر وهذا زياده في البيان والا فقوله يختار عنده
مشعر بان الاختيار لاجله قوله لتدخل فيه اللطف المطلق اللطف المطلق عند المتكلمين هو ما يدعو المكلف الى فعل ما كلف فعله او ترك
ما كلف تركه فعل او لم يفعل ترك او لم يترك فهو في التحقيق يشمل انواع اللطف هذا معنى كونه مطلقا لكن لما خصوا اللطف الذي يفعل
عنده بان سموه توفيقا والذي يترك عنده بان سموه عصمه فصار اللطف المطلق علما على ما عدا هذين النوعين قوله فليس يستند الى ما
اما على ظاهر عباراتهم فكل منه مستعمل لكن المعلوم وظاهر عباراتهم انهم لا يقولون بان الالطاف لا يكون الا من قبيل الدواعي التي هي علوم
وظنون فقط فانهم لا يزالون يستدلون على ان الالام وغيرها وجه حسنها كونها الطافا لما يحصل بها من الالطاف والاعتبار وانما
ارادوا بقولهم ان الالطاف تدعو ان الدواعي تنبعث معها ويحصل لاجلها وتقع احسان الفعل الملطوف فيه عندها فهي عباراتهم
في الحقيقه ويختار المصنف في العباره واجد

فصل

قوله ويسمى لطفا الى اخره لما كان اللطف يسوق المكلف ويوصله
الى ما لم يكن ليصل اليه لولاه سمي لطفا وهو ماخوذ من اللطافه لان اللطيف من الاجسام يمكن دخوله الا ماكن الضيقه الصغيره
للطافته ويسمى مصلحه وصلاحا لما فيه من النفع واستصلاحا لما فيه من طلب صلاح المكلف قوله ويسمى توفيقا هذا اسم خاص
لنوع منه وكذلك العصمه وما تقدم اسما غير خاصه قوله وكذلك لا يقال اصلح الله فلانا هذا يشبه في العربيه الى قاضي القضاه
وان اراد حسن ورد للدعا فغير صحيح لان الدعا بالاصلاح والهدايه يصح للكافر والفاسق وان اراد حسن ورد بمعنى الاخبار
فكلامه ليس يبعد وقيل الصحيح خلافه لان الله تع قد اصلح جميع خلقه بفعل اللطف لهم وان كان منهم من لم يلطف قوله
فيجوز كان بذلك وفلان موفق لفعل الصلاه ومعصوم عن الزنا واصلحه الله في امر الصلوه ونحو ذلك

فصل

قوله ليس يجب ان

يكون لكل ما كلفناه لطف الخلاف في هذا لبشر بن المعتمر ومن تابعه ممن يقول بان اللطف لا يجب فانهم قالوا لا مكلف الا والله قادر
على اللطف به حتى يؤمن لكن لا يجب عليه تعالى الحاكم ولقولهم هذا سموا اصحاب اللطف يعني لنفيهم وجوب اللطف قوله وذلك لظاهر
الشاهد تعالى هذا صحيح لكن ثبوته في الشاهد لا يستلزم ذلك في الغائب للفرق الواضح وهو ان الشاهد قاصر في علمه وقدرته والله
سبحانه عالم لذاته وقادر لذاته قوله على ان اصحابنا الى اخره هو كما قالوه فانه لا يصح جعلها الطافا في التكاليف الشرعية الا من حق اللطف
ان يكون زائدا على التمكين والاتيان بالشرعيات على وجه لا يمكن فقد المعرفة وقوله العملية اراد به نحو قضاء الدين ورد الوديعة
وشكر المنعم ونحو العلمية نحو معرفة سائر مسائل التوحيد والعدل لمثل ما ذكر في الشرعيات **فصل** قوله الى قوله الشروط
الى اخره يعني الشروط التي لا بد من وجود اللطف قوله وهو احد قولي ابي هاشم هو الا خير من قوليه قوله لان لطفه في المقدور
يعني فاذا لم يفعل للمكلف لم يحسن عليه لكن لطفه في فعل حسن وفيه نظر فان ترك فعل الله ما هو قبيح مما يدعوه الى الطاعة لا يعد
علة للمكلف بيانا فان القبيح في حق الله كالمستحيل وقد ذهب ابو علي الى انه يستحيل كون القبيح داعيا الى الحسن والمسئلة مرتبة
من اصلها عنده ورد بعدم تسليم الاستحالة التي ذكرها اذ لا تعارض ضرورة ولا دليل عليها وما المانع من كون القبيح داعيا الى الحسن
فصل واللطف شروط قوله منها ان يكون ثابتا عرف المصنف عبارة الاصحاب هنا الا انهم يقولون انه يكون موجودا فقالوا لان
المعدوم لا حظ له في دعاء او صرف ذكره في المحيط فورد عليه ان اللطف يكون في الموجود وغيره فقيل فكان ينبغي ان يقول موجودا
او مقدرا وما يصح وجوده لان الاعتبار بان يكون له اثر في الدعاء والصرف موجودا كان او معدوما ولهذا ابدل المصنف لفظة موجود
ثابت وليس يحصل ابدا لكل التخلص مما يرد وعبارته تشعر بان مراده بالثابت المستمر لانه قابله بالزائل ولا مانع من ان يحصل
اللطفية بوجود امر وان كان قد زال كمرض يشفى منه الانسان وفقر يعقبه الغنى والله اعلم قوله مناسبة معنى المناسبة ان يكون
وجه بعثه على الملطوف فيه معلوما قوله فقد نعلمها جملة وذلك كالتكاليف الشرعية فانا لا نعلم وجه بعثها على ما هي لطف فيه
وهو التكاليف العقلية مفصلا بل على سبيل الجملة وهو ان الله حكيم لم يكلفنا بها الا لكونها الطافا لنا قوله بان نعلم ان الله لا يفعل
الا ما هو صلاح هو غير مستقيم لان ظاهره يوهم ثبوت اللطفية وعلمنا بها جملة في جميع افعال الله وليس كذلك والمثال المستقيم
ما ذكرناه وهو ان الشرعيات كالصلوة والزكاة ونحوها الطاف كما قد تقدم وعلمنا لطفيتها جملة لان الله كلفنا بها ولو لم تكن الطافا
لم يكلفنا اياها قوله وكذلك الصلوة فتمثيل لما هي كغيرها في عدم العلم بالمناسبة تفصيلا وليس في الاية الا دلالة انها لطف وانه يحصل
بها الانتهاء عن الفحشاء ولم يبين كيف وجه ذلك قوله فلا يخرج عن كونه مختارا وذلك لان الغرض باللطف ان ياتي بالطاعة على الوجه
الذي يستحق به الثواب والالجاء ينافي ذلك قوله ومنها ان يكون المكلف عالما او ظانا الى اخره الاولى التفصيل فيقال ان كان اللطف
من فعل المكلف وكلف بتحصيله فانه يكفي فيه ان يتمكن من العلم به او الظن مع امكان فعله وان كان من فعل غيره فلا بد ان يعلمه او يظنه ليثبت
له حظ الدعاء والصرف لكن ان علمه فالمعلوم هو نفس اللطف وان ظنه فالظن هو اللطف وفي الحقيقة انه لا بد ان يكون معلوما لان اللطف
في المظنون هو الظن وهو معلوم قوله ويلزمه مثله في فعل العبد انما الزمه ذلك لانه لا يلتزمه هنا بل يوافق في جواز تقديم اللطف
او قاتا لشيء كالصلوة فان الملطوف فيها انما يفعل بعد وقتها ولذلك وسع فيها الى اخر الوقت قوله ولا فرق في الصحيح يعني على القول
الصحيح وهو قول ابي هاشم بجواز تقدمه واما على قول ابي علي فاذا امتنع تقدمه على الملطوف فيه فتقدمه على التكليف اولى واحرى قوله قيل
ومن صور المتقدم على التكليف ان يلطف الصبي بكثرة ما يعلمه في صغره وقال مولانا عليه السلم فيه نظر لان اللطافة بالعلم المتجدد الحاصل
له في حال الكبر الا ترى انه لو كان قد نسي ما علمه في حال الصغر لم يثبت له الالتطاف **قلت** وعلى القول بجواز تقدمه
على التكليف فلا قايل بانه يجب تقدمه ولو فرض انه مع التقدم ابلغ في الدعا الى الطاعة لان شرط وجوبه التكليف فمهما لم يحصل الشرط
لم يحصل المشروط وهو الوجوب وكذلك لا يجب مقارنته لمثل ذلك قوله ان يكون مدركا او في حكم المدرك كالالام النازلة بالمكلفين

وبعوم اذا حصل العلم بها التطاف والذي في حكم المدرك المعلوم ضرورة قوله واما بعود ذلك الى اخره هذا ما قاله قاضي القضاة
لقول المسلح والذي ذهب اليه جمهور المتكلمين انه لا يشترط فيه ذلك مطلقا وقد نبه المصنف بقوله قيل والصحيح خلاف ما ذكره الى
على ما يحكيه الجمهور **فصل** قوله ليس يصح ان يكون للطف جهة في التكليف اي وجها في حسنه قوله ولا جهة في
اي في كونها طاعة فان ارادة كون السجدة لله هي المؤثرة في كونها طاعة اذ لو لم يرد بها ذلك واراد بها غير الله لم تكن طاعة قوله
ويجوز ذلك في وجوه الافعال يعني وجوه حسنها وقبحها ككون الكلام صدقا او كذبا وكون الفعل عدلا او ظلما قوله جهة في صوم
النهار اي في كونه طاعة وبادية للواجب مثلا قوله فقيل ليست جهة في الصوم فيه نظر لانه ليس المراد انها جهة فيه نفسه بل
في كونه طاعة ومجزيا كما قدمنا قوله واما وجب التبييت الى اخره فيه نظر لان ذلك لا يصح بعينه ورد عليه فان الذي
استمر به النوم وقد اثر النية المتقدمة في صومه وصار رجحه له ولانه يلزم على ما ذكره انه لو كان قبل طلوع الفجر
نائم وقد كان بيت النية ولم يستحضرها في الوقت المتصل بطلوع الفجر ومع اول جزء من اجزاء النهار الا يجزيه تلك النية الاولى
ولكن لكن ذكر **فصل** واللطف قد يكون من فعل الله تعالى وقد يكون من فعل المكلف نفسه وقد يكون من فعل غيره قوله
وكذلك ما يقدمه او يقارنه اما تقدمه فظاهر واما ما قارنه فلانه اذا كان التكليف هو المقتضي لوجوب اللطف لم يعقل وجوبه
الا في الحالة الثانية من حصوله قوله وهذا واجب عند الجمهور اراد من الزيدية والمعتزلة وسائر القائلين بالعدل لم
يشذ عنهم في ذلك الا بشر بن المعتمر وبعض جعفر بن حرب واذا ذكر رجوعه فلا معنى لعده [illegible] فيه الا ان يكون اتباعه
من لم يرجع لرجوعهم ولعل القول بعدم وجوب اللطف فرع على القول بانه لا يكلف الا وفي مقدور الله ما هو لطف له قوله قيل
وقد رجع عن ذلك نقل عنه ابو الحسين الخياط وحكاه في المحيط وغيره من كتب الكلام قوله وقال جعفر بن حرب الى اخره هو احد قولي
ابي هاشم وتلخيص هذه المقالات ان المكلف اذا كان يستحق من الثواب على ذلك الفعل مع عدم حصول اللطف فيه اكثر مما يستحقه اذا
فعله بعد ان حصل له اللطف فانه لا يحسن العرض المعرض لمنافع الثواب وقد عرضه بعدم فعل اللطف لمنافع لا ينال مع
فعله فاذا لم يفعل ما كلفه فقد اتى من جهة نفسه ويكون هذه الصورة كصورة فعل اللطف لمنافع لا ينال مع فعله فالزيادة
التكليف بانواع من التكاليف اذا علم الله انه يستحق تلك الزيادة بفعل ما كلفه فيستحق العقاب وان وجه حسن الزيادة مع ذلك
كونها تعريضا الى منافع لا ينال الا بها وان استوى الثواب في الحالين وجب اللطف لانه اذا لم يفعله كان ناقضا الغرض من التكليف مع
مراعاة مصلحة اخرى قال قاضي القضاة وما ذكره جعفر يؤدي الى ان لا يجب على الله لطف اذ ما من فعل الا وهو مع اللطف اشق
ومع عدمه اشق والثواب يزداد لكثرة المشقة قال مولانا ايده الله وفيما ذكره القاضي نظر وهو غير مسلم على الاطلاق قوله
وقال قوم لا ادري يفعله الله ولست بواجب قيل وهذا يشبه ما يقوله ابو القسم انه لا يجب كما يجب قضاء الدين على المدين بل يفعله الله لا محالة
وجب من طريق الجود قال الحاكم وهذا الخلاف لفظي قال مولانا ايده الله وفي قوله نظر فان الحق انه خلاف معنوي لانهم لا يجعلون
فعل اللطف واجبا في نفسه كقول الجمهور ومن الخلاف في هذه المسألة ما روي عن قاضي القضاة وهو انه لا يجب على الله تعالى من اللطف
الا ما كان توفيقا او عصمة وهذا القول عندي قوي جدا على قاعدة الجمهور وبعض استدل لهم لانهما كان من الالطاف ولا يحصل
به الا مجرد التقريب ولا يقع الفعل عنده فتركه لا يعد نقضا للغرض والله اعلم قوله في ازاحة علة المكلف يعني فكانه اذا
كلف العبد ولم يمكنه كان له ان يقول يا رب كلفتني ولم تمكني فانا معذور في ترك ما كلفتني به ولاي شيء تريد ان تعاقبني عليه وكذلك
اذا لم يلطف به بعده فان للعبد ان يقول يا رب كلفتني واردت مني الوصول الى الثواب ولو فعلت لي كذا لاطعت فعذري في ترك الطاعة
من جهتك ولا ارى يعذبني على معصيتك هكذا قرره الاصحاب ولا يخفى ما فيه من تكلف القياس وبنائه على غير اساس فان لله ان
يحسن العقل بعدم اللطف بان يقول كلفتك وعرضتك للثواب العظيم وقد دللتك على طريقه واوضحت لك انك ان سلكتها وقعت العقاب

اي وجها في وجوبها قوله كالارادة التي هي جهة في الطاعة

العظيم بعد أنه تحمل لك العقل وبيّنت لك الدلالة وأقمت عليك الحجة ولا يجوز على من لم يمكّنه فالفرق واضح وليس مثل هذا الدليل
يوجد به في الفروع الظنية فكيف بالمسائل الأصولية القطعية قوله لا يستويان في أن المكلف لا يختار الفعل إلا عنده فيه نظر لأنهما
وإن استويا من هذا الوجه فلم يستويا من وجه آخر وهو أن المكلف لا يمكنه الفعل مع عدم التمكين ويمكنه مع عدم اللطف فلا مساواة
ولأنه لو كلفه ولم يمكنه لكان تكليفا لما لا يطاق وقبحه معلوم ضرورة بخلاف ما إذا لم يلطف به **تنبيه** مراده المحلي
أن يحرر الاستدلال في هذه المسألة على كيفية أخرى يتضح بها هذا الدليل الذي ذكره المصنف دليلين أحدهما ما صدرته ووجهه هو
أن اللطف يجري مجرى التمكين فيجب كوجوبه وتقريره بنحو ما ذكرناه وهو معترض بما أوردناه الدليل الثاني أنه لو لم يفعل اللطف
لم يحصل ناقضا للغرض في التكليف كما لو منع من ذلك الفعل إذ لا فرق بين أن يمنع منه وبين أن يترك ما علم أنه لو فعله لفعل
المكلف عنده ما كلفه من غير ضرر ولا حاجة ولا مضرة في حكمه ولهم في هذا الدليل الآخر تحرير غير هذا التحرير ويرد عليه
سؤال وهو أن هذا لا يقتضي وجوب اللطف ولا يقتضي استحقاق الذم على تركه وإنما يكشف عدم فعله عن كون المكلف كالعابث
بالتكليف وأنه لم يرد تعريض المكلف إلى الثواب إذ لو أراد ذلك لفعل ما يفعل المكلف عنده ما يستحق به الثواب أو يقربه منه ولهذا
ذهب قوم إلى أن اللطف غير واجب في نفسه ولكن لا بد أن يفعل ويستحق الذم مع عدم فعله لا على الإخلال به بل على أمر آخر وهو
كونه كلف لغرض لم يفعل ما يقع عنده ذلك الغرض أو يقرب من الوقوع فيصير عابثا بالتكليف قوله إلا إذا شاطره على ماله
أي أعطاه شطره قوله لما يتوجه الذم إلى التكليف أي لما توجه إلى أنه لا أخل بالتكليف واعلم أن الذي أورد على دليل الثاني يرد مثله
على دليل الجمهور في قولهم لو لم يلطف بالمكلف لكان ناقضا للغرض بالتكليف لأن يعني نقض الغرض انكشاف عدم الإرادة للفعل
المكلف به ولتعريض المكلف إلى الجزاء لا يساوي إلا أنه وإن كان يظهر أن الجمهور جعلوا وجه وجوبه إلا نقض الغرض والثاني جعل
وجهه الانكشاف عدم الإرادة وكلاهما في الظاهر أقوم وإن كان في الحقيقة أن المعنى واحد والله أعلم قوله دليل أبي لو لم يجب اللطف
لما قبح المفسدة هذا الدليل ذكره قاضي القضاة وعن فرده المصنف بما ترى وأورد عليه ما أورده ومال إلى تصحيحه وهو
وكيف يجعل عدم فعل اللطف مع أنه لا يدعو إلى معصية كفعل ما يدعو إليها مع أنه يعلم قبح ما يدعو إلى القبيح كما يقبح فعله ولا يقبح
ترك ما يدعو إلى الواجب ولا وجوب فعله وكيف يقاس فرع على أصل مع عدم المساواة وهو مجرد شبه ووطء القياس في القياس من دونه
لا قاعدة له ولا أساس **تنبيه** لم يعرض المصنف للرد على جعفر بن حرب في تفصيله وما أدلته وأقامه الدليل على أصله فيه
وقد ذكر الرد عليه أن فعل اللطف مع حصول بعض النفع وهو ثواب الفعل الذي يحصل مع فعل اللطف أولى من تفويت جميعه لأجل
أن يكون الثواب أكثر لو فعل مع عدم اللطف وأما قياسه على الزيادة في التكليف فجوابه أنها إن كانت مفسدة في بعض تكاليف المكلفين
بها لم يجز فعلها وإن لم يكن مفسدة فالتكليف بها مصلحة محضة لم يحصل بها تفويت نفع لولاه لوصل المكلف إليه بخلاف الإخلال باللطف
فإنه فيه تفويت منفعة لولا عدم اللطف لوصل المكلف إليها وفيه نظر فإنه حصل بزيادة التكليف تفويت منفعة وهي الثواب على
الفعل الذي كان كلف به قبل الزيادة فلما وقعت فاتت تلك المنفعة ووقع في عكسها فالفرق بينهما قسم تعالى التكاليف إما عقلية فلا
يصح الزيادة فيها ولا النقصان بوجه وأما شرعية فهي إما واجب يكلف بفعله أو قبيح يكلف بتركه وأما غيرهما من مندوب ومكروه
فالأولان لا يصح الزيادة فيهما ولا النقصان بينهما متى حسن التكليف بهما وجب ومتى لم يحسن فهو قبيح وأما المندوب والمكروه فقد
يمكن الزيادة فيهما والنقص لأن التكليف بهما لا يجب لكنه تعالى لا يحسن منه الزيادة فيهما إلا حيث لا مفسدة فيهما فيتناول غيرهما من التكاليف
فمتى كان في المعلوم أنه إذا زاد فيهما وقع العبد في المعصية قبحت الزيادة كما قلناه في منع اللطف من غير فرق قوله في ذكر الشبه
إذ لا يكلف إلا وفي المقدور ما هو لطف فيه يعني فإذا لم يفعل الله اللطف مع القدرة عليه دل على عدم وجوبه لأن حكمته تمنع من الإخلال
بالواجب قوله وما المانع أن يكون قد فعل الله به اللطف المطلق هذا فيه نظر لأن المخالف يدعي أن في مقدوره تعالى من الألطاف ما يفعل

المكلف

المكلف عنده ما كلفه فالواو لا يه وافاد لذاته والقادر للذات يقدر على جميع اجناس المقدورات ومن كل جنس على ما لا يتناهى وبما
من مكلف الا وله لطف في كل امر كلف بفعله او بتركه ثم ان كلام المصنف يقتضي بان اللطف المطلق مما يجب على الله ويفعله لازاحة علة
المكلف وقد يعدم ما روي عن قاضي القضاة ورجحناه من انه لا معنى لايجابه ولا يقتضيه القواعد وقد ذكر بعض المتأخرين من اصحابنا
انه لا يفعل من الالطاف الا التوفيق والعصمة وان المقدر انما يجب علينا لا عليه تعالى واذا امثل ليس الآيات التي انزل الله لتدعو
العبد الى الطاعة لم يحصل بها فعل ما كلفوه بل بمجرد النقد بحسب بانه لا يجب فيما انزل بالمكلفات يكون لطفا له بل يصح
ان يكون لطفا لغيره وقد دل الدليل على ان اللطف المقدر لا يجب فلا يفعله الله فيقطع بان تلك الايات قد انتفع بها غير من نزلت
كما فيما نزل بالاطفال والبهائم من الم ونحوه هكذا قرر وان مولانا عليم وفيه ما يقتضي بان ما لم يجب فعله من الالطاف لم يجز وفيه
نظر فان عدم الوجوب لا يستلزم الجواز ولا يقتضي عدمه فليتامل قوله وايضا فقد يكون اللطف من فعل المكلف كما يساوى الى
اخره وفيه نظر فان عدم الوجوب لا يستلزم الجواز الا ان الخصم بنى قوله على انه ما من مكلف الا وفي مقدور الله من الافعال ما يلطف
فاذا لم يفعله دل على عدم الوجوب وليس كون له لطف في فعل الغير يسقط الواجب عن الله اذا ثبت الوجوب فيما يكون لطفا له من فعله تعالى
قوله على ان هذا توصل بالعبارة اي نتوصل بها الى اثبات مذهب وقع فيه التنازع والعبارات لا يحصل بها المعاني ولا يثبت بها
في المسائل العلمية القطعية قوله قالوا وقع التعبد الى اخره هذه الشبهة مبنية على ان من قواعد الجمهور الموجبين للالطاف كل
الم يفعله الله فلا بد فيه من لطفية وهذا بعد علمهم الا من يقول ان العوض كاف في حسن ايلام الالم ومما شابه هذا الذي اوردوه
الزام قبح التداوي لان الالم اذا كان لطفا يجب على الله فعله ورفعه لاجل التداوي لا يجوز منه تعالى فلا اثر للتداوي ومتى ارتفعت
عنه اللطفية وجب رفعه اذ لا يجوز انزاله واستمراره الا مع حصول الاعتبار فيه فالتداوي عبث لا فائدة فيه على كلام المعتزلة
والاجماع بان على حسن التداوي وورد فيه ما ورد ففي الاثر عنه صلعم تداووا فما انزل الله من داء الا وله دواء الا السام والهرم
واجمع الامة على حسن تعلم علم الطب وقد اجيب بانه لا بد من ان يقطع بان في فعل التداوي صلاحا لنا ويكون واجبا تارة ومندوبا
اخرى فحيث يقطع من طريق العادة بان الالم يرتفع به كان يغص بلقمة ويكون ابتلاعها بالما ونحوه ممكنا فيجب عليه
ان دفع الضرر عن النفس واجب عقلا وشرعا واما حيث لا يقطع بانه قاطع ضرر الالم بل يظن ذلك كالادوية المركبة لتعديل
المزاج عند غلبة احدى المواد فيندب لمن غلب على ظنه نفعه ذلك سرور الادوية له لقوله صلعم تداووا وظاهره الوجوب لكن ارتد
صلعم حيث عرض العلة وحصل الطبيب الذي يوثق بشيرته وصدقه فاذا اخبر بان العلة تندفع بكذا وجب على العليل استعماله
ذلك دفعا للضرر واذا ثبت وجوبه او ندبه شرعا فلا بد ان يكون في فعله صلاح لنا في الدين زائد على ازالة الالم كسائر الواجبات
والمندوبات الشرعية ويقوم ذلك الصلاح الحاصل بالتداوي مقام الصلاح الحاصل بالالم فيجب رفعه عند حصول الدواء وهذا
وجه ظاهر في حسن التداوي ذكر هذا بعض اصحابنا المتأخرين وقد جوّد الكلام واحسن واحكم غاية الاحكام قوله
ولولا السمع منع الى اخره اعلم ان دليله من السمع منع من ذلك الا ان تدعي الاجماع والاصح ثبوته في هذه المسالة ولكن نعود ذلك
من جواز دفع الضرر فيقال اذا كان الواجب على العاقل ان يدفع الضرر عن نفسه كالمريض بالادوية وغير ذلك فما الاولى الا
تطلب الضرر بسواله قيل ومما اختلف في الدعاء على النفس بمضار الدنيا فقيل لا يحسن مطلقا وقيل عدم حسنه مشروط
بان لا يكون فيه صلاح قوله على انه لا يمتنع الى اخره هذا الوجه قوي جدا وتحقيقه انا قد تعبدنا بالدعاء بالعافية قال
النبي صلى الله عليه وسلم لعمه العباس سل الله العافية فكان كثيرا ما يدعو صلعم بها فيقطع بان في الدعاء مصلحة وانه في نفسه طاعة والله
يصح يفعل في استمرار الالم وازالته ورفعه بحسب ما يعلم من الصلاح في ذلك قوله على ما لا يتم الا به وهو اللطف يعني لان الله
ليس الفاعل للطاعة فيتوجه السوال الى ذلك والا فعليه لا يحصل الا بزيادة الطاعات فيتوجه السوال الى ما لا يتم الا به وهو

الالطاف قوله وان كان لا يحسن الا مستحقا تعالى فكيف يحسن ان يسال الله ذلك على الاطلاق وفي حال عدم الاستحقاق
له لا يحسن من الله فعله فلا يحسن حينئذ سواله ولجاز بانه اذا لم يكن مستحقا تعلق السوال بفعل ما يستحق لاجله وهو
الطاعة وسوالها يعود الى سوال اللطف فيها وتسهيلها فيرجع الى الوجه الاول والله اعلم **فصل** قوله ظاهر
كلام اصحابنا ان اللطف من فعل الله يجب ان يفعل على ابلغ الوجوه معنى ذلك انه اذا كان يمكن ايقاع اللطف على وجهين هو
بوقوعه على احدهما ابلغ منه بوقوعه على الوجه الاخر وجب ان يفعل على الوجه الذي يكون بوقوعه عليه ابلغ وادخل في
اللطفية ومثل ذلك في الشاهد بما اذا اغرى الانسان لغيره صيفه وعلم انه لا ياتي الا برسول قاصد لكن الارسال يقع على وجهين
احدهما ابلغ في الدعا من الاخر كان يرسل ولده وان يرسل عبده فانه يتحتم الا دخل في الدعا فالقول بانا نعلم وهذا انما يتصور
اذا كان اللطف على احد الوجهين يفعل عنده الملطوف فيه وعلى الاخر يقرب من فعله ولا يفعله فالكلام مستقيم ولا اشكل
على القول بوجوب اللطف انه يجب وبعض ما يفعل عنده لا ما يقرب به اذ لا غرض في التقريب مع عدم الفعل ومع هذه الكيفية فقد
علم ذلك بما تقدم لان اللطف في الحقيقة هو ما يفعل عنده لا ما لا يفعل واما على تقدير ان فعل الملطوف فيه يقع مع كل من الوجهين
كان يعلم في المثال المذكور ان الرجل المطلوب ياتي سوا كان الرسول العبد او الولد لكنه مع ارسال الولد انشط الى الاجابة
واطيب نفسا فالاصح ان الله لا يجب عليه في اي الوجهين شاء لان الغرض وقوع الفعل المكلف به لا غير اذا اعرف هذا مع تذكر لما
قدمناه من انه لا معنى لفعل الله اللطف المقرب ولا لوجوبه عرفت انه لا معنى لما ذكر من وجوب اللطف على ابلغ الوجوه ويمكن
ان يقال بل المقصود الوجه الثاني وهو انه ياتي بالفعل مع كل من الوجهين لكن مع احدهما هو الذي يقتضيه اجوبة هذه الشبهة
فيه نظر لانه ليس في اجوبة هذه الشبهة ما يقتضي ذلك قوله فهلا يشفعوا [illegible] ما سلمهم اياها قد تقدم لنا في هذا كلام مضمونه
انه مع عدم الانتفاع بها لا يفسد تسليمها عقوبة لانه لا ضرر عليهم في تسليمها حيث لا انتفاع لهم بفعلها وعدم ما يمكن في تقدير ذلك قوله
وان ازاحة العلة يحصل ببعض الالطاف تعالى ان حصل بعضها ما فعل الملطوف فيه فصحيح ما ذكره وان لم يحصل بها وكان يحصل
بفعل البعض الاخر فلا ازاحة وبالجملة فقد بينا في اول الفصل انه لا يحصل معنى ما ذكر من كونه يجب على ابلغ الوجوه وان الكلام
في هذا الفصل كله اصله وتشكيله على ثابت القاعدة ولا يحصل الفائدة والله اعلم **فصل** اذا ثبت ان اللطف من فعل
الله واجب فسوا كان لطفا في واجب او مندوب او ترك قبيح او مكروه قوله فيجب ان يرجح علتنا في الجميع تعالى ان ازاحة العلة
انما يجب مع استحقاق العقاب وذلك لا يتصور الا في الواجب والقبيح لان المكلف اذا ترك ذلك او فعل هذا استحق العقاب فاذا
اراد الله ان يعاقبه ولم يكن قد لطف به كان له ان يعتل بعدم اللطف به واما ترك المندوب وفعل المكروه فلا عقاب عليهما
والاولى في توجيه ما ذكره انه لو لم يلطف بالمكلف فيما كلفه من فعل الواجب والمندوب وترك المحظور والمكروه لكان قد
نقض الغرض بالتكليف بذلك اذ الغرض لم يجر بالتكليف به الا التعريض للمنافع المستحقة بسببه فاذا لم يفعل ما يدعوا اليه مما
هو في مقدوره ولا مفسدة فيه نقض [illegible] العادة كان ناقضا لغرضه الذي هو التعريض قوله كونه دفعا للضرر او جاريا مجراه
اعلم ان ترك الواجب وفعل القبيح يستحق به العقاب ولا يندفع ضرر العقاب الا بفعل الواجب والترك للقبيح فدفع الضرر هو
بفعل الواجب وترك القبيح فاذا كان لا يندفع الا بفعل اللطف الداعي الى فعلهما والحال انه كان اللطف جاريا مجراهما فيتعين
انه يجري مجرى دفع الضرر لا انه الذي يندفع به الضرر قوله وكذلك اذا كان اللطف من فعل غير المكلف وغير الله فذكر
عن ابي علي المنع من ان يكون للمكلف لطف من غير فعله وفعل الله وكلامه في غاية البعد فان الادلة قامت على كون تبليغ
الرسل لما حملوه لطفا وتسليمهم الشرائع وغير ذلك كوعظ ونذكر وقال ابو هاشم ولم يقطع ابو علي على المنع من ذلك وانما
استبعده قوله فانه لا وجه يقتضي وجوب ذلك اللطف يعني على من هو من فعله اما اذا كان فاعله غير مكلف فظاهر واما اذا كان

مكلفا

مكلفًا وهو غير الملتطف فانه لا يجب على مكلف ان يفعل ما هو جار مجرى دفع الضرر عن مكلف اخر قوله فان كان الفاعل
اللطف مثلا احادها منا من سهو القلم والصواب صلاح بالتدفع لانه اسم كان قوله واللطف للجاد فقط وللناظرين اما للجاد فيقطع
به لانه واجب شرعي كالصلوة وكل واجب شرعي لم يجب الا لكونه مصلحة في الدين واما الناظرون فمن الممكن كونه لطفا لهم
ويجوز عليهم عدم الالتطاف اذ لا وجه يوجب القطع بالتطافهم **مسئلة** اعلم ان كلام المصنف في الحدود مستقيم وهو
انه ان كان قد تاب فالحد لطف له لانه من قبيل الابتلاء والامتحان ونوع من الالم انزل به فلا بد فيه من البلوى له او العوض ليخرج
عن كونه عبثا ومن عوض له ليخرج من كونه ظلما فتلك المكلف وهو زيادة زجره عن معاودة القبيح وان كان مصرا فوجه حسنه
كونه عقوبة عجلت له وقسطا من العذاب في الدنيا وحقيقة العذاب حاصلة فيه فانه مضرة انزلت بمستحقها على وجه الاستخفاف
ويشهد له قوله تعالى وليشهد عذابهما طائفة من المومنين ونقل عن الشيخ كلام حاصله الاتفاق منهما على ان الحد مصلحة للمحدود
ثم اختلفا فقال ابو علي هي مصلحة في الدين لانه لطف له يدعوه الى فعل واجب او ترك قبيح وقال ابو هاشم بل مصلحة له دنيوية لانه
شرع ليزجره عن المعاصي واذا تركها مخافة ان يقام عليه الحد لم يستحق عليه ثوابا وانما يستحقها حيث تركها لقبحها وهذا
كلام ليس له كل الاستقرار على قواعدهم قوله ولذلك افتقار الحقيقة الى اخره يعني فانها لطف لهم لا شك في ذلك لما يعرفون
من مطابقة الواقع لما اخبروا به ولنا الى العلم بذلك لطف ومصلحة ظاهرة **مسئلة** ينبغي ان يلحق بهذا الفصل فوائد
الاولى ان اللطف الذي من فعل الله تعالى لا يجب اذا كان فيه وجه من وجوه القبح بل لا يحسن لانه من حق الحسن والواجب ان يعريا
عن وجوه القبح وقد يسوا الكلام فيما اذا كان للمكلف لطف في شي من فعله نفسه ولطف في مقدور الله وعلم الله ان المكلف لا
يفعل ما يكون لطفا له فهل يجب على الله تعالى ان يفعل ما هو لطف له في مقدوره او لا قيل لا لان الله تعالى اذا كان في مقدوره ما هو لطف
وجب عليه فعله ولم يحسن ان يكلف ذلك المكلف بفعل يكون له لطفا الا في مقدوره تعالى ما هو مغن عنه هكذا ذكر المتكلمون
قالوا فلو قدرنا ان للمكلف لطفا في العلوم الضرورية بالمسائل الالهية لما كلف الله تعالى العبد اكتسابها ولقبح منه تعالى ايجابها
لان تكليفه حسن بها الشق المجرد تحصيل الثواب وهو نفع وطلب النفع لا يجب وهذه الفائدة ذكرها بعض الباحثين ثم قال
وما ذكروه صحيح حيث يكون اللطف واجبا واما اللطف غير الواجب وهو حيث يكون لطفا فيما ليس بواجب ولا قبيح فيصح منه تعالى
تكليف العبد به بان يندبه اليه لان طلب النفع يحسن والندب اليه والى ما يؤدي اليه يحسن والاولى بالعلم وهذا الكلام يستخرج جدا
لا يصدر الفائدة بتقدير ان يكون للمكلف لطف من فعله ولطف في مقدور الله وفرضنا ان المكلف لا يفعل ما كلفه مما هو لطف له
فهل يجب ان يفعل الله اللطف الذي في مقدوره او لا ثم رد الكلام الى وجه اخر وهو انه اذا كان للعبد لطف في مقدور الله وكان له
في فعل نفسه لطف ايضا لم يكلفه الله بتحصيل ذلك اللطف لانا في مقدوره ما يغني عنه فهما مسئلتان وكان الاحسن ان يقول
اذا قدرنا ان للمكلف لطفا من فعله تعالى وان لذلك المكلف لطفا في فعل العبد فهل يصح ان يكلف بذلك او لا لكون في مقدوره تعالى ما يغني
عنه ثم اذا فرضنا صحة تكليفه به فكلف به ولم يفعله هل يجب على الله ان يفعل اللطف الذي في مقدوره ليزيح علته او لا يجب
لان المكلف لو شاء لفعل ما يدعوه الى ذلك الفعل الملطوف فيه فاذا ترك مع القدرة لم يجب على الله ان يفعل اللطف فاذا اعتل
بان الله لم يزح علته احتج عليه بانك الذي فرطت في حق نفسك ولو فعلت ذلك الفعل لدعاك الى فعل هذا ففعلته وكنت مثابا
عليه غير معاقب على تركه الفائدة الثالثة اذا كان في فعل غير الله تعالى ما يقوم مقام فعل الله في اللطف فان علم تعالى ان ذلك
الغير لا يفعله وجب عليه تعالى الفائدة الرابعة انه اذا كان للمكلف لطف من فعله تعالى معين تعين عليه فعله وان كان له اشياء تقوم مقامه
كان بصفة الواجبات المخيرة الفائدة الخامسة انه تعالى اذا كان في مقدوره ما هو لطف للمكلف لكن علم انه يفعل ما كلفه
وان لم يفعل ذلك اللطف فانه لا يجب فعله لان الغرض في فعله قد ارتفع بل لا يستحق ان يكون فعله عبثا فيحكم بقبحه على قواعدهم

قوله وان المقدور هل يحسن ان يكلف بلطف فيه مع عدم فعله اولا [illegible]
حسن الثاني [illegible] اذا لم يكن لطف [illegible]

[illegible] اللطف يسقط [illegible]
[illegible] ذلك القدر

فصل قوله اتفق الشيوخ على انه اذا حال بالطف لا يقدح في حسن التكليف في دعواه الاتفاق نظر لان الحاكم وغيره نسبوا هذا الى ابي هاشم وحكوا خلاف ابي علي فيه وانه يذهب الى ان ترك فعل اللطف يقضي بقبح التكليف ويعود حسنه عبثا وابطال ورد ما ذكره بان الشي لا يقبح لما يتاخر عنه ولا بد ان يقارن وجه القبح وجوده لذلك الفعل او يكون في حكم المقارن اذا المقتضي لقبح الفعل وقوعه على وجه مخصوص قال الحاكم وسبب قول ابي علي هذا قاعدته المشهورة وهي انه لا يستحق الذم على ان لا يفعل بل على ان يفعل فجعل الذم في ان لا يفعل اللطف موجها الى فعل وهو التكليف لما لم يجد فعلا يوجه الذم اليه غيره قوله واتفقوا على انه يقدح في حسن العقاب لان المعاقب حينئذ غير مزاح العلة ويمكن ان يقال ليس عدم ازاحة علته يستقل وجها في قبح عقوبته لان وجه استحقاقه للعقاب قد حصل على اتم الوجوه وهو اتيانه بالمعصية بعد تكليفه بتركها ونصبه عن فعلها وتوعده عليه بالعقاب الشديد ووعده على الترك بالثواب المعد وهو متمكن من ذلك وليس ترك فعل يجب على الله ابطل وجوبه الا ان يكون باقيا الغرضه وهو مما لا يتوقف ترك المعصية عليه يكون شيئا في سقوط حق بعد حصول موجبه كما ذكره القاضي في الذم سوا قوله وهو الا يكون في حكم المستفسد له المسقط لحقه يقال الذي تركه للطف قبل فعل المعصية يكون شيئا في فساد استحقاق العقاب بعد ثبوته بفعل المعصية ولا مسقط له لان المسقط من حقه ان يتاخر عن المسقط **فصل** قوله ويمتنع ان يكون لطفا من افعال المكلفين وما لا يصح وكذلك ما يصح ان يكون مفسدة وما لا يصح قوله كما لا اسم هي الا به مسالة العاقل وقبح النار في رد الوديعة وشرب الدواء في دفع ضرر الالم ونحو ذلك قوله وما يتصل بها يعني من معرفة وعده ووعيده واستحقاق الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية قوله وكاكثر الشرعيات يعني وهي الواجبات منها قوله ومن ما يكون شبهه اي شبه وجوبه طاعة كالمنذور فان لفظ النذر قربه كما اذا نذر بركعتين وبصيام ان يذكر الشيء واحتسب قوله واعترضه بعضهم كان في اصل النسخ وهي التي بخط المصنف بخرج باب المعترض بسبيه القاضي سليمن بن ابرهيم العجوي ثم حذف اسمه وابدله بعضهم ولان كان من قبيل الدواعي يطل الى ظاهر عبارة الجمهور وليس مرادهم ان الالطاف لا يكون الا من قبيل الدواعي التي هي علوم او ظنون فانهم مصرحون بلطفيه كثير من الافعال وليس كذلك بل المراد ان الالطاف تدعوا الى فعل الملطوف فيه وقصد واذا كان ذلك ما قصده المصنف بقوله انه يختار عندها فعل الملطوف فيه قوله ولا متمم للالطاف لعله اراد بالمتممه ما يقصده اهل علم الاصول بالمكملات للضروريات التي هي حفظ العقل والنفس والنسب ونحو ذلك كتحريم قطرة من الخمر فان ذلك الا لكونها يعني لا يستقل العقل بمعرفة حكمها وجهه التكميل قوله ولهذا حكمنا بان بعثة الرسل الى اخره يعني لا عقاد نا كون الشرعيات واجبة في نفسها لقيام الدليل على ذلك حكمنا بما ذكر ولو لم يكن واجبة في نفسها بل او جب ليحصل الثواب لم يحب التكليف بها وكذلك البعثة التي هي للتعريف بها قوله فاما المفسدة من فعل المكلف الى اخره ظاهر كلام المصنف انه يجوز وقوع المفسدة من فعل المكلف سوا كانت مفسدة في حقه او حق مكلف غيره والمروي عن الشيخين ابي علي المنع من وقوعها مطلقا وان ابا هاشم يجيز ان يقع ان المكلف حيث هي مفسدة في حق نفسه ويمنع من جواز وقوعها اذا كانت مفسدة في حق غيره ويوجب على الله ان يمكنه منها ان ابقاه التكليف وكذلك اذا كانت من فعل غير المكلف قوله او دفع ضرر عاجل اراد ضرر الخوف الحاصل عند عدم الخاطر قوله او لوجوب شكر المنعم يعني على التفضل لانه متفضل لا يمكن الا بعد معرفة المنعم

فصل الكلام على اهل الاصلح اعلم ان الذي تقدم كلام على الاصلح في باب الدين وقد ذكر مذهب الجمهور في وجوبه على الله لان المراد بالاصلح في الدين الالطاف التي تدعوا المكلف الى امتثال ما كلفه واما الاصلح في غير باب الدين كمصالح الدنيا من الارزاق وغيرها فقالت البصرية من المعتزلة وكذلك الزيدية وغيرهم من الفرق الاسلامية ان هذه المصالح الدنيوية غير واجبة على الله وانما هي تفضل منه وجود وكرم كما اذا احسن الواحد منا الى غيره وقال البغدادية الشيخ ابو القسم وغيره ان ذلك واجب على الله واختلفوا فمنهم من قال بوجوب

ذلك

ذلك عليه تعالى حتما كوجوب قضاء الدين حتى لو قدر اخلاله به لا يستحق الذم وقال ابو القسم بل يجب وجوب جود وتفضل الا انه تضيق
مستحقا عليه وهو خطأ في العبارة حيث سمى الجود والتفضل واجبا وليس الواجب من هذا الجنس الا ما كان مستحقا وهذا
الخلاف هو في المصلحة الدينية ومعنى كونها دينية انها لا اثر لها دنيا ولا ضرر في شيء مما كلفناه فعلا او تركا سواء كانت تلك
المصلحة في الدنيا او في الجنة فتلك وحقيقتها المنفعة التي يصح ان ينتفع بها العبد ولا ضرر فيها على غيره ولا وجه من وجوه القبح
مع تعريه بها عن النهي والقرف في الدين قوله والنظر في العقليات اي هو المثال في العقليات يعني النظر في معرفة الله لانها الاسم لكون فيه
الايه والطهور هو المثال في الشرعيات لما لا يتم الواجب الا به فان الصلوة لا تتم الا بالطهور قوله وكالاعادة يعني فانه لا يتم
الواجب من الاثابة للمطيعين والعوض للمؤلمين والانتصاف من الظالمين للمظلومين الا بها قوله واستحالة لا يخرجه عن كونه
واجبا فيه نظر بل لا يخرجه وكيف يجب ما لا يطاق فان الذي لا يتناهى مستحيل والمستحيل لا يطاق والذي لا يطاق لا يجب قوله
حيث لا يعلم بها المكلفون يعني فلا يعدوان في علمهم بها مفسدة قوله لانه اذا حصل وجه الوجوب وجب الفعل فيه نظر لانه لا بد ان
يعرى عن وجوه القبح والا فانه اذا تعارض وجه ووجه وجوب ووجه قبح فترك المفسدة اهم من تحصيل المصلحة قوله ولو وجب ان
يبقي الله الكفار كلهم يعني ان كانت التبقية اصلح قوله او يميتهم كلهم يعني ان قدر ان اماتتهم اصلح قوله سائر المباحات
يعني من الاكل والشرب وهو يلزمهم حيث في المباح نفع فاما ما لا نفع فيه فلا يلزم لكن يقال ان الذي لا نفع فيه خرج عن حد المباح الى
العبث الذي هو نوع من القبيح وفي الاتيان بلفظة سائر هنا نظر فانه انما يقال سائر كذا بعد ان يؤتى بشيء منه كان يقال الاكل
وسائر المباحات ونحو ذلك وقد عد الحريري هذا من غلطات الخواص في كتابه درة الغواص قوله وبعضي اعسار وقد زاد
يعني وهو الا يكون فيه ضرر ولو التزموا هذا لم يضرهم لكنه لم يرد في كلامهم اعتبار هذا القيد قوله كسائر الواجبات يعني فانها

فصل في شبههم

لا تخلو عن ضرر ومشقة قوله تجري مجرى التمكين يعني من الفعل المكلف به ومعنى كونه جاريا
مجراه انه اذا لم يفعل المفسدة كان تركه علة للمكلف في ترك ما كلفه كما اذا لم يمكن قوله تجري مجرى الاستفساد اي
طلب الفساد بفعل المفسدة لانهم قد ذكروا ان تركا اللطف في نقض الغرض كفعل المفسدة قوله فاما الشرع فقد جلبوا جور
الركوة الى آخره هذا لا معنى له فان الزكاة لا تبقى على نصاب فيها في فقر يعني كما لا يعني عليه ان يعوض الفقير من ماله فكان
الاحسن ان يقول فاما الشرع فقد ورد بانه يجب على الموسر ان يسد رمق المشرف على الهلاك من ماله ونحو ذلك من جملة الواجبات
الشرعية كان الشرع اجاز لمن خشي على نفسه التلف ان ياخذ من مال الغير وان كره لان حرمة النفس اكبر قوله فانهم يعتبرون
وجوب اضافة الضيف ظاهره ان وجوب الاضافة لا اصل له في الشرع وقد ذكر علماء الشرع انها تجب على اهل الوبر وله اصل من الاثر
قوله قلنا ليس هذا وزان المسئلة الى آخره جواب صحيح وقد يجاب بانه انما قبح احدنا ذلك من حيث انه لا عوض له في المنع من ذلك
حتى لو قدرنا ان له في ذلك عرضا صحيحا لم يقبح منه المنع والله تعالى لا يصح كون عدم خلقه لما ينتفع به الا حيا ويتضررون به من قبيل
العبث عبثا

القول في الآجال وجه

ادخال القول في الاجال والارزاق والاسعار في علم الكلام واتصالها
بباب الالطاف جواز كونها الطافا اما الاجل فقد يكون حياة الانسان وموته لطفا لغيره واما هو فلا يصح ان يكون حياته لطفا
له لان اللطف لا بد ان يكون زائدا على التمكين والموت لانه لا تكليف بعده لكن العلم بذلك ممكن كونه لطفا له ولا يقطع بذلك ولا يقطع
بان الموت لطف لغيره اذ لا بد فيه من اعتبار وهو متعذر في حقه فيلتبس لغيره واما الارزاق فمن الجائز الممكن المستقر كونها
الطافا وان الله سبحانه يفعلها ويبسطها طلبا لصلاح عبيده ويعرضهم بذلك للشكر والعفاف وغير ذلك من الطاعات واما الاسعار
فما كان منها من فعل الله تعالى فلا يقطع فيه بلطف ولا خلاف فيه وما كان من جهة الله ويحصل به المراوغ فلا بد فيه من لطف للمنام او المخم
او غيره والذي لا مرية فيه ولا علم بجواز ذلك فيه ولا يقطع به وقد نبه المصنف على هذه المعاني في آخر الابواب قوله الا حل هو

كل حادث الى آخره الظاهر من اللغة ان الاجل في اصطلاحه الشيء وفي عرفهما اذا اطلق فالوقت الموت ولا يستعمل في غيره مطلقا بل
مقيدا كاجل الدين قوله ان مات الامير هذا من امثلة النفي لان الموت انتفاء الحياة عند الجمهور وقوله وعدمه في كذلك لان آخره
انتفاء الملك واما مثال الصفات فكان تعالى اذا جعل الوجود للجوهر الى آخره **فصل** قوله معنى ان الله جعل للشيء اجلا الى آخره
تعالى المعنى الا ظاهر في كون الله جعل له اجلا انه قدره وقت استمراره الى غيره وتكون انقطاع الحياة مثلا في آخره فعله الله او
ونحو ذلك **فصل** قوله ولا يصح فيمن قتل غيره ان تعالى انه قطع اجله هذا مذهب ابي هاشم واصحابه بناء على ان ليس
للموت الا اجل واحد وقالت البغدادية بل للموت اجلان مقدر ومسمى واختلفوا في تفسيرهما فقال الحاكم المقدر الذي
يموت او يقتل فيه والمسمى الذي لو لم يقتل مثلا او لم يغرق او يقصمه الهدم او يحرق لبقي اليه وقيل بل الامر ان الخالف
بعكس فيجعل المسمى هو الذي يموت فيه او يقتل او نحو ذلك والمقدر يختص بالمقتول والغريق ونحوهما وهو الذي يقدر بقاؤه
اليه لو لم يقتله ذلك الا ان هذا انسب الى العبارة ولا يبعد ان يكون مذهبهم هذا مفرعا على قطعهم بان المقتول لو لم يقتل
لعاش والحجة الواضحة للبهشمية ان الاجل هو وقت الشيء الذي يقع فيه فلو جعلنا للموت اجلين لثبت موتين لهذه
الدار وحياة فيه مقطوع به واحتج البغدادية بقوله ثم قضى اجلا واجل مسمى عنده واجيب بانه لو لم يرد اجلين للموت وانما
اراد بالاول اجل الموت وبالثاني اجل القيمة هكذا ذكره جار الله في تفسيره قال وقيل الاجل الاول ما بين ان يخلق الى ان يموت والثاني
ما بين الموت والبعث وهو البرزخ وقيل الاول النوم والثاني الموت واعلم ان احتجاج البغدادية هذا يقتضي صحة تفسير الحاكم
لقولهم والذي عكس نظر الى ظاهر العبارة فقط والمعول عليه ما ذكره الحاكم ومعنى كون الاول مقدرا ان الله قضاه وقدره
لا بمعنى انه يعدم تركه ومعنى كون الثاني مسمى انه سماه ولم يقض به ولم يحتم واحتج البغدادية ايضا بقوله الم تر الى الذين خرجوا من
ديارهم الآية بما نقل عن الحسن البصري في تفسيرها انهم هربوا من الطاعون فماتوا قبل آجالهم واجيب بتسليم ان
المذكورين في الآية احيوا فانهم احيوا في الدنيا مرتين والخلاف انما هو فيمن يموت مرة واحدة قال مولانا اعلم الخلاف في الحقيقة
انما هو في القاعدة التي بنى البغدادية عليها وهو ان المقتول ونحوه لو لم يقع فيما وقع فيه لعاش قطعا ولو صح لهم لم ينازعوا
فيما ذكروه من الاجلين وكان كلامهم فيه مستقيما قوله ما ورد في الحديث ان الرجل ليصل رحمه الى قوله الخبر بتمامه ان
الرجل ليقطع رحمه وقد بقي من عمره ثلاث سنين فيصيرها الله عز وجل الى ثلاث سنين قوله في رواية الحديث وفي رواية
الله الذي في شمس الاخبار فتمدها الله ومثل هذا ما نقل عن جعفر بن محمد عن ابيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان احدكم رجل
بار باهله وفي جواره عاق باهله فقال الله للملك وهو اعلم بذلك كم بقي من عمر هذا العاق فقال ثلاثون سنة قال حولها الى عمر
هذا البار واقبض روح هذا العاق **فصل** قوله ذهب الجمهور من شيوخنا الى ان المقتول لو لم يقتل لجاز ان يموت
وجاز ان يعيش هذا قول الزيدية وجمهور المعتزلة منهم السمحان وقاضي القضاة واتباعهم قوله لجواز ان يعلم الله من حاله
الى آخره هذه الزيادة غير محتاج اليها ولا هي مستقرة المعنى قوله وقال ابو الهذيل هذا القول منسوب الى الحشوية والجبرية
لكن على المعنى ما غلب عليه وهو ان وقوع خلاف المعلوم محال ورد ما ذكره بان يقدر تعاليه لو لم يقتل لا يكون فيه خلاف ما
علمه لان الله سبحانه قد علم انه يقتل في ذلك الوقت وعلم انه لو لم يقتل لعاش الى وقت آخر تكون موته فيه قوله وقال بعض
البغدادية الذي في غير هذا الكتاب نسبته الى جملتهم وهكذا الخلاف في كل من مات بسبب من هدم او غرق او حريق والظاهر
نقا كلام الجمهور على ظاهره وقال الحاكم بل المراد تجويز حياة المقتول لو لم يقتل واما بعد القتل فيقطع انه لم يكن يعيش
غيره لان الاجل عبارة عن وقت الموت فاذا قتل في ذلك الوقت فقد مات في اجله والى هذا اشار صاحب شرح الاصول حيث قال
ولا خلاف فيمن مات حتف انفه او قتل انه مات باجله لان الاجل هو وقت الموت وهما جميعا قد ماتا وانما الخلاف في المقتول لو لم

نقتل كيف كان يكون حاله في الحيوة والموت قوله على انه قد يموت عليه بالقتل اعواضا كثيرة يعني لانه اذا مات حتف انفه او بسبب
من الله فالام الموت وغمومه من جهته تعالى فعوضها عليه والعوض المستحق عليه يبلغ في الكثرة مبلغا لا يبلغه ما كان
من غير الله تعالى او بسبب منه كالاسباب فيكون ظلمه اياه لتفويته تلك المنافع عليه ومما احتج به ابو الهذيل ومن قال بقوله
قوله تعالى قل لو كنتم في بيوتكم لبرز الذين كتب عليهم القتل الى مضاجعهم اراد مصارع الموت واجيب بان المعنى لو كنتم في بيوتكم وقد
علم الله انكم تقتلون في وقت كذا في موضع كذا لبرز المعلوم ذلك من حالهم الى تلك المصارع باختيارهم لداع يدعوهم الى ذلك كما
ورد في الخبر عنه صلعم انه اذا علم الله وفاة عبد في جهة جعل له فيها حاجة **فصل** قوله ومعنى كون الاجل
لطفا انا نحلف الى اخره كلام المصنف في هذا الفصل جيد واضح قوله ويجوز ان يكون علم زيد بانه يموت الى اخره هو
صحيح ونصوره مثله في علمه بحاله في مدة عمره ونتصل بهذا الباب فايدة ينبغي ان نعقد فصلا من فصوله وهي ان الله
تعالى هو المميت لكل حي وهذا امر ظاهر لا يجهله مسلم والمسلمون مجمعون عليه ولو ادعي كونه معلوما بضرورة الدين لامكن
وخالف فيه المطرفية فقالوا ان الله لا يميت الاطفال ولا من لم يبلغ عمره مائه وعشرين سنه ومن مات دون ذلك فموته
لاسباب عارضه لا ان الموت من الله وينبغي ان سنا الواعي بسبب موت من حكوا بان الله لم يمته فيقال لهم هل مات لا لامر او لامر
لا يصح ان يحكم بان موته لا لامر لانه يجب الا يكون بان يموت اولى من الا يموت وان كان لامر وقد ثبت ان الموت اما معنى مقابل
الحيوة او عبارة عن التغير بالمنافيات لما يحتاج الحيوة اليه فهذا الفعل لا يصح ان يكون الا من فاعل والفاعل لا يصح ان يكون
هو الميت اذ لا يقف على قصده وداعيه ولا ينبغي لضرارة فيه وكراهته وان قيل بان المؤثر غيره لم يصح لانه ان كان موجبا قديما
ولا قديم مع الله وكان يلزم حصول الموت قبل وانه لان ذلك الموجب القديم حاصل قبله بل كان يلزم الا يوجد حي وان
كان موجبا محدثا فما هو ولانه انما يكون سببا فالمؤثر فيه اذا محدثه وان كان مختارا فلا يصح ان يكون عرضا ولا جمادا
اذ لا اختيار لما هذه صفته وان كان قادرا بقدرة فمن هذه صفته لا يفعل فعلا في غيره الا بواسطة الاعتماد ولا يعلم شي
من ذلك في حق من مات حتف انفه واما من مات بسبب من الغير فان موته مضاف الى فاعل ذلك السبب واعواضه عليه
وان كان السبب من الله فقد قامت بان الله تعالى هو المميت له فان ملك الموت تعالى في قبض روحه ويدل على ذلك من جهة السمع قوله تعالى
خلق الموت والحيوة والظاهر الاستغراق وحصول ادابه ومثله الله تعالى يتوفى الانفس حين موتها **القول في الارزاق**
الرزق في اللغة العطا قيل ومن معانيه الشكر قال تعالى وتجعلون رزقكم الاية ويقال الرزق في اصل اللغة عبارة عن
كل ما يغتذي به الحيوان افتيانا على وجه لا يرجح مضرته على نفعه ولا يساويه ولا يمنع منه لتحريمه نحو الدم والخنزير وما اشبه
ذلك ويشترك الرزق والملك فالرزق اعم اذ يدخل فيه ما ليس بملك كالماء والكلا واذا قيل رزق الملك جنده فالمعنى اعطاهم
رزقهم المفروض لهم ويقال رزقك الله اولادا صالحا اى وهب لك فان كان المعطى مما يسمى رزقا فهي تسميه حقيقه وان
لم يكن كذلك فهي مجازيه كقولهم رزقك الله العافيه قوله فلا يسما رجاء به قال صاحب شرح الاصول يسمى الملك ربما يكون
الحاجة وربما يكون الا زبور ربما يكون المبالغه وربما يكون الجهه هذا في الادميين قال واما في البهائم فينقسم ايضا الى ما يكون
رزقا على الاطلاق وذلك نحو الماء والكلا وغير ذلك والى ما يكون رزقا على التعيين وذلك نحو ما حواه فمه قال والمعنى انه اذا
حواه فمه فقد تعين له ولا يجوز لغيره اخذه قوله والرزق يكون من عند الله كنتاج المواشي ونماء الزرع واجراء الفلك الى
الجهه المقصوده لطلب الرزق وقد يكون بسبب من فعل العبد كالاجارة والتجارة وانواع الاكتساب **فصل** قوله والرزق
كان انسوى عن وجوه القبح والحظر قوله حلالا فالمجبرة المحكي عنهم ان الرزق هو الماكول والمشروب والملبوس والمنكوح
ويجوز ذلك بما ينتفع به حلالا كان او حراما قوله كما قال تعالى قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق والمراد

بالزينة الثياب وكل ما يتجمل به وبالطيبات المستلذات من المأكل والمشارب والجار الله ومعنى الاستفهام انكار تحريم هذه الاشيا وقوله تعالى قل ارايتم ما انزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراما وحلالا اي انزله رزقا حلالا كله فبعضتموه وقلتم هذا حلال وهذا حرام كقولهم هذه انعام وحرث حجر وقالوا ما في بطون هذه الانعام خالصة لذكورنا ومحرم على ازواجنا ووجه الاحتجاج ان الاستفهام فيها للانكار انكر عليهم كونهم قضوا على شي من الرزق بكونه حراما قوله او بتقدير الامام بقطع يده يعني ان النصاب المسروق وغيره يوجب القطع فهو عندهم من انواع الرزق قوله تعالى وانفقوا مما رزقناكم ومدح على ذلك فقال ومما رزقناهم ينفقون ووجه الاحتجاج بهاتين الايتين انه تعالى مدح على الانفاق من الرزق وامر به وهو لا يامر بالانفاق من الحرام ولا يمدح به لان ذلك قبيح وهذا الاستدلال معتمد عند الاصحاب وضعفه بعض المتاخرين المسرين وقال ان هذا لا يرد على الخصم الا لو قال بانه لا يسمى من الرزق الا الحرام فاما وهو يجعل الرزق قسمين حراما وحلالا فلا ينهض الدليل عليه لانه لم يات في الايات بلفظ يعم كل ما يسمى رزقا وانما اتى بمن التي للتبعيض وللخصم ان يقول ذلك البعض هو الحلال قال والاولى الرجوع في الاستدلال الى موضوع الرزق لغة عند ائمة اهل اللغة وهم لا يسمون ما عقد والحرمة رزقا قال مولانا عليلم ظاهر الايتين الكريمتين الامر بالانفاق من اي رزق كان والمدح على ذلك من غير تقييد والظاهر انه اذا انفق مما رزق فقد امتثل الامر واستحق المدح واعلم ان تطويل الاصحاب في هذه المسالة احتجاجا وشبهة وجوابا مما لم يكن اليه كل الحاجة فان لفظة الرزق لفظة لغوية يرجع في موضوعها الى اهل اللغة وان اصطلح فيها اصطلاحا اخر فلكل اصطلاحه وليست من مسائل الكلام التي ينبغي ان يطول فيها الكلام

فصل في طريق الوصول الى الرزق قوله اعلم ان الرازق في الحقيقة هو الله تعالى يعني واما تسميته الواحد منا رازقا فمجاز لان الرزق لا يقدر عليه الا الله تعالى اذ هو اشيا ينتفع بها اما جسم كالماكول والمشروب او عرض من فعله تعالى كنفس الطعوم والالوان والروائح والقوة مما لا يدخل جنسه تحت مقدورنا او يدخل جنسه تحت مقدورنا لكن لا يقدر على فعله تلك الكيفية كالعقل فاذا اضيف الرزق الى الواحد منا فمن قبيل التجوز كما يقال رزق فلان خادمه اي اعطاه ومنه قوله تعالى فارزقوهم منه ووجه التجوز كون له تسبب فيه كالهبة والصدقة واما استعماله حقيقة فهو في فاعل الرزق نفسه وليس الا الله تعالى هكذا ذكر اصحابنا وفيه نظر لانه قد ثبت ان الرزق لغة بمعنى الاعطا فاذا يكون رزق المالك جنده ونحوه مستعملا في اصل ما وضع له فهو حقيقة لا مجاز وقد قيل المحققون لفظ الرزق له معنيان احدهما العين المنتفع بها نحو وفي السما رزقكم اي المطر فلا يضاف بهذا المعنى الا الى الله اذ لا يقدر عليه غيره والثاني بمعنى الاعطا ومنه قوله تعالى لا يملكون لهم رزقا من السموات والارض شيا اي لا يملكون ان يرزقوهم شيا وهذا فيه معنى المصدر ولهذا عمل النصب في شيا وبهذا المعنى يصح اضافته الى العباد لانه بمعنى الاعطا ومنه فارزقوهم منه اي اعطوهم قال مولانا عليلم وهذا احد وجهين ذكرهما الزمخشري في تفسير الاية والوجه الثاني ان الرزق هاهنا بمعنى ما يرزق ويكون شيا بدلا منه بمعنى قليلا او يكون تاكيدا للا يملكون اي لا يملكون شيا من الملك و قال المحققون لا يصح اضافة شي من الرزق الى العباد بل الجمع من الارزاق والتسبب وغيره من الله بنا على نفي افعال العباد وتعالى الله اذا كان الجمع من الله لزم الاستحقاق الواحد منا على هبته ونحوها مدحا والاثابا والمعلوم خلافه قوله كالموارثة ونحوها وهو ما لا يعتبر فيه القبول من التمليكات كالنذر على المختار قوله من بيع وغيرها يعني كالهبة على عوض قوله والا بالمهات ونحوها يعني كالقارنة وكالموارثة والوصايا تعالى اما الموارثة فلا باس فيه في حكم الهبات عقلا قوله وكذلك الصدقات لعله قصد الفرقة الغير المتعينة وكلام المصنف في هذا الفصل ليس بالجيد

فصل قوله زعم المتاكلة واهل الكسل هم قوم من الصوفية يلزمون موضعا مخصوصا رجاء ان يحصل لاحدهم بذلك ما يغنيه ويحرز لهم العادة بان من سلك هذه الطريقة او صل

وفي الوصايا في

الى الكفاية فجعلوا اذ لكد دنا لهم ومذهبا **قوله** حاكيا عنهم ان طلب الرزق محظور قالوا لان فيه ترك التوكل على الله واعلم ان
ان هذا الفصل موضوعه حسن طلب الرزق ولكنه صدره بمذهب الخصوم وكان الاحسن ان يقول مثلا فصل في انه يحسن طلب
الرزق الذي عليه جمهور الاسلام ان طلب الرزق فيه حسن فمنه واجب ومنه مندوب ومنه مباح وقد يكون في التكسب ما هو محظور
وما هو مكروه ومن يذكر خلاف من خالف في ذلك ثم يذكر الدليل للمذهب الصحيح ويعقبه بذكر متمسك المخالف وتحقيق ما يحتاج الى التحقيق
من كلامهم ثم يرجع الى ذكر ما اهمله **قوله** من طلب مالا حلالا ليصل به رحمه الخبر لم نقف على هذا الخبر في مظانه الحق من كتب الحديث التي
عندنا على سعتها واحاطتها وما لم نعلمه اكثر مما علمناه **قوله** وقال عليه السلم لو توكلتم على الله الخبر اي قال النبي صلعم وروي انه قال
لجماعة وجدهم واقفين في مسجد يتطلعون ما يأتيهم من الرزق ويصفون انفسهم بانهم متوكلون **قوله** فاخبر بانها تغدو وتروح
يعني والمفهوم انه اراد ان تلك صفة التوكل فهل كذلك وفيه نظر اذ ليس معنى الخبر الا انه يرزقهم لو توكلوا كرزق الطير وليس فيه ان
فعل الطير توكل ولا ان الطلب توكل بل مسكوت عن ذلك والاولى ان يقال التوكل طلب الرزق من حله وعدم الجزع من فوته والعلم
ان الله لم يؤخره عنه الا لغرض من الصلاح **قال** مولانا عليه السلم في بصائره نظرا ان تشبيههم لو توكلوا بالطير مع ذكر صفة طلبها للرزق
يفهم منه بالذوق السليم ان فعل الطير توكل اذ لو لم يكن توكلا لم يصح التشبيه فما وجه التشبيه حينئذ وعن عمر بن الخطاب
رضي الله عنه انه مر بقوم فقال من انتم فقالوا نحن المتوكلون قال بل انتم المتأكلون انما المتوكل رجل القى الحب وهو بذر العشب يعني
الزراع لانه ابلغ الناس توكلا لشدة اعتنائه في العمل من حرث وغيره من اصلاح الارض والقا البذر فيها وليس معه في ذلك الا
التوكل على الله في اتمام فعله وضره وما يفسده اذ لولا ثقته بالله وتوكله عليه لما سمح بالقاء البذر وهو بضعة من ماله لا يسامح
به مع تجويزه لبطلانه بانواع واسعة من الغوائل ويقدر الزراع في التوكل المسافر في البر والبحر للتجارة فانه يقطع الافاق
ويخوض البحر الدفاق لا يبتغي فضل ربه الرزاق متوكلا عليه في ضره وما يمنع من غرضه ويعاق **قوله** واما من يقول ان المعلوم
قد يشذر هؤلاء فرقة اخرى من الصوفية اصل المنقول من التكسب لهذه الشبهة التي اعترضت لهم وما يبطله قولهم وان كان واضح
البطلان في المكاسب مالا يلتبس الحال في حله فيحسن طلبه كالاحتشاش والاحتطاب من الفلوات والاستقاء من
الانهار العظيمة كدجلة وهذا الاستدلال منهم وان كان المراد بذلك بينا ولا ما يحاجبه منه واما ذا الاحتشاش او احتطب او اغترف الما
ليسقه ويبيع ثمنه فالاحتجاج عليهم ويدل على حسن التكسب من العقل انه يعلم بالعقل حسن طلب الانتفاع بما ينتفع به مما
لا ضرر على احد فيه ولا ورد الشرع بالمنع منه ومن القرآن ما ذكره المصنف وقوله فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله
وقوله تعالى انفقوا من طيبات ما كسبتم ومما اخرجنا لكم من الارض فجمع بين الانفاق من الكسب والانفاق مما اخرجت الارض مما هو
بأصل الاباحة ومن السنة ما روي عنه صلعم انه من طلب من الدنيا حلالا وتعطفا على والد او ولد او زوجة جاء يوم القيامة ووجهه
على صورة القمر ليلة البدر ومن الاجماع انه لا خلاف بين المسلمين في حسن طلب الرزق على وجه يحل اما من المباحات كالاحتطاب والاحتشاش
ونحو ذلك واما من جهة تملك المملوكات بالبيع والشرا والهبة والصدقة ونحوها واجماع الصدر الاول على ذلك كالمعلوم الذي لا
يتطرق اليه الوهم **تنبيه** قد ذكرنا فيما تقدم انقسام طلب الرزق الى جميع اقسام متعلقات الاحكام من واجب ومندوب
ومباح ومكروه ومحظور اما الواجب فحيث يخشى بتركه الضرر على نفسه بجوع او عري ولا يندفع ذلك عنه الا بان يكتسب
فيجب عقلا لان دفع الضرر عن النفس واجب وكذلك اذا خشي الضرر على ابويه العاجزين وطفله فيجب شرعا وكذلك يجب بالشرع
لطلب ما ينفق على زوجته وان لم يتضرر وكذلك حيث يعرف من نفسه او يخاف عليها انه ان لم يكتسب ما يحتاجه من نفقته ونحوها
يكون بصدد ذلك وقع في الحرام فانه يجب عليه وان لم يتضرر بالفقر ولا يستغنى بمثل هذا ولا يقال كيف يجب طلب الرزق مع انا
مأمورون بالزهد في الدنيا ورفض الحب لها وعدم الالتفات اليها فقد بينا وجه الوجوب في ذلك ولقد ذكر المهدي بعض اصحابنا الائمة

شيا حفظه عن بعض العلماء وهو ان التكسب للعيش والذود به من اهم الواجبات واما ما يقع بعض من جهة الله بذلك الكفاية ما يترك
شيا من حب المال والحرص على جمعه والاحتياج الى البضع ما يحتاج به كالحاجات الصلوات والزكوات والحج والى وجه ذلك ما في تحصيل المال من
الاحتراز عن اذى الناس بالسؤال وتحمل منتهم ولما في جمع المال من حفظ الورع عن اموال الناس وقد نبه صلعم على ذلك حيث قال طلب
الحلال فريضة على كل مسلم بعد الفريضة او كما قال وكما قال نعم العون على التقى المال واما المندوب فحيث لا وجه من وجوه الوجوب بان
يكون معه كفاية لكن يكتسب ليتصدق او ليمكنه الحقه في المستقبل حاجة او ليجمل ما يكتسبه عند الناس واما المباح فتكسبه ليتوصل
بما يكتسبه الى التلذذ بالمباح من مطعوم ومشروب ومنكوح ومركوب ومسكن ولا يقصد غير ذلك واما المكروه فحيث يكون معه كفايته
والتكسب يشغله عما هو افضل من طاعة الله وما يقربه اليه او يكون يكتسبه بحرفة تنقص قدره وتضع منه او يكون في منصب
الامر فيخشى ان يقتدي به غيره من العوام فيكسبهم ذلك الحرص على جمع المال والغفلة عن الاخرة والاستعداد للموت
واما المحظور فحيث التكسب من وجه محظور او من حلال للمكاثرة والمفاخرة او حيث يشغل عن واجب او حرم عليه ولا يعدان
يعد من هذا النوع التكسب بالسؤال لما ورد فيه من الاخبار القاضية بتحريمه وليس مما اردناه بقولنا حيث طلب الرزق فان
الغرض بغير السؤال كالتجارة والاجارة والنجارة والفلاحة وسائر المهن والاصطياد واستخراج نفائس البحر والمعادن
والاحتطاب والاحتشاش ليبيع ذلك واحياء الارض ليحييها وغزو دار الكفار للاغتنام منها وقيل ليس الفلاحة من
التكسب وكذلك قبول الهبات والوصايا والنذور لانها وان كانت تحصلا في تحصيل الرزق فلا تسمى كسبا لغة ولا عرفا والاول اشرف قال
مولانا عليه السلام وفي ذلك نظر لا سيما الفلاحة ويلحق بما تقدم فوائد الاولى ان الله لا يجب عليه ان يرزق احدا من عباده اذ الغرض
منه التفضل وهو لا يجب عليه مطلقا الا ما يقوله الاصحاب من انه يجب عليه نفقة المكلف بعد تكليفه وما يتمكن فيه من فعل
ما كلفه لئلا يبطل فائدة التكليف وهي تمكينه واكثر منها من دون رزق واما قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها
فهو وان كان ظاهره يقتضي الوجوب للاتيان بلفظة على التي تدل على الاستحقاق مؤول بان الله تعالى لما تكفل بالرزق ووعد باستمراره
وامن العباد من قطعه ايناسا منه لهم وقطعا لهم عن الاستغراق وقال بطلبه صار كانه واجب والا جاز الله فان قيل كيف قال
على الله رزقها بلفظ الوجوب وانما هو تفضل قلت هو تفضل الا انه لما ضمن ان يتفضل عليهم رجح التفضل واجبا لندور العباد
الفائدة الثانية ان الله تعالى فاضل بين عباده في الرزق وقد خالف في ذلك بعض المطرفية فقالوا انه يجب المساواة ومنع المفاضلة
وخلافهم ما ذكره معلوم بضرورة الوجدان وبما ورد في القرآن كقوله تعالى والله فضل بعضكم على بعض في الرزق وقوله يبسط الرزق
لمن يشاء ويقدر وقوله انظر كيف فضلنا بعضهم على بعض ولان الرزق تفضل فلا تجب فيه المساواة **مسئلة** لو استوى
التاجران في جودة البضاعة ومكارم الاخلاق والحث الى الناس وجميع ما يدعو الى شرائها وكان الناس الى احدهما اكثر اشترا
واحدا ما هو هذا اختلف فيه بعض الشيوخ هل ذلك بسبب من الله او لا فقيل والمختار انه لا بد من مرجح للناس في ذلك اذ هو زيادة
الارادة لا تكفي في الفعل فيكون ذلك المرجح اعتقاد جهل او ظن لزيادة فيه دون علم بالزيادة لانا فرضنا الاستواء من كل وجه
ولا يكون الجهل والظن من الله الفائدة الثالثة انه يعم رزق العصاة وهو مذهب المسلمين كافة وخالف فيه المطرفية فذهبوا
الى ان الله لم يرزق العصاة بل العاصي مغتصب لنفسه ورزقه ولعل هذا اخص بطائفة منهم اذ المحكي عنهم جملة انه لم
يرزق احدا لا مومنا ولا عاصيا وانما كل حي يحتال في طلب رزق نفسه وهو خلاف ما علم ضرورة من الدين وكذلك قولهم هذا في
العصاة فان الله سبحانه قد صرح برزقه للكفرين كقوله تعالى ذرني ومن خلقت وحيدا وجعلت له مالا ممدودا الايات وغير ذلك
وغيره **فصل** اعلم ان الرزق قد يكون لطفا وقد لا يكون فاله لا حاجة فيه بغنى من الرزق وكلامه في هذا الفصل جيد لا
غبار عليه واضح لا يفتقر البعض اليه

القول في الاسعار

قوله السعر هو تقدير الثمن

ما هيه

ماهيه السعر بعض المقدرين كان يقول القايل ابيع الرطل من هذا بكذا وقيل ان السعر في اللغه عباره عن قدر ما يباع
به الشي يقال كيف سعر الطعام اى كم القدر الذى يباع به فهو على هذا اسم للثمن وقال ابو الضيا السعر هو الذى يقوم عليه الثمن وهو
ونحو ما قال المصنف وقيل ان السعر عادة في الماكولات والملبوسات وقيل انه يختص من المثليات بالمكيل في الغالب اذا عرفت هذا فالثمن هو
الذى يستحق في مقابلة المبيع هكذا ذكره صاحب شرح الاصول ويطلق على المستحق في مقابلة المبيع وقد يكون مبيعا ايضا والاحسن
ان يقال اما في اللغه فالثمن ما دخلت عليه الباء والمبيع ما لم تدخل فيه واما في اصطلاح الفقها فلهم تفصيل يذكر في مواضعه قوله
هو غلا هو ماخوذ من الغلو وهو تجاوز الحد ومنه لا تغلوا في دينكم قوله هو رخص ماخوذ من الرخص الذى هو اللين يقال
كف رخص البنان اذا كان لينه اللمس **فصل** ومعنى اضافة الرخص والغلا الى الله هو انه فعل الاشيا التى تقتضى
ذلك قوله ونحو ذلك يعنى ككثره الامطار وصلاح الثمار وتقليل الشهوات للطعام قوله وكذلك قد يكون سبب الغلا
من جهة الظلمة يعنى فيكون الغلا وكذلك الرخص منهم حيث السبب منهم وقد خالفت الحشويه في ذلك فقالت جميع الاسعار من
الله ولا شي من العباد ورد بان الله سبحانه نهى عن الاحتكار للقوت على ما هو مقرر بشروطه في موضعه وما نهى عن ذلك
الا لان يقع الغلا ويدل على ان لهم اثرا في التسبب في ذلك قوله في اخر الفصل ونحو ذلك كان يسعوا المتاعين للجلب من دخول المصر
فيحصل الحصول لكثرتهم مع عدم الطالب لها **فايده** هل يجوز التسعير ام لا فالذى عليه الائمه عليهم السلام والمعتزله وجمهور الفقها
ان ذلك لا يجوز وذهب مالك الى جوازه وجه المنع نهيه صلعم عن ذلك والمجيزله زعم ان النهى لم يكن الا عن التسعير في تلك
الحال لعدم المصلحه فاما اذا ظهرت المصلحه صح وجاز قيل وهو القوى لكن لا يجوز الا للذى اليه الولايات اذ اليهم النظر في
المصالح العامه فاذا رجح عندهم ان في التسعير مصلحة ساغ ذلك

القول في الالام والغموم

اعلم ان الالم جنس من الاعراض متميز عن غيره غير راجع الى النفى واللذه من جنسه ولا يتميز احدهما عن الاخر الا بمقارنه
الشهوه او النفره فما قارنته الشهوه فلذه وما قارنته النفره فالم ودليل كونهما جنسا واحدا ان الواحد منا قد ينالم
بما يتلذذ به ويلتذ بما يتالم به كالحك ونحوه وحقيقه الالم على هذا القول ما ذكره المصنف وهو قول جمهور المتكلمين وقال ابو محمد
بن مهاش المرجع بالالم الى النفى واللذه والالم تميزوهو خروج الجسم عن حد الاعتدال او الى امر ثبوتي غير ما ذكره الجمهور
وهو حصول اجزا منزله حمل الثقل والصحه عكسه في الوجهين وذهب ابن زكريا المتطبب الى ان اللذه يرجع بها الى العود
المخروج عن الالم وحكى عنه مثل ذلك في الالم وهو الخروج عن اللذه قوله بمحل الحيوه فيه هو ممتاز بهذا الحكم عن ساير
المدركات لان ساير ها يدرك بمحل الحيوه في غيره فلهذا كان ما ذكره فصلا له عن ساير المدركات والكلام في تصحيح ما ذهب
اليه الجمهور وترسيف قول من خالفهم مبسوط في مواضعه من علم اللطيف وليس ما هنا الكلام فيه هنا لان الذى يحتاج اليه
لا يتوقف على صحه ما ذكر ولا فساده قوله والغم الى اخره هذه الحقيقه مبنيه على ما اختاره ابو هاشم من كون الغم من قبيل
الاعتقاد والظن وليس جنسا مستقلا وذهب ابو على الى ان الغم والسرور جنسان مستقلان ليسا من قبيل الاعتقاد والظن
والظن والذى قاله ابو على هو الصحيح واما الاعتقاد والظن المذكوران في الحد لا بد منهما ومن احدهما في حصول الغم والله اعلم
وبسط الكلام في ذلك وذكر ادله المذهبين موضع التوبه من هذا وليس ذلك مما نحن فيه وعليه ما نحن فيه قوله في المستقبل
اما ابن متويه فلم يشترط الاستقبال فيه بل قال اما في الحال او في المستقبل وهو الاحسن قوله ويفارق الخوف مفارقه العام
للخاص في بعض صوره هذا الكلام غير واضح المعنى والامطابق للمقام فانه لا حاجه الى ذكره بميز الخوف من الغم هنا ولو دعت
اليه حاجه فالاولى حينئذ ان يذكر حقيقه الخوف ثم يبينه على وجه او فرقهما كما قال ابن متويه رحمه الله الخوف الاعتقاد او الظن
لنزول ضرر به في المستقبل او فوات نفع عنه اما فيه او فيما يجرى مجراه وكذلك الخشيه قال ديباج فان الغم لا يتعلق الا بدخلها

طريقة العلم ولا بعالا بد خلان فيما وقع ومضى ولا فيما هو موجود في الحال وليس كذلك الغم ولا يستقيم ان يكون هذا ما اراده
المصنف بقوله في بعض شروحه لانه قد حصل الغم منا وبالخوف في اعتبار الاستقبال والعلة ازاد من حيث ان الغم يكون مع
العلم وغيره والخوف لا يكون مع العلم والله اعلم

فصول في الوجوه التي يحسن عليها الالم

قوله فضل كثير من الناس اعلم ان وجه ضلالهم كون الالم مضرة عاجلة ووجوه حسنها خفية عنهم واضحة وقد اشار الى
بعض الفرق الضالة لشبهها فقوله حتى كان ذلك شبهة في اثبات ثان اشارة الى الثنوية لانهم جعلوا لها فاعلا غير فاعل
الخير لاعتقادهم كونها شرا محضا وان الفاعل الواحد لا يصح ان يفعل الخير والشر قوله وفي جواز كل قبيح على الله اشارة
الى المجبرة فانهم لما اعتقدوا قبح الالام مع صدورها عن الله جوزوا صدور غيرها من القبائح عنه وقالوا لا يقبح منه قبيح
وله ان يفعل في ملكه ما شاء قوله وفي التعطيل عند ابن الراوندي الاصحاب يذكرون ان ابا السبب في تعطيل الدهرية انهم
يقولون لو كان للعالم صانع مختار لما صدرت عنه هذه الالام الضارة التي لا غرض فيها واما المصنف فجعل تشبهها في
التعطيل مقصورة على ابن الراوندي لانه قد كان من علماء الاسلام فقاده الجهل بوجه حسنها الى نفي الصانع والتعطيل بسبب
الالام في حقه اظهر وكذلك ابو عيسى الوراق ولم يحمل المصنف من الفرق الضالة بسببها البكرية والتناسخية وسائر
ذكرهم ويفصل مذهبهم وبمن ضل فيها ويشبهها المطرفية فانهم ذهبوا الى انها حاصلة بالفطرة والتركيب يعني ان الله
خلقها على وجه سالم لعند مجاورتها جسم اخر وقضوا بقبحها فلم يضيفوها الى الله قال بعضهم ما خلق الله ليتقى ولا
احيا ليموت ولا اغنى ليفتقر قوله في حكاية السبب كم عالم عالم الاسهر في الترد وانه كم عاقل عاقل ... التاكيد قوله
وكان السبب في جميع ذلك نفار الطبع عن هذه الالام وقد صرح بعض من قال بقبح الالام بان هذا هو الوجه في قبحها
وان المرجع بالقبح والحسن في العقل الى الاستحالة والنفرة وصرح به بعض الاشعرية

فصل

قوله يحسن الالم فعلنا
اذا كان فيه نفع يوصلنا الى اخره قوله الالام من آلمه او غيره اي او المرء غيره فهو معطوف على الضمير المستتر في آلمه قوله لان
المنزلة يكون مقيدا ما على ما لا يامن كونه ظلما يعني وقد تقرر ان الاقدام على ما لا يؤمن قبحه كالاقدام على القبيح فان قيل
يلزمكم مثل هذا حيث عدم مع ظن النفع او دفع الضرر اجيب بان ذلك لا يلزم ولا يساوي بين الوجهين اذ قد تقرر في العقول
تقريرا اوليا استحسان الالام للنفع ودفع الضرر المظنونين بخلاف ظن الاستحقاق وفيه نظر قوله وقد دخل في جميع
هذه الجملة بطلان جميع الاقوال المتقدم ذكرها يعني لكون مبناها على قبح الالام مطلقا وكذلك يدخل فيه بطلان قول التناسخية
والبكرية لانهم بنوه على انها لا تحسن الا مستحقة

فصل

قوله وان كان الالم من فعل الله الى اخره اعلم ان الالام
النازلة بنا من غير اختيارنا ولا اختيار غيرنا من القادرين بقدرة هي فعل الله وكذلك غيرها من المضار التي لا يوقف
غيرها على اختيارنا كفساد الثمار واجتياحها بالبرد والبرد والذي عليه اهل الاسلام وكثير من الخارجين عنه ان جميع ذلك
فعل الله والمخالفون فيه من تقدم ذكرهم ودليل ما قلناه انها محدثة بلا شك ولا محالة فانها متجددة ويجوز العدم عليها
والمحدث لابد له من محدث وليس محدثها الا الله لانه اذ لا يصح ان تحدث نفسها وحقا وغير الله اما هو موجب قديم فلا قديم مع
الله لان ذلك يستلزم قدمها واما موجب محدث فاما بطله والعلل لا تأثير لها في الصفات والالام ذوات على ما هو مقرر
في موضعه واما سبب فلابد له من فاعل وهو المؤثر فيها في الحقيقة واما ان كان المؤثر فيها فاعلا مختارا غيره تعالى فغير الله
من الفاعلين لا يصح منه ان يفعل فعلا متعديا عن محل قدرته الا بسبب هو الاعتماد ونحن نجد هذه الالام النازلة بنا ولا سبب
من غير احساس باعتماد معتمد علينا وبهذا ... الا بطل قول الملحدة والمطرفية والثنوية وسوضح فساد مذاهبهم
الردية ولا اصحابه في الدين دخلهم بسط لا حاجة بنا الى ذكره قوله وكان ابو علي الى اخره هذا المذهب الذي رجع عنه ذهب اليه

المهدي

اصحاب اللطف يشترط المعتبر واصحابه لما مر من مذهبهم في عدم ايجاب اللطف هكذا ذكره بعض اصحابنا قال مولانا عليه السلام وفيه
نظر اذ قاعدتهم لا تمنع من الايلام للعوض والاعتبار ولا من اشتراط حصولهما وانما تمنع من ايجابه لاجل الاعتبار وقد نقل
عن ابي علي تجويز كون الالم في حق الكافر والفاسق عقوبة معجلة كالحدود والخسف ونحوه وزيادتنا نعلم من الدين وجوب
صبرها على الالام النازلة بهما وقبح الجزع والحد والاجماع فيها ذلك بل للمحدود ان يحد في الغير عنه كما فعل ماعز قوله
وقد ذهب عباد الى آخره اعلم ان كلام عباد ان كان على عمومه بحيث انه يقول يحسن منه تعالى ايلام الاطفال ونحوهم لمجرد ان يحصل
بذلك اعتبار للمكلفين او بعضهم وايلام مكلف لمجرد اعتبار يحصل لغيره فقد ابعد ومذهبه في غاية الضعف فان الاضرار بشخص
لنفع يحصل لغيره من اوضح الظلم ولو جاز ذلك لاجزنا جميع انواع الظلم فانه لا يكاد يخلو شيء منها عن نفع لغير المظلوم وان
اراد ان الالم يحسن لمجرد اعتبار يحصل به للمولم وهو اللائق بفهمه وعلمه فمذهبه في غاية القوة واي نفع للمكلف اعظم
من تاديته الالم هذا الى كونه من اهل الجنة والسعادة الابدية وقول الجمهور في الرد عليه ان الثواب في مقابلة الطاعة فهو وان
كان مستحقا عنه بان الالم هو الداعي الى الطاعة وهو في حكم المتسبب عنه فالنفع حاصل في الحقيقة لاجله ولولاه لم يحصل
وقد حكموا بان تحمل الانسان المشاق في السفر واخطاره حسن لما في ذلك من النفع المظنون وهو حصول دراهم او دنانير مثلا
وليس الانتفاع حاصلا بها نفسها لكنها تؤدي اليه ثم انهم يذهبون الى انه يجب على الله فعل الالم لاجل الاعتبار ولو تركه كان
مخلا بواجب فاذا كان الاعتبار قاضيا بوجوبه فاولى واحرى ان يقضي بحسنه لان الوجوب زائد على الحسن قوله حاكيا عن
عباد وايضا فلو حسن من الله للعوض لحسن منا له وقد يستدل ابي هاشم بجواز تحمل غير المكلف المشقة في مقابلة نفعه عقلا
كالبهائم يحمل العقل فانه يحسن ركوبها وغيره من الانتفاع بها المشهود بها بالسقي والعلف وهذا جار من سائر وجه
ركوب النبي صلعم للبهائم قبل بعثته اذا لم يكن متعبدا بشرع من قبله وانكر ذلك ابو علي ولم يجز عقلا تحميلها شيئا من المشاق
في مقابلة نفعها لان العقل لا يهتدي الى قدر العوض وانما يحسن ذلك بالسمع واما انزال الالم بالعاقل لنفعه من غير رضاه
له فقد اختلف اصحابنا فيه فقال ابو هاشم ومعه الاكثر انه يعلم حسن ذلك عقلا كان يكره على القيام من مكانه لانه يخشى ضرره
فها ذهب ليسرق بها وشبهه الا قدر الخطوة ونقدر لذلك بفضله عليه فيستمل والعلم يفوت حتى لا يكون السبب في امتناعه
الزهد في الدنيا والخلوص عن تحمل المنة ونحو ذلك من المقاصد الحسنة بل على ضرورة من خلاله انه امتنع لاجل الكسل وقال
ابو علي لا يحسن الاكراه ونعلم قبحه عقلا لجواز ان يكون هذا المتكاسل يتمنى الا غنية ابلغ من لزمه ما تمنا قيل فيستمل وهو الصحيح
واما اجارته لدفع مضرة كان يكون يحد رمتداع يخشى انهدامه في الحال فلا يشعر اتفاق الشيخين على حسنه وسيتقان على
حسن ايلام البهائم ونحوها الدفع المضرة عنها قوله انه معارض بالاعتبار الى آخره قيل هذه المعارضة لا تصح لان احدنا
لا يعلم هل يقع الاعتبار ام لا واذا وقع فهل يعقل ما يقع الرجاء الدوام لا وما ذكر المدعو الله ولا كذلك اسه تعالى فانه عالم بذلك
كله قال مولانا عليه السلام وفي هذا نظر لان المعارضة هي على تقدير حصول الاعتبار بما يفعله من الالم وليس في ذلك متعذرا كالواحد منا
نيصا دو بان انزال احدنا الضرر بمكلف يكون لطفا له لم اروجه جعله للاعتبار مستقلا بتحسين الالم كونه نوعا من النفع
ولمن النفع كالعلم به قوله فهلا حسن منه تعالى الايلام لدفع الضرر حسن الايلام لذلك مذهب البغدادية قوله الضرر المتنازل
الى آخره وقد نظر هذا القسم بانه يمكن تصوير قسم آخر غير ما ذكره وهو ان يفعل الله تعالى شيئا يتولد الالم لمصلحة فيه لكنها
غير مستمرة بل في وقت معلوم فاذا انتهى ذلك الوقت وعدم ان سببا لالم باق وقد صار مفسدة حسن ان يدخله ضرا بدفع
به ذلك السبب او تولده ويكون فيه مع دفع ذلك الضرر الذي صار المصلحة في دفعه مصلحة اخرى وهو اعتبار يحصل به قوله
وان كان من فعل غيره الى آخره لم يستكمل المصنف اقسام هذا الطرف والاولى ان يقال وان كان من فعل غيره تعالى فلا يخلو اما ان

يكون مفسدة او لا فان لم يكن مفسدة لم يحسن من الله تعالى انزال الضرر لدفعه بل النهي لذلك الغير ان كان مكلفا كاف مع الالطاف
منه اذا لم يلتئه والالطاف من غير المكلف كاف وان كان مفسدة فلا يخلو اما ان يكون مفسدة لفاعل الضرر او لغيره ان كان
لغيره لم يمكنه الله تعالى من ذلك الضرر ويحتم منعه منه ولو خرج عن كونه مكلفا بالنظر اليه او لا يكلف من المفسدة هذه حاصله
في حقه ما هي مفسدة فيه وان كان الغير مفسدة في حق فاعله فالنهي والوعيد كافيان في منعه منه عند ابي هاشم وحيث
لم يمتنع فقد اتى من جهة نفسه واما ابو علي فقال يجب المنع منه ايضا الا ان المنع بالقهر من المفاسد كلها مطلقا واجب عنده
ويمكن ان يقال لابي هاشم ولم قضيت بانه لا يحسن الايلام لدفع الضرر الذي هو مفسدة لفاعله حيث يندفع مع انزال الالم به
وقلت انه يكفي نهيه وتوعده مع علم الله انه لا ينزجر بذلك والمعلوم قطعا ان انزال الالم به حينئذ انفع له وتفضل في حقه
لانه يندفع به عنه ضرر اخر ويسلم بذلك من الوقوع في الهلكة ويكون له فيه اعواض يبلغ به الى النعيم الابد قوله والانتصاف
للمضرور من اعواض الضار ظاهره ان الانتصاف للمضرور من اعواض الضار غير المكلف ومن اعواض الضار الذي هو مكلف
كاف وان كان ذلك الضرر مفسدة وهو غير صحيح وقد قدمنا انه يجب منع المكلف من المفسدة في حق غيره او عدم تكليف
ذلك الغير بما هي مفسدة فيه وهكذا الكلام في حق غير المكلف على ما يقتضيه قواعد الاصحاب والله اعلم قوله لما كان فرق
بين ان يوضع الصبي في النار الى اخره ظاهره يقضي بان البكرية يقولون ان الصبي لا يتالم مطلقا والمشهور ان خلافهم في الايلام
الحاصل من جهته تعالى لما ذهبوا الى انها لا تحسن الا مستحقة والله تعالى لا يفعل الا الحسن والصبي لا يستحق عقابا ولكن شار
ما ذكره المصنف قد ذكره غيره وما هو اوضح منه في المعنى المشار اليه وهو قولهم في الرد على البكرية انه كان يجب ان يكون تقطيع
الصبي وضربه بالسياط عنده كالاستعمال من حيث المعنى الى حيث اخر ويلزم ان لا يكون اخذنا ظالما لمجرحه وضربه لانه لا ضرر
عليه في شيء من ذلك وكلام البكرية مستغن عن التطويل في دفعه فانه خلاف معلوم ضرورة قوله وقال اهل التناسخ
لحقوق مذهبهم ان ارواح هولاء عصوا في اجساد مكلفة وهي التي عنوا بالهياكل ثم نقلت ارواحهم الى اجساد هولاء الذين ليسوا
بمكلفين فالمعاقب ارواح الاجساد الغير المكلفة لذنوب لهم سابقة وهولاء يسمون اهل الهياكل والتناسخ ويقولون الارواح
قوله مع ما تقدم يعني من بيان ان الالام تحسن غير مستحقة قوله وهو عندنا باطل يعني فان التناسخ هو هذه الجملة المشاهدة
قوله لا سيما اذا كانت حالة عظيمة يعني يبعد بطريق التناسخ الى مثل ذلك قوله وان الله عدل حكيم ليس يشترط في انزال العقاب
مستحقه عليه بعدل الله وحكمته وفيه نظر قوله وان يكون له طريق الى تلافيه بالتوبة يعني لانه الان في دار التكليف واما
المعاقب في الاخرة فلا طريق له الى التلافي لانقطاع دار التكليف ولهم ان يقولوا اخر وجه عن المكلف الاول فيه قطع لتكليفه كما
اذا احيي المكلف في القبر وعوقب عندكم

فصل

في الوجه الذي لاجله يقبح عليه الالم قوله وكان ابو هاشم يذهب الى الاخر
بل قوله هذا حكي عن القاضي قوله يعني تحمل الوجوه التي تقتضي حسنه يخرجه له عن كونه ضررا هكذا ذكره وقال ابو علي يخرج
الضرر عن كونه ضررا بانتفاعه بنفع او دفع وهو الاظهر فتامل ويشهد له قوله تعالى ويتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم فلو كان
ما كان بعده نفع من الضرر لا يخرج ضررا كان قوله ولا ينفعهم زيادة مستغنى عنها وفيه حقا فان ابا هاشم انما اراد والله اعلم
ان الوجوه التي تقتضي حسنه تخرجه عن حكم الضرر وتصيره في الحقيقة غير ضرر الا انه لا يسمى ضررا اما ان قصد ذلك فلا ان
يقول قوله تعالى ولا ينفعهم من قبيل التاكيد وورود ذلك شائع ذائع فتامل والاقرب ان الخلاف لفظي راجع الى وضع لفظ الضرر
لماذا فابو هاشم والقاضي يقولون انما وضع للالم القبيح ويجعلون كونه ضررا جهة وجه قبحه ككونه ظلما وابو علي يجعل
الضرر اسما للالم سواء حسنا كان او قبيحا والمرجع في ذلك الى ما يقوله اهل اللغة قوله ما يرجع اليه اخر فيه نصح بان ذلك قديم
قوله وقيل بل هو الاخر منها قوله المستحقة يخرج به التفضل قوله

القول في الاعواض

لا على جهة الاجلال قوله يخرج به الثواب وهذا الذي ذكره المصنف حقيقته اصطلاحا واما في اللغة فهو ما فعل لاجل امر
اخر على جهة المقابلة سوا كان ضرا ونفعا **فصل** والعوض فنستحق على الله تعـ قوله وقد يستحق على المخلوق قال صوابه
المخلوقين فانه يجب بتغليب العقلا قوله او شبههما هو كان يفعل سبب الالم من الاكوان او سبب المضار كقصع الريح في انكسار السفن
وسره البرد في اهلاك الثمار واحراق البرد ونحو ذلك قوله بان يامر يعني من الجان كامره بذبح الهدي او امر بدر كامره
بذبح الاضحية ويدخل في هذا شرب الادوية الدوا والفصد والحجامة لدفع المضار قوله او سبح ذلك كاباحة ذبح البهائم
لاكلها او باذن الخادم قوله او يلجي بكسر الجيم يشير الى ان يطار بزرع الغير او شيئا من الحيوان قوله وقد يستحق كانه في حكم
الفاعل لحيوان نحو احرز ناصبا في النار او ملقيه الى الاسد فالفاعل للاحراق والاكل وان كان غيره فهو في حكم الفاعل له لا
فالعوض عليه وسياتي تحقيقه قوله ومنها العموم اعلم ان العم كالامر في لزوم العوض لاجله بان يفعله الله او يفعل شبهه
او يكون في حكم الفاعل له اما بالحكم كالحاصل بحكم الحاكم بعد ان طلبه الخصم وشهادة الشهود بعد ان طلبتهم او باباحة
كاجازة رجل اخر بجواز وطئه او ذهاب ماله لا اذا اخبره بان زيدا قتل ولده او قصروانا ونحوه فالعوض على زيد لانه كالمخبر وان
كان الله هو المبيح للخبر هكذا ذكره بعض الاصحاب وفيه نظر والاحسن ان العم مسبب عن المخبر به لا عن الخبر فالعوض على
الله في الصورة المذكورة اولا لانه فعل شبهه لا انه اباح الاحارة وعلى زيد في الثانية لانه الفاعل لشبهه لا لما ذكر من انه
كالمخبر قوله وربما يبني الله تعالى بعض الاحيا بنية يستوي معها الخوف ولعل العطه لله الاولى من سهو العلم او يكون سبقه يعني
حمله قوله والزايد لا عوض فيه تعالى اذا كان السبع زيادة غمه بملك البنية التي بناه الله عليها فالقياس انه يستحق العوض
على الزايد وقد ذكر بعض الشارحين المسلة على صورة اخرى حسنة وهو ان يغتم الانسان لامر من الامور غما زايدا على ما
يحمله الحال وكان يمكنه دفع ذلك عن نفسه فانه لا عوض له لكونه اتى من جهة نفسه وبطره من تالم الماتمكنه دفعه فانه
لا عوض له ولو كان بسببه من الله كمن نالم بجوع او برد وعنده طعام وما يستتر فيه ولا مانع له من ذلك قوله كالممرور
هو من غلبت عليه المرة وغلبت طبعه والمرة اسم احدى الطبايع الاربع وهي الصفرا والبلغم والسودا والدم والاعلال الذي
يكثر تحمله وتعلوه الغموم لا لاجل ملك التحملات هو من غلبت عليه مرة السودا قوله وقال القاضي يجب كلام القاضي هنا
في عادته ذكره وتعليله واستدلاله انما يوجب استحقاقه العوض على نفس الضرر الذي لم يعلم به ولا نزاع في ذلك وانما
النزاع في الغم الذي يلحقه على تقدير ان يعلم به قوله ولم يكن دفع ذلك الضرر واحنا بعني فاسالمع وجوبه فهو يستحق على
المسفه اللاحقه به بوابا وكذلك بحيث لكون مندوبا قوله كدفع غير الامراض الحاجرة تعالى من قواعدهم ان دفع ضررها
مع العلم او الظن لابد فانه بشرب الادوية واجب فكيف يعده مباحا ولعله اراد مع عدم العلم او الظن قوله اما لو ان لحقه
لا يتشدد الى اخره في عبارة المصنف هذه ركة الا انه قد فرغ من التمثل قوله ان يلزمه الله طلب فوت لغيره لا يجب هنا الذكر
الالزام لان العوض يستحق على الغم الحاصل بفوت العوض الجاري به عادة مثله بتحصيله سوا كان لازما او بمنزلة لازم قوله بالنسبه
الى ابنا جنسه وذلك كاغمام رجل بعض خلقته على ما ذكره المصنف بالنسبة الى رجل اخر اما لو اغتم بعض خلقته عن خلقة من
ليس من جنسه كالملائكة فلا عوض له في ذلك قوله والمشكل فلو اغتمت المراة لكونها لم تكن من جنس الرجال ففيه احتمالان احدهما الا عوض
كما ذكره ايضا الثاني انها اذا اغتمت لاجل ما فضل به الرجال استحقت العوض كما ذكره فيما اغتم بسبب فقده ما نفع به المنافسه من
طهوره وفضل الله على الغير فانه لو لا ما علم الاحتمال الاول الارجح وجهه اوضح قوله لا لاجل الحسود او الدين ونحو ذلك يعني
كالصغر مع التمييز والسفه والتدبير عند من يقول به قوله وفي كل هذه يجب العوض على الله تعالى فقال اما في الالجاء الذي الجاه
الى العدو على زرع الغير فيحتمل ان تعالى لما هو انتفى للملجا فعل هو سبب الافساد والظاهر ان فيه الزرع يجب عليه فلا يستحق

صاحبه عوضا على الله بل يكون المجنى هو المستحق للعوض في مقابلة ما لحقه من الغرم ويستقيم الكلام حيث لم يتق المجني

فعل او صدر منه ما لا يوجب عليه حقا في الشرع وعوما مع لحوق الم او غم **قوله** ان حكمها الحكم ما تقدم هذا هو الذي

اختاره بعض ائمتنا المتاخرين واظهر ان الخلاف شامل لناقصي العقول من المجانين والصبيان والحيوانات من السباع والهوام وقد عم

ذلك قول المصنف التي تصدر ممن لا يعقل وصرح به ابن الملاحمي وقيل انما الخلاف فيمن ليس بعاقل من غير بني ادم واعلم ان

الخلاف انما هو في العوض الذي ليس فيه غرامة دنيوية فاما ما كان كذلك فتلك الغرامة هي عوضه وهي على من اوجبها

الشرع عليه على ما هو محقق في الكتب الفروعية فقد يكون على الصغير ونحوه وقد يكون على مالك البهيمة وقد يذهب هدرا

فيكون حينئذ من محل الخلاف **مسئلة** قال بعض الذاهبين الى ان العوض هنا يجب على الله لا بد ان يكون في الالام الواقعة

ممن لا يعقل مع العوض الواجب على الله لطف واعتبار والا لم يحسن من الله خلق النفرة عنها اذ لا فائدة في خلقها حينئذ

سوى حصول المناصفة ويحرك ذلك تحريك العقلاء المتمكنين حيث ان ذلك الايلام وخلق النفرة عنه لمجرد العوض عبث فلا

يحسن في الحكمة وعلى هذا نعلم ان كل الم غير مستحق سواء كان من الله او من غيره المكلف او من المكلف فلا بد فيه من الاعتبار

مع العوض اما من فاعله او من غيره على ما مر اما الالم من فعل الله فلما تقدم واما من فعل غيره مكلفا او غيره فلانه لولا

الاعتبار لما حسن خلق النفرة عنه وقيل المشترط انما هو ما يصدر من المكلف فلا يشترط فيه الاعتبار ولا يجب تمكينه من الايلام وخلق

النفرة عنه مع عدم الاعتبار عبثا لان الوجه في حسن خلق النفرة انه يحسن بها التكليف بترك الظلم مع ما فيه من التعريض

لمنافع لا يحسن الا بمثلها لا يعلم بضرر من يولمه شرط في تكليفه بتركه قال مولانا وينبغي ان يتامل هذا الكلام فلن يخلو

عن بعض الغموض وغلوّ وتعسف والله اعلم **قوله** لانه مكنها من ذلك الى اخره هذا الذي ذكره المصنف حاصل ما يقول عليه من ذهب

الى الحسني واتباعه ومما يحتج به له ان العوض كالعقاب فكما لا يستحق العقاب على غير مكلف كذلك لا يجب العوض عليه وفيه

نظر لان الذي يقتضيه عدم التكليف امتناع الوجوب والجمهور يسلمون ذلك ويقولون العوض لا يجب عليها بل الوجوب على الله

يجب عليه ان ياخذ ذلك من اعواضها وكما انها تستحق العوض ولا تستحق الثواب يصح ان يستحق عليها العوض ولا تستحق العقاب

قوله وقال القاضي والجمهور هذا هو عليه الزيدية وجلة المعتزلة **قوله** لانه لم يلجها الى ح ه يعني مع كونها الفاعلة لذلك الضرر

ولا ينتقل العوض عن فاعل الضرر الى غيره الا بان يكون في الحكم كانه من فعله بايجاب او ندب او اباحة او الجاء والملجا الا و

لا يتصور مع عدم التكليف وانما يتصور الالجاء وهو منتف بما ذكره وهذا احسن ما احتج به لمذهب الجمهور وقد اعترض المصنف

ادلتهم اختيارا منه لمذهب الحسيني وتقوية له وان لم يصرح بذلك واعلم انك اذا تاملت ادلة الفريقين لهذه المسئلة ونحوها

وجدتها عن البرهان وافادة اليقين مراحل ومن دون منزلته بدرجات ومنازل وحيث لم يكن عليه فوجد فيها بالظن

ولا حصل فيها دليل قاطع وبرهان ساطع فالاولى ان يرد الى علم الله الذي وسع كل شيء علما وقصر عن دركه كل حي **قوله**

قال الجمهور وقد حسن منا ان نمنع من لا يعقل الى اخره هذا احد ما يستدلون به على مذهبهم وله تحرير اخر وهو ان

يقال لو كان عوضها على الله لكانت في حكم افعاله ولكان عوضها بالغا في الكثرة الى حد لا ينبغي ان يسمح به لان هذا حكم الاعواض

التي على الله ولو كانت في حكم افعاله لكانت حسنة ولو كانت حسنة لم ينبغ ان يقع المنع عنها ولو كان عوضها كما ذكر لكان المانع

لها عن الاضرار بمن قصدت الاضرار به جانيا عليه لحرمانه له العوض العظيم ومعلوم قبحها اذ فيها حقيقة الظلم وان

النادب معرّ لذات الاضرار به يحسن اليه وقد اعترض صاحب المحيط ما ذكرناه بجواز المنع لا يستلزم قبح الممنوع عنه

الا ترى ان للمحدود ان يهرب وللمنع الحاد مع حسن الحد ثم اجاب عن ذلك بان حسنه في الحد لكونه ضررا محضا فيحسن منه

دفعه في حقه لا في حق غيره بخلاف ايلام الحيوانات لنا او لغيرنا فليس بضرر محض لما فيه من العوض العظيم من الله عند الحكيم

فاذا

فاذا لا الحسن منا المنع منه قوله وعلى الجملة فلا يصح ان نقال انها حسن منهم الى اخره يقال هذا متفق عليه ولكن المحتج الزم
حسنها لكونها في الحكم من فعل الله تعالى فاقوى ما يرده هو المعارضة بما اذا الجوا اليها كما سبق قوله واما المنع الى اخره
وقد ذكر بعض اصحابنا رحمهم الله تفصيلا اكثر احاطة مما ذكره المصنف فقال اما اضرار الحيوانات باموال الادميين باكل او فساد فمعلوم في
الشرع بالمنع منه وللعقل مجال في ذلك فانه يقضي بحسن المنع عن مضرة الغير واما اضرارها بالحيوانات فان كان بغير الاكل
وجب منعها منه وقد ذكره قاضي القضاة وقيل لا يجب الا عند من يقول ان القبح يدخل في فعلها ومن لا يقول بذلك جعله حسنا
فقط وان كان اضرارها بالاكل فالحكم كذلك ايضا وذكر ابن الملاحمي ان الواجب منعها من الاضرار بمواشينا او حب الحقنا عم
مثا هذه اضرارها ببعض الحيوانات فاما ما عدا ذلك فلا يلزمنا منعها عنه قال وليس في ادلة العقل والشرع ما يدل على وجوب
ذلك ولا يسع عن احد ايجاب الخروج الى البراري لمنع الاسباب ونحوها عن الاصطياد والافتراس قوله قال الجمهور وقد
بلدان الصبي الى اخره هذا اوضح ما يتمسك به لمذهبهم وهو قياس جلي فان الارش في الدنيا بمنزلة الاعواض في الاخرة ولهذا
لا يجب الارش والعوض معا ولكنه مع وضوحه لا يرتفع عن رتبة الظني وجواب المصنف عليه ليس بالقوي قوله قال الجمهور قال
تعالى واذا الوحوش حشرت بما يوبد احتجاجهم بهذه الاية تفسير قتادة قال المعنى يحشر كل شي حتى الذباب للقصاص وتفسير
ابن عباس قال المراد بحشرها موتها وجواب المصنف قوي فان حشرها لا يستلزم ما ذكروه ولو حوله وجه غير ذلك
وهو ان توفر عليها ما تستحقه من جهة الله تعالى ومن جهة المكلفين فان لم يكن لها ذلك او لبعضها فانما ذلك تفضل عليها وهو حسن
لا يعارضه شي من وجوه القبح قوله احادي وان ثبت فمعناه الى اخره اما كونه احاديا فصحيح ولا يعمل بالاحادي في المسايل
القطعية واما التاويل الذي ذكره فمن التاويلات البعيدة لان ذلك ليس من الاستعارة ولان لفظه من يفيد ان ذلك من العقلاء لا غيرها
والله اعلم قوله ولم يحصل ما يقتضي نقله عنه يعني ان يوجه الله عليه او يندبه اليه او يبيحه له او يلجيه اليه قوله او
يعمد المكذب او على وجه قد نهى عن الاحسان عليه لعله يريد ان يجر بصفة البغي المحرم ومع كونه ضا دقا فالاغتمام لاجل
المحربة والعوض على فاعل السبب في الغم كما يعدم قوله وان يلجي احدنا غيره الى القذف وعلى تزع العبران كان الالجا على وجه خرج
عن حد الاختيار والقصد الى الفعل فيصح ما ذكره لانه قد صار في حكم الالة للملجي وان كان قصده الى الفعل باقيا واما هو مكره
حسي من عدم الفعل البلغ او الضرر فالعوض عليه نفسه وله عوض على الملجي بسبب ما لحقه بالجائه من الضرر قوله كان
يضع صبيا في النار او البرد هذا وحسبه حد بريان يعد من الضرب الاول لانه في حكم المباشر ولا افل من ان يكون هذا من قبل ما
فعل بسببه قوله لحسن الخلاف والمتقدم لعله يريد في المنقول اليه الى الاسد هل العوض على الاسد او عليه اذا حصل على الاشر والخلاف
فيه كالخلاف فيما افترسه الاسد من غير ان يلقى اليه هل العوض عليه او على الله قوله ويجوز ان يشهد شهود الزور الى اخره
اعلم ان اصحابنا يتكلمون في ذكر صورة هنا في هذا الضرب الثاني من القسم الثاني يسابه الصور التي في الضرب الثاني من القسم الاول فقالوا
فيستحق على الواحد منا اذا اباح او اوجب او ندب او الجا فاما الالجا فظاهر واما سواه مما ذكر فعلى جهة التجوز والا فيستحق
على الواحد منا فان المبيح والموجب والنادب حقيقة ليس الا الشارع الحكيم لكن المعنى ان الفعل الصادر من الواحد منا كان
سببا في الوجوب او الندب او الاباحة فيمثلون الاباحة بما اذا شهد شاهدا زور لرجل على احد بانه اتلف عليه مالا او ان معه
وديعة لم لا يكون العوض على الحاكم لان الاستباحة كانت بحكمه وجوابه ان الحكم كان لاجل شهادة الشاهدين والاباحة مستنده
اليها ومثال الايجاب ان يشهد الشاهدان على احد انه شرب الخمر ونحو ذلك فانه يجب على الحاكم بشهادتهما ان يحده فاذا
فعل فالعوض عليهما ومثال الندب لو شهد ابا من يوجب التعزير اذا قلنا ان الحاكم لا يجب عليه التعزير بل يندب وهذا انما يكون المشهود له

عالماً بأنه لا يستحق ذلك ولم يكن الحاكم عالماً بكون الشهادة غير صحيحة فإن كانا عالمين معاً أو المحكوم له فقط فالعوض على
المحكوم له وإن كان العالم هو الحاكم فقط فالعوض عليه كان العوض عليه مطلقاً حيث علم في الحد والتعزير

فصل

في المضار التي يستند الحال في أعواضها على الله أو على غيره أو هل فيها عوض أم لا. **قوله** ولهذا أوجب الفقهاء الدية والقود
أما الحال الدية فظاهر وأما الحال القود على حافر البئر فلا أعلم قائلاً به وأما الحال على واضع السم فكذلك لم نقل به إلا حيث
وضع اللقمة المسمومة في يد الآكل مع جهله بأنها تقتل وعلم الواضع ففيه خلاف في قبل الدية وأفضل القود. **قوله** على الملجئ
أو من في حكمه لعله يريد من في حكمه حيث الحاكم لا عقل له فإن العوض على الله لتمكينه منه على قاعدة أبي الحسين وهو في
حكم الملجئ وأما هذا الملجئ فلا يستحق عليه العوض. **قوله** كاضرار البهيمة به وسقيها يعني في أن العوض على الله على ما قاله
أبو الحسين ورجحه المصنف واعلم أن كلام المصنف في مسألة حفر البئر إلى آخرها لا يخلو عن نظر والأحسن في أمثالها نعتبرها
بالقاعدة الفقهية المذكورة في كتب الفقه في باب الضمان فإن سلم وإلا فالعوض واجب وحيث لا ضمان فلا تعويض والشيخ أبو علي
قوله دون الزائد فيه نظر لأنه وإن لم يكن فاعلاً للزائد فهو الفاعل لما جر إليه وهو كالسبب فيه فالقوي على القواعد أن العوض
كله عليه.

فصل

ذهب الجمهور إلى أنه لا يجوز أن يتفضل الله بالأعواض التي يستحق على العباد. **قوله** وقال ابن الملاحمي
وغيره يجوز هذا مذهب الشيخ أبي القاسم فإنه ذهب إلى جواز أن يتفضل الله على الجاني بما عليه من الأعواض للمجني عليه وقد
حكاه قاضي القضاة عن بعض الشيوخ. **قوله** إنه يجب الإنصاف يعني والتفضل لا يسمى إنصافاً في اللغة ولا يسأل إلا ترى أن الحاكم
لو سلم مالاً للمدعي في مقابلة ما على المدعى عليه له لم يسم منصفاً له وإذا فعل أن الحاكم إذا ملك الظالم ذلك الذي سلمه وأعطاه
من نفسه ثم قضاه المظلوم عنه سمي منصفاً له لحصول حقيقة الإنصاف وأجابوا بأن التمليك في الآخرة غير متأت فلا يمكن أن يملك
الله الظالم تلك الأعواض ثم يوفرها عنه إلى المظلوم وأحسن من ذلك أن يقال هذا غير ما ذهب إليه الخصوم فإنهم أجازوا أن
يتفضل الله بأن يعطي المظلوم حقه من غير تمليك ومن حجج الجمهور أن الإنصاف لو كان بالتفضل لكان في ذلك إغراء للظلمة وغيرهم
وكأنه قيل لهم افعلوا ما شئتم فنحن نتفضل بتوفير ما وجب عليكم وأجابوا بأنهم جوزوا أن الإغراء إنما يكون مع القطع على ذلك فأما مع
التجويز فلا. واحتج ابن الملاحمي ومن يقول بقوله أن الواجب للمظلوم إيصال النفع في مقابلة ما نزل به من المضار عوضاً له
ثم لا فرق بين أن يصل إليه ذلك من جهة الظالم أو من جهة غيره. وقد ذهبت المجبرة إلى أن الإنصاف يكون بالثواب والعقاب وإن كان
للظالم ثواب أعطي المظلوم من ثوابه وإلا طرح عليه من عقاب المظلوم وعلى ذلك ظواهر من الأحاديث يقضي بها إلا أن قواعد
العدلية تمنع منه لأن الثواب يستحق على وجه التعظيم والعقاب على جهة الاستخفاف ومتعلقهما الأعمال ولأن في ذلك إسقاط حق
من لا يستحق ثواباً ولا عقاباً كالصبيان والمجانين والحيوانات. وذهبت المطرفية إلى أن الإنصاف يكون بمعاقبة الظالم وسلطه
أن ذلك لا يعود منه نفع إلى المظلوم فلا إنصاف في حقه. **فائدة** ظاهر كلام الأصحاب أن الخلاف في هذا في كيفية الإنصاف من
الظالم على سبيل الإطلاق وسواء تاب أو لم يتب والمحققون في المسألة خلاف فالخصم فيقول اعلم أن المولى لغيره إذا كان مكلفاً
يلزمه حق لله وهو العقاب وحق للمظلوم وهو العوض فإذا تاب سقط حق الله بالتوبة وأما حق المظلوم فلا يسقط
إلا بإيصاله إليه فيجب على الله أن يستوفي للمظلوم من أعواض الظالم التائب. وقال الشيخ أبو القاسم بل التوبة قد صيرت ذلك الفعل
كأن لم يكن فيبطل ما يتفرع عليه من عقاب وعوض ويجب على الله أن يرضي عنه ورد بما تقدم من أن ذلك لا يعد إنصافاً وبأن التوبة
لا تسقط ما يجب بالجناية للغير كالأرش وأما العوض وجب في مقابلة الجناية لا في مقابلة المعصية والتوبة إنما ترفع حكم المعصية
لا حكم الجناية. **قوله** مسألة لما ذهب الجمهور إلى آخره هذا فرع مبني على قاعدة الجمهور ولم يشترطوا أن يكون الجاني في
حال تمكنه من الجناية له من العوض بحسب ما يفي بما للغير بما في معلوم الله من حاله عند موته فإذا كان يعلم الله سبحانه

ما يوفي

ما يوفي المظلوم بما يوافي به العوض حال تمكنه من ايلامه وخالف في ذلك الشريف المرتضى فاشترط في حسن التمكين ان
يكون الظالم في تلك الحال مستحقا من الاعواض ما يوفي المظلوم ورد بان المعتبر في الايفاء وقت الانتصاف لا وقت الفعل واحتج
بان التبقية للحيوان غير واجبة وكذلك الايلام فيما بعد غير واجب فكيف يمكن من الايلام والحال هذه قلنا صحيح ما ذكره ولكن
علم الله بانه يوافي العوض وله ما يوفي عنه كاف ولو لم يجب ما ذكره فان قيل فلو قدر ان الله تعالى اماته بعد ان جنى او لم يولمه
ما يكون الحكم هل يحكم بانكشاف قبح التمكين المتقدم او يقضي بقبح اخترامه وعدم ايلامه قلنا هذا من قبيل تقدير وقوع خلاف
ما علم الله انه لا يقع ولا يستحق جوابا واذا لم يكن بد من الجواب قابلناه بتقدير آخر وهو تقدير ان الله تعالى لم يمكن الظالم من
الايلام وهذه من الخبط ما ورد بعدم ذكره في عبارته **فصل** في اسقاط العوض قوله فقيل لا يسقط هذا مذهب
جمهور المتكلمين وحجتهم ما اشار اليه المصنف ومما احتجوا به انه ليس اليه استيفاؤه فلا يكون له اسقاطه كالصغير قوله
وقيل يسقط هو مذهب الشيخين ابي الحسين وابن الملاحمي والفقيه حميد ورجحه بعض المتاخرين قوله لان الشرع ندب الى
اسقاطه يعني بما ورد في ذلك عنه صلى الله عليه وآله وسلم فقد روي عنه من كانت عليه مظلمة لاخيه في نفس او مال فليتحلله او قيل او ما
ورد في الاثر عن بعض السلف في المظلوم الذي امر بالنظر الى الجنان فرأى ما فيها من الخير والنعمة فقال لمن هذا يا رب فقال لمن
اعطاني ثمنه فقال ومن يملك ذلك يا رب فقال انت قال بم قال تعفو عن اخيك قال ولولا ان المراضع لم يستحق عليه
مثوبة قوله واما الثواب فلا يصح اسقاطه اتفاقا ولعله لبلوغه في الكثرة والعظم مبلغا لا تسمح النفوس بمثله ولانه
يشتمل على التعظيم وليس مما يصح اسقاطه **فرع** هل يصح نقل العوض الى الغير قيل حيث لا يصح اسقاطه لا يصح نقله
وحيث يصح اسقاطه يصح نقله بطريق النذر والوصية لا بهما لتعلقهما بالمعدوم وفي نقل العوض عرض وهو نفع المنقول
اليه على وجه يقتضي منفعته **فصل** في دوام العوض قوله فقال الجمهور هم الزيدية واكثر المتكلمين منهم ابو هاشم
وقاضي القضاة ومن تابعه والشيخ ابو عبد الله وغيرهم قوله وقال ابو الهذيل الى آخره من القائلين بهذا القول الصاحب
الكافي قوله ووجهه ان العقلاء يستحسنون حمل المشاق والاسفار هذا في الحقيقة دليل مستقل تقريره ان دوام العوض
لو كان هو الوجه في حسن فعل الالم لوجب الا يحسن من احدنا انزال الالم بنفسه ولا بمن له النظر عليه من مملوك او ولد صغير
لان المنافع الحاصلة بذلك غير دائمة ومعلوم انه يحسن ذلك ذكر هذا الدليل ابو هاشم وقد اعترض بان الواحد منا اذا آلم
نفسه فهو برضاه فلم يجب ان يكون ما يقابل ذلك دائما بخلاف ايلام الباري ايانا ويدل على اختلاف الحالين ان احدنا يولم نفسه
لمنفعة مظنونة وان كانت في حقيقة الامر غير حاصلة ولا كذلك ايلام الله ايانا فانه لا يحسن الا مع علمه بحصول النفع فبين
افتراق الحالين قوله ليس العلم معتبرا في الاعواض يعني لا يجب ان يعلم المعوض ان هذا النفع الذي وصله هو عوضه فيما لحقه
من الالم وهذا مذهب الجمهور لما ذكره المصنف ونقل عن صاحب الخلاصة انه لا بد من ان يعلم ذلك ولعله يريد في حق العقلاء قوله
فان من حقهما الاجلال او عكسه ولا بد من العلم يعني بان ما وصل اليه هو ثوابه او عقابه والا كان قد عرضه لاعتقاد قبيح وهو
اعتقاد تعظيم من لا يستحق التعظيم او الاستخفاف بمن لا يستحقه قوله انما يصح ذلك في حسن ايصاله دفعة واحدة يعني وهو
عن محل النزاع وليس جواز اعطائه يستلزم جواز ايصاله في وقت واحد بعد استحقاقه على الم طويل لان العوض حقه
ان لو خير المولم بين الالم مع حصوله وبين عدمه لاختار الالم والعاقل لا يختار الالم الطويل لنفع ساعة وان بلغ في
الكثرة الغاية ولا يصح ان يختار الالم لنعيم ايام كثيرة قوله والجواب انه ينقطع على وجه لا يشعر بانقطاعه كما تقدم يعني في الفصل
الذي يلي هذا وقد اجيب عن هذه الشبهة بانه يلزمهم مثل ذلك في التفضل اذ ينقطع وفي الثواب الذي قد كان اجتمع في الاوقات
السالفة حتى انتهى اليه وقت ايصاله فان ذلك يصل الى العبد ثم ينقطع ولا يدوم له الا القدر المستحق على الطاعة في الاصل وبانه

في يوم

وان انقطع فمن الجائز ان يتفضل الله عليه بمقدار ذلك على الاستمرار ولا يلحقه غم بزيادته ونقصه وان انقطع فلا نسلم ان يلحقه
بانقطاعه غم لان الله يوفر رضيه ويقنعه كما في اهل الجنة تتفاوت درجاتهم ولا يغتم على ذلك الدرجة العليا قوله فلوجه حكمة
وهو ان يترك الى الاخرة الاحسن الهام وجه الحكمة واجماله وليس من فرضنا المكلف للكشف عنه على ان انقطاع العوض بعد
توفير القدر المستحق لا يفتقر الى بيان وجه الحكمة فالمرتكن واجب المرتجى ان يتكلف وجه حكمة في عدم فعله تنبيه
واذا ابدلت العوض لا دوام له فاجزاؤه لا تتزايد بتاخره كما في الثواب لان الواجب من العوض اجزاء محصورة معلومة والثواب
يستحق منه ما لا نهاية له فاذا تاخر لزم ايصال ثواب تلك المدة كما سياتي وينقل عن الجبائي انه يلزم تزايده كالثواب لا يجازا بيان
ونهوينا على قاعدته في دوام العوض ولو صح لصح ما ياتي عليها لكن حق يعدم ابطالها

فصل في كيفية ايصال العوض

الى مستحقه اعلم انه يجوز ايصاله في دار الدنيا بالشرطين اللذين ذكرهما المصنف فيما مضى ونحوه الا يكون فيه مفسدة والا
يكون على مستحقه عوض لغيره عند من لا يجيز ان يتفضل الله بانتصاف الحق عن الظالم قوله وجاز ان يسلبه الى صورة ينزلها
اهل الجنة الى اخره ظاهره ان ذلك مع بقاء الحيوة فيه وصرح بعضهم بان المراد سواء كانت الصورة حيوانا او جمادا اعيان
لميته مخالفة وقد حمل السيد صاحب شرح الاصول استمرار التفضل بعد انقطاع الاعواض وبقية المكلفين على العوض
اقرب الوجوه وعلله بانعقاد الامة على انه لا موت بعد الحشر واعترض بعد تسليم الاجماع وان سلم فالمراد انه لا موت فيه الم
او المراد لا موت لمن له حق لم يستوفه واعلم ان ظاهر كلام المصنف ان الوجوه التي ذكرها في حق من ليس بمكلف بانه سوا
كان من صغار بني ادم او غيرهم وقيل ان الوجوه المجوزة في حق غير المكلفين من غير الادميين فاما غير المكلفين منهم فان
السمع ورد بان الله يدخلهم الجنة ويعوضهم فيها او قبل دخولها ثم يتفضل عليهم بانواع النعم في الجنة ويدوم التفضل
عليهم وقيل ان اولاد الكفار يكونون خدما لاهل الجنة بحسب تلذذ دون ذلك ولا يلحقهم نصب في الجنة ويدوم التفضل عليهم
ولا غم قوله او في النار على وجه لا يقع به اعتداد بان يخفف من عقابه الى اخره قد اورد على ما ذكره سؤالان احدهما ان يقال
ليس من قواعدكم ان العوض يكون في قدره وصفته بحيث لو خير المولم قبل الالم بين لحوق الالم له مع ذلك العوض او تحصيل
وبين السالم لاختار الالم واذا كان وصول عوض المعاقب اليه على الصفة المذكورة فالعاقل لا يختار انزال الالم به لاجل ما
ذكرتم مما لا يعتد به ولا يحصل له به تروح واجيب بانا شرطنا ما ذكر بالنظر الى نفس العوض ونفس المعوض والذي عرض
للمعاقب من عدم التروح والاعتداد بما وصل اليه انما هو من جهة نفسه لا لاجل ذاته كما اذا قدم الى احدنا اطعمة شهية
لذيذة بجرح نفسه واحل بها الا انه لم يحصل له بذلك الطعام التلذذ التام اذا اجزم التخفيف من عقابه لاجل ما يستحقه
فقد رجعتم الى ما ذكرتم من قول ابي علي وهو ان العوض يسقط العقاب ورجعتم الى ما كنتم نفيتموه من لحوق التروح بالمعاقب
فان التخفيف ابلغ تروح في حقه وراحة فاما الطرف الاول فاجيب عنه بان اما على قول ابي هاشم ان الجزء من العوض يسقط الجزء
من العقاب ومن لا يقول بذلك بل يقول انه يسقط عنه جزء من العقاب في مقابله جزء او اجزاء من العوض لان جزء العقاب
فيه ضرر وله صفة وهي الاهانة والعوض جزؤه فيه نفع من غير تعظيم فيسقط نفع جزء العوض في مقابله ضرر جزء العقاب
ويقع جزء اخر من العوض او اجزاء في مقابلة صفة العقاب التي هي الاهانة واما الطرف الثاني فقد اشار المصنف الى جوابه بقوله
ولا يلزم ان يكون قد لحقه تروح وراحة الى اخره وتمام تقريره انا لو فرضنا تروح للمضرور بالاسقاط ضربه فاي لذلك
ان يبطله في الاستراحة وقد اجاب بعضهم عن ذلك بجواز الاسقاط بما ذكره المصنف وهو ان التروح انما يقع لو سقط العقاب وقتا
واحدا او اوقاتا ولسنا نقول ذلك وانما نقول انه يسقط عنه كل وقت قسط من العقاب بحيث يعلم ذلك فيكون قد وصل اليه نفع العوض
والنفع يكون باللذة وبدفع الضرر ولا راحة الا انه لم يسقط من العقاب ما هو مستمر فالحال ان يستحق المعاقب في كل وقت الف

تلك

سوال

سقوط بعضه في كل وقت بتسع مائة وتسعة وتسعين سقوطا فإنه لا ينال بذلك راحة قال المحشي والأصح أن يوصل عوض
المعاقب عليه أحد وجهين إما في الدنيا وإما بأن يزاد في النار مطعما ومشربا مما يلتذ به غيره وأما هو فلا يلتذ به لأجل وقوعه
في النار ومصيره فيه وبطنه ومعاه نارا ولعمري لقد خبط هذا المحشي في نفسه فلم يأت من قريب وأي نفع له في أن يمكن
مما لا يسهل له إلى أن ينتفع به وأن هذا إنما قد قطعه من كون الأعواض بالغة في النفع المبلغ العظيم زائدة على مقدار الآلام
النازلة بأضعاف مضاعفة وكل إنما ونال الأصحاب في كيفية تعويض أهل النار متكلفة مبتنية على قواعدهم وأشرها
وأقربها تعويضهم في الدنيا إذا صح عدم اشتراط علم المعوض بإيصال عوضه إليه وإن اشترط فإنما يمكن أن يعلمهم ذلك
في الآخرة ثانيه ولا يصح وعندي أن أحسن مما قالوه وأقرب مما تكلفوه أن المعاقب يسقط من أجزاء عقابه بقدر أجزاء نفع
عوضه دون ما يستحقه من الإهانة والاستخفاف فلا يسقط منه شيء إذا قيل ففي ذلك راحة قلنا لا لأن قلة أجزاء عقابه
بقدر استحقاقه لا يعد راحة لولا ذلك لكان الفساق من أهل النار في راحة لأن عقابهم دون عقاب الكفار وأقل أجزاء وليس
كذلك وكان يلزم أيضا مثله إذا أطاع المعاقب في الدنيا طاعة تسقط بها أجزاء كثيرة من أجزاء عقابه أن يكون قد نال به راحة
وليس الممتنع إلا أن يوصل إلى المعاقب حال عقابه لذة ونفع وإما أنه يلزم أن يكون عقابه بالغا في الكثرة المبلغ العظيم وإلا
عد في وجود راحة وذلك غير لازم فإن كان أبو علي قصد هذا المعنى بقوله يتحابط العقاب والعوض فكلام مستقيم وإن
قصد أنه تسقط في مقابلة أجزاء العوض أجزاء من العقاب ضررها وما يقترن بها من الاستخفاف فلا يصح اللهم إلا على ما ذكره
بعضهم وقد حكيناه عنه أنه تسقط في مقابلة جزء العقاب أجزاء من العوض بعضها يقابل الضرر وبعضها يقابل الاستخفاف
وقد يقطر أن التساقط لا يصح إلا مع التقابل وليس النفع يقابل الاستخفاف والله أعلم وقد يقال على ما ذكرناه أن الاستخفاف
تابع لإنزال الضرر فكلما فرض سقوطه من أجزاء العقاب خفة سقوط ما يقترن به من الاستخفاف ويجاب بعدم تسليم الملازمة
قوله بل لا يمكنه الله من أن يخطر ببعض ما سأله الأصوات بعد هذا وجها بأنا نقول إما أن يوصله الله مفرقا على
وجه يعتد به ولا يقدر بعطيته والتبنيه وإما أن يوصله له على ذلك الحد في التفريق ولكن إذا قطعه يشغله عن أن يخطر
الانقطاع بباله لئلا يغتم به

الكلام في القرآن الكريم

قيل هو في اللغة البيان ومنه فاتبع قرآنه والاجتماع أيضا ولكل من الوجهين سمي القرآن قرآنا لأنه بيان لما كلفناه ومجموع سور
وآيات وقال في الصحاح القرآن القراءة وقيل سمي قرآنا لاجتماع حروفه قال تعالى إن علينا جمعه وقرآنه أي بالنعمة وظاهر
تفسير الزمخشري أن قرآنه في الموضعين بمعنى القراءة قوله ما قيل أقل ما يثبت به الإعجاز ثلاث آيات يعني لأن التحدي وقع على
ودونه فأقل ما وقع به السورة وأقل السور ثلاث آيات وقد قيل في حده اصطلاحا هو الكلام الذي نزل به جبريل على النبي صلعم
الذي تعبدنا بتلاوته المنقول نقلا متواترا إذا عرف حقيقة القرآن فاعلم أن وجه ذكره والكلام عليه في باب العدل فإنه هو
كونه فعلا من أفعال الله يصح أن يقع على وجه فيقبح وعلى وجه آخر فيحسن وباب العدل كلام في أفعاله تعالى وما يجوز عليه
وما لا يجوز وضعف هذا الوجه بأنه يستلزم أن يذكر في باب العدل كل فعل لله كالسماء والأرض والماء والحجارة والنبات والحيوان
لأنه ما من شيء من ذلك إلا وهو إذا وقع على وجه حسن وإذا وقع على وجه آخر قبح فالوجه الصحيح أن العدل لما كان كلاما
في أن الله لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب والقرآن لطف لنا وبيان لما كلفناه واللطف والبيان واجبان على الله تعالى ذكر في العدل لأنه
من قبيل الواجب عليه تعالى

فصل

في حقيقة الكلام والمتكلم لما كان القرآن من جنس الكلام احتيج إلى ذكر حقيقة الكلام
وفاعله وهو المتكلم وما سوى من الفرق في ذلك قوله وزاد بعضهم المتواضع عليها ممن يفيد عنه ذلك أبو هاشم فإنه اعتبر
كون الكلام مفيدا ومما نقل عنه اعتبار كون الحروف غير مما يلهو ويزيد بوزوده كقوله صلعم ما أنا من دد وقال الإمام

المعتضد بالله الداعي حكى المحتسب في كتاب المقنع ان المهمل لا يسمى كلاما الا على جهة التجوز لان من سمعناه يصل بين حروف
كالباء مع الباء والالف مع الالف لا يوصف بانه متكلم ولان لفظة الكلام اذا اطلقت لم يسبق الى الافهام الا المستقل دون المهمل
قال فاما من قال ليس بكلام فيتغير لان اهل اللغة قسموا الكلام الى مهمل ومستعمل قوله لا يمكن القادر ان ينطق بالحرف الواحد
يعني لانه لا بد ان يبتدئ بحرف ويقف على حرف اخر قوله تشبيها بالنظام هذا اشارة الى جواب سؤال الحقيقة ان الانتظام لا يكون
الا في المجتمعات اذ المنظوم ما دخل فيه النظام وهو الخيط ونحوه يدخل في ثقب الخرز والجواهر وجوابه ان تشبيه الانتظام الى
الحروف على جهة المجاز ولا باس ان يحد باللفظ المجازي مع القرينة المفهمة للمعنى والقرينة هنا ما يعلم بالعقل من عدم جري الحروف
قوله لان الحرف الواحد لا يكون كلاما نقل الخلاف في ذلك عن ابي علي وذهب الى ان الحرف الواحد يسمى كلاما اذا عرف ان المتكلم
يصله بغيره وقواه [illegible] لشيخ الحسن الرصاص واحتج له بان النحاة قسموا الكلام الى اسم وفعل وحرف جاء لمعنى ومثلوه بالباء واللام
ونحوهما واجيب بان ذلك اصطلاح صناعي لا لغوي فلا يستقيم الاحتجاج به قال مولانا عليه وما ذكره السائل والمجيب غير مستقيم
فان ذلك تقسيم النحاة للكلمة لا للكلام الذي نحن بصدد تحقيقه ولهم اصطلاح اخر ليس هذه الحقيقة وارادة [illegible]
قولهم في الكلام بين التنوين ونحوه اراد في [illegible] الشر وهذا اشارة الى ما احتج به ابو علي ومن قال بان الحرف الواحد كلام
قوله واما حذف الياء تخفيفا يعني لا جل الامر يجري المجزوم واصله عمي وشيء ولا ينقض على العمى والشيء الا مع وصله بالكلام
فلو لم يوصل لم يكن بد من هاء السكت فيقال عمه وشيه وقه قوله بدليل رجوعها في التثنية وفعل المتكلم اراد بالتثنية الفعل
المبني للاثنين نحو غيبا وشيئا ويفعل المتكلم المضارع نحو اعمى قوله اراد بذلك الكلام الاصطلاحي لا اللغوي يعني المصطلح
عليه في عرف النحاة فان المتكلمين حدوا الكلام لغة ولا يفرقون بينه وبين الكلمة والنحاة لهم اصطلاح اخر فيجعلون الكلمة
هي اللفظ الذي وضع لمعنى مفرد والكلام ما تضمن كلمتين بالاسناد ويشترطون فيه الافادة فالكلمة كزيد والكلام نحو زيد
قائم وعند النحويين ان هذا الذي ذكروه هو معنى الكلمة والكلام لغة وان الذي ذكره المتكلمون هو اصطلاح لهم ورجحه الرازي
لان النحاة نقلوه عن ائمة اللغة كسيبويه قوله وهذه مباهتة هذه عبارة ركيكة يستعملها المصنف وغيره وليس لها هنا
معنى واما المفاعلة منه فانه لا [illegible] البهت مصدر بهته اذا قال عليه ما لم يفعله قوله لا يمن يعني الكلام النفسي الى اخره
يقال لا يحسن منكر ان يحكم عليه بالبهت لعدم تسليم الخصم له لان هذا لا يبعد وجها في تعبيره قوله كلام الممرور يعني المصروع
لان نسبة ذلك على المتكلم عليه لا ما يعتقده العوام من [illegible] الجن وهذه مسألة خلاف بين المتكلمين فالجمهور ان الكلام
للمصروع والصرع الذي يصيبه لكثرة مرة البلغم وغيرها وزوال العقل في تلك الحال حكمة من الله تعالى وعدل ويتكلم في تلك الحال
بما يسمع منه ويفعل ما يفعل بجوارحه وقال الشيخ ابو الهذيل وابن الاخشيد وغيرهما ان ذلك كلام الجن قيل لانه لا يصح انه
يجوز حصول ذلك من الجن فيتكلم الجني بلسان نفسه ويحرك جسد لسان المصروع واما حركة جوارحه فامكان كونها من الجن
مما لا مانع منه قال مولانا عليه وقد يقوم قرائن على ذلك منها ما صح لنا عن الثقة ان كلام المصروع قد يكون بلغات لا يعرفها
متعددة متنوعة وقد يجري من الكلام حينئذ ما لا يمكن ان يكون منه وغير ذلك ويمكن ان يحتج بقوله تعالى كما يقوم الذي يتخبطه
الشيطان من المس فان العرض به المصروع لكن تاوله جار الله بانه ورد على ما يعتقده العرب في زعمهم ان الشيطان يخبط الانسان
فيصرع واذا لم يكن ذلك مستحيلا فلا وجه للتاويل وليس زعمهم لذلك يقتضي ان يورده الله في معرض التقرير له قوله وقالت
المجبرة هو من قام به الكلام اما من عرف منهم فجعل الكلام صفة ذات فالمتكلم عنده المختص بتلك الصفة واما باقيهم فما
ذكره المصنف حد المتكلم عندهم قوله وهذه احالة يعني تعريف بالمجهول الى اخره وهذا انما يلزمهم ان قصروا الطريق على الحد
واما اذا اثبتوا [illegible] مذهبهم فلا وجه لما ذكره واعلم ان الذي عليه جمهور الزيدية والمعتزلة ان الكلام من قبيل الاصوات لانه
اصوات مخصوصة متميزة كل جزء منه يتميز عن الاخر وذلك نحو زيد فان الزاي متميزة عن الياء والياء عن الدال والخلاف في ذلك مع

الشيخ ابي علي والاشعرية والكلابية فانهم جعلوا الكلام زائدا على الاصوات بل قال ابو علي والاشعرية قالوا انه لكن شاهدا
وغائبا وان خالفهم في ذلك الا من الزائد ما هو والكلابية قالوا انه لكن في الغائب لا في الشاهد ولقول الجمهور قوله وايضا فالحكم
للمتكلم بكونه متكلما حال هذا بعض ما خالف فيه المجبرة فانهم يذهبون الى ان كلامه صفة له نحو كقولهم في القدرة والعلم والحيوة
فالمتكلمية عندهم كالقادرية والعالمية ويختلفون هل المتكلمية مزية موجبة عن معنى هو الكلام او هي نفس المعنى
كاختلافهم في القادرية والعالمية سوا قوله والا انه لو كان للمتكلم حال الى اخره يعني انه يلزم ان يكون حاله الجملة
كالقادرية والعالمية الا ان بنا الدليل على تعدد المضادة مع عدم حصولها ليس بالقوي قوله اكثر هذه باطل بالاتفاق ولعله
يريد ما عدا كونه من قام به وقوله اولا انه كلامه غير مستقيم وما معنى ان المتكلم لانه كلامه ولم يتعرض لابطاله انه
غير صحيح والمعتزلة الا ان تقصد ان المتكلم يسمى متكلما لان الكلام كلامه وهو غير بعيد لكن ركت العبارة والجاري ان يقال
وبما يكون الكلام كلامه فان من جعل لم يكون له المتكلم متكلما جعل ذلك ايضا ولا يتعرض لابطال انه من قام به لانه سيأتي
الكلام عليه مبسوطا قوله وكذلك في الصدا قال الجوهري الصدا الذي يجيبك بمثل صوتك في الجبال وغيرها يقال صم صداه
واصم الله صداه اي اهلكه لان الرجل اذا مات لم يسمع الصدا منه شيا فيجيبه قوله والا لما يوجد حرف الا ومخرجه غير
مخرج الاخر اما اهل علم التصريف فقد يذكرون في حروف متعددة انها من مخرج واحد كقولهم في الهمزة والهاء والالف انها
من اقصى الحلق وفي الحا والعين انهما من وسطه ويجوز ذلك ومنهم من جعل المخرج سفلا وعاليا وما بينهما وعن بعض علماء العربية
مثل كلام المصنف وهو ان ما ذكره اهل التصريف تسهيل للتقريب وفي الحقيقة ان لكل حرف مخرجا على حياله قوله كالجوهر
والكون يعني فان الجوهر متضمن بالكون لانه لا يوجد الا متحيزا ولا يتحيز الا وهو كائن في جهة قال المتكلمون يسمون
حاجة الامور بعضها الى بعض قسمين حاجة اصلية وهي الاكثر ويسمونها حاجة موجبة كحاجة المعلول الى العلة والفعل
الى الفاعل والمسبب الى السبب الثاني حاجة التضمين ويسمى حاجة التبعية ومعناه ان يتوقف ثبوت امر على اخر ليس للحاجة اليه
ولكن للحاجة الى امر اخر لا يحصل ذلك الا مع ما يحتاج اليه ولهم صورتان احدهما ما ذكره في الجوهر والكون الثانية ما بين الرطوبة والاعتماد
السفلي فانه اذا اشتد وجدت الرطوبة حدوثها لزم وشارتها فيها وهو في الاصل غير كاف لكن بقي لمكان المضادة فلو لم تكن
الرطوبة حادثة لم يلزم كما اذا لقيت جسما جعفا في مام احدث فيه اعتمادا فانه لا يلزم وشرط بعضهم كون فاعل الاعتماد
والرطوبة الله تعالى وشان حاجة التضمين هنا ان الرطوبة توجب انحياز المحل عند حدوثها ولا يمكن الا مع تدافعه واندفاعه لا
يكون الا بالاعتماد ولما كان حكم الرطوبة يلازم حكم الاعتماد يتفرع على ثبوته كان بينهما حاجة التضمين هكذا
ذكره وليتامل

فصل

قوله والذي به نعرف اضافة الكلام الى المتكلم في الشاهد اما ان نشاهده يصدر منه ونعلم
وقوفه على قصده وداعيه فيه نظر لانا متى شاهدنا صدور الكلام منه كافية في معرفة اضافة الكلام اليه ولو لم نعلم
على قصده وداعيه ككلام الساهي والنائم واهمل المصنف وجها ثالثا وهو الخبر المتواتر بصدور كلام من متكلم معين فان هذه
طريق واضحة قوله وانه ليس من جنس مقدور البشر او تقدره المعجز ان يكون فعله الله تعالى بمعنى او وقوعه من القادر بقدرة على وجه لا ياتي من غيره
من القادرين اتفاقه عليه كان خلقا لاعجازه ويكون المعجز في الحقيقة ايراده على ذلك

فصل

لا خلاف بين الناس في ان
القرآن كلام الله وانما اختلفوا في القرآن ما هو هذا الذي ذكره المصنف كما ترى وغيره ياتي بالخلاف على وجه اخر ويجعل محل
الاتفاق ان هذا المتلو هو القرآن ومحل الخلاف هل القرآن هذا كلام الله ام لا وهذا اولى مما ذكره المصنف قال بعض الشارحين
والذي عليه اهل العدل لصحيح الفرق المقتدة سوى محمد صلى الله عليه وسلم انه كلام الله ووحيه وتنزيله اي كلامه بعرف اللغة
لانه المتكلم لغة المحدث للكلام ومخرجه من العدم الى الوجود والمتلو ليس كذلك بل المحدث له والمتكلم به هو المتفرد به وهو

هذا الذي يمدح على قراته ويذم ويثاب ويعاقب بحسب حال قراه في الاحوال والمتكلم في العرف من كان منشأ اصل ذلك الكلام ونظم
الفاظه منه وان احتذى غيره على ذلك ونطق به كما نطق به المبتدي وذلك ظاهر كما يقال في القصائد المنسوبة الى الشعراء
والخطب المنسوبة الى الخطباء والرسائل المنسوبة لقوم ويحكيها عنهم اخرون فما هذا حاله ينسب في عرف اللغة الى المنشي لا
الى الحاكي والقران كلام الله بهذا المعنى وخالف في ذلك الاشعرية والكلابية والمطرفية والباطنية فهولا جميعا قالوا هذا
القران ليس بكلام لله ثم لفظه ولا عرفه فلم افترقوا فقالت الاشعرية كلام الله معنى قديم قائم بذاته والمتلو عبارة عنه وقال
قالت الكلابية الا انهم ابدلوا لفظة قديم بازلي ولفظة العبارة بالحكاية وقالت المطرفية كلام الله صفة قائمة بقلب ملك يقال
له ميخائيل وبعضهم قال ان الله اجرا الملك عليه وبعضهم قال ان الملك صفت طبيعته وخلصت جوهريته فاستنبط القران والذي
نتلوه حكاية ذلك وقالت الباطنية هو كلام الرسول حصلت معانيه بالفيض من النفس الكلية الى نفسه الجزئية وصاغ هذا
القران وهو لفظه قوله وقال شيخنا ابو علي وابو الهذيل الى اخره ظاهر كلامه انهما لا يثبتان ذلك المعنى الا مع الكلام
المسموع وابو علي مصرح بان القران اذا كان متلوا حل ذلك المعنى مع الصوت واذا كان مكتوبا حل مع الكتابة واذا كان محفوظا
فمع الحفظ فيجعله موجودا في المحل بعينه كما او جد وجود الجوهر في جهة بالكون قوله من جنس واحد يعني اذا الحروف
الجنسية لا يصح الافتراق في قدم والاحدوث وذلك لان الحكاية ماخوذة من المحاكاة وهي المشابهة فتشترط في حصول الحكاية
في الاقوال ان اريد المعنى لم يعتبر فيها المماثلة وان اريد القول لم يكن بد من المماثلة وسلمنا من هنا القسل واما الحكاية
في الافعال فقد حل في التماثل كقولك هذا السواد يحاكي هذا وفي المختلف كقولك هذه الكتابة تحاكي هذه مع اختلاف اللفظ
وفي المعنى كهذه المشبهة تحاكي هذه مع تضادهما فقيل واذا اطلقت حكاية القول فشرطها اتفاق اللفظ والمعنى وذلك
نحو تلاوتنا القران وقراءتنا الا حادث وشروط حكاية القول مطلقا قصد الحاكي ذلك وان ياتي به معربا لا ملحونا والا
يزيد به مطلقا ان كان مفيدا ولا مفيدا ان كان مطلقا الا ياتي بالكلام كما قيل وابو هاشم هو الذي شرط عدم اللحن وقال
غيره ان عبر اللحن معنى المحكي خرج عن كونه حكاية والا فلا قوله لان العبارة لا بد ان تكون من جنس المعبر عنه فيشكل ولا
يدخل الا في القول فان اطلقت او قصد العبارة عن اللفظ فلا بد من التماثل في الحكاية وان قصد عن المعنى لم يعتبر الا تحصيله
لا بتماثل الالفاظ ومثال الحكاية للمعنى والعبارة عنه قول بعضهم اني من النفر البلابه حقهم ان يرحموا الحوادث الازمان
مثري افل وعالم مستجهل وعزيز قوم ذل للحدثان حكاية لمعنى قوله صلعم ارحموا ثلاثة عزيز قوم ذل وغني قوم
افتقر وعالما تلعب به الحمقى وعبارة عنه قوله ان ثبت اولا ان الكلام من جنس الحروف والاصوات بطل الكلام النفسي يقال
لم يفعل هكذا بل قدمت ابطال الكلام النفسي شاهدا وغائبا وحصلت ثبات كون الكلام من جنس الحروف والاصوات ضمنا

قوله في ابطال الكلام النفسي شاهدا وغائبا قوله وبعد فلا بد من القول بصحة ادراك

هذا المعنى النفسي لعله يرد على ما عرفهم في كون الادراك معنى لانه يلزم اذا وجد الادراك الذي هو معنى ليس الا
شروط ادراكه على شرط لان هذا حكم العلل وفي هذا الاسناد الركة ورقة ولقد كان مستغنيا عن ايراده بما هو اوضح
منه واوصل الى مراده قوله لا يصح التوصل بالعبارات الى المعاني يرد هنا سوال وهو ان يقال الاسم يتوصلون بالحدود
وهي عبارات الى معنى المحدود وبالادلة وهي عبارات الى العلم بالذوات المستدل عليها والجواب ان الذي جوزناه كون العبارات
نعرف بها معاني ثابتة في نفس الامر لكن جهلها جاهل فعرف بالحد والدليل ما هو ثابت وليس كذلك ما ذكرتم فانكم تريدون
اثبات ذوات لم تثبت بالعبارة لا على جهة التحديد ولا على جهة الاستدلال قوله فما عندكم لو لم يخلق الله العرض يرد هنا
سوال وهو ان يقال ان هذا الذي قد حققه احتمال العكس والعكس في الادلة لا يجب وانما يجب فيها الاطراد والجواب ان لزوم العكس

هنا من حيث انه لا طريق الى هذا المعنى الا الكلام فاذا لم يقع الكلام لزم ثبوت معنى لا طريق اليه هكذا ذكروا **قوله** واما
قوله نعم يقولون في التقسيم السابق وهو يقولون **قوله** فللزم اذا احلف احدنا ساله ان يطلق امرأته الى اخره يعنى الحنث هذا لازم
لان الشارع علق وقوع لما ذكر باللفظ الذي هو حكاية او عبارة عندهم **قوله** لانه كان يظنها العلم انه انما يصح من كلام
اهل اللغة لما اوردوه لمعنى من المعاني فيستدل بذلك على ان اللفظ موضوع لذلك المعنى ولا يعتبر في الاحتجاج بذلك غير الالفاظ
اللافظية واما اذا نقل الناقل ان اللفظ الفلاني عند اهل اللغة موضوع لما هو كذا فلا بد في قبول ذلك من عدالة الراوي وكونه
موثوقا بحفظه والذي ذكره الاخطل لا يشترك في الوجهين وانما يقتضي انه يذهب الى ان الكلام معنى في الفؤاد وسواء كان عدلا
او غير عدل فليس قوله بحجة مع انه كافر كان القراض يجاوا بما يستر البيع من السعر ﴿ فلست بصائم رمضان عمري ولست
باكل لحم الاضاحي ﴾ ولست بصائم كالعير يدعو قبيل الصبح حي على الفلاح ﴾ ولقب الاخطل من قولهم رجل اخطل
اذا كان طويل الاذنين واذا كان ايضا يذي اللسان ويقال انه لقب بذلك لان ابني جعيل وامهما تحاكموا اليه فقال
لعمرك انني وابني جعيل وامهما الاستار لئيم ﴾ فقالوا انك لاخطل فغلب عليه ذلك **قوله** واقل ما يتوصل بذلك الى يعنى
كونه معجزا اي الى نفي كون هذا القرآن المتلو معجزة لانه ليس بكلام الله في الحقيقة بل كلام الله غيره وفيه نظر ويلزم
منه ان كل من قال من علماء الاسلام بان كلام الله معنى قائم بذاته يلزمه نفي الاعجاز وليس ذلك بلازم لهم **قوله** لما صح
منه وصفه بانه ساكت الى اخره يقال ان لهم ان يجيبوا بان الساكت عبارة عمن لم ينطق بالاحرف وهذه محاولة لا يلزمهم
ما ذكره **قوله** ولكان اذا حلف بطلاق امرأته الى اخره يقال ان شهادة ما ليس بلفظ وكلام مستلزم للاحرف والعبرة
في الحنث بالقصد **قوله** ويصح منه العدو فيه بطلان العدو لا يصح منه ولا يستلزم الا ان ينطق به صريحا او كناية او
قوله وبحرب حجر ونحوها يعبر الكلام يعنى من اشارة او كتابة **قوله** لا يلزم ذلك يعنى لان الصوت جنس اعم من غير مساو
للكلام كالحيوان والانسان فانه ليس يلزم من كون الانسان من قبيل الحيوان ان يكون كل حيوان انسانا **قوله** اذا كان
لا علقة بينهما وبينه يعنى لكونها السبب موثرة فيه ولا هو موثر فيها ولا بينهما تلازم فانه يصح وجوده من دونها فالوجه
في دلالتها عليه

فصل

قوله واما ابطال الكلام في حق الباري تعالى يعنى الكلام النفسي **قوله** وكان ما نفعله من
العبارة دليلا على ذلك المعنى يحتمل ان يكون حرف المضارعة في نفعله هو الياء للغائب والضمير عائد الى الله تعالى ويكون المعنى
ما نفعله من العبارة كالذي يحدثه في الحصى والشجرة ويحتمل ان يكون هو النون للمتكلم مع غيره ويكون المعنى ما نجده من
التلاوة لما هو مضاف عن المعنى **قوله** لكان اذا قال احدنا لغيره الى اخره فيه ركة ظاهرة فلا ينبغي ان يعول عليه **قوله**
وهو لا يعد جميع ما يفيده المعنى النفسي يعنى لان المسموع قد يكون خبرا وامرا مثلا والمعنى النفسي يشمل على جميع معاني
الكلام الالهي وانواعه وجميع الكتب المنزلة عندهم **قوله** وهذا ظاهر الفساد يعنى لانه اذا كان اشياء معنى واحدا و
شيئا منفردا فاسدا فكيف قام الدليل على فساده فاولى واحرى اذا جعل اشياء كثيرة فساد ذلك يكون اظهر واوضح
قوله واما ان يكون كما يزعمون شيئا واحدا اعلم ان الاشعرية والكلابية يتفقون على ان المعنى النفسي غير حرف
ولا صوت وانه مع ذلك قرآن وتوراة وانجيل وزبور وغير ذلك من سائر الكتب وانه امر ونهي وخبر ووعد ووعيد مع
كونه معنى واحدا **قوله** لكان القرآن الكريم قد نزل على جميع الانبياء **قوله** ولكان يصح وصف القرآن الى اخره مما يمكن
المناقشة فيه لان هذا انما يلزم لو جعلوا النازل على محمد صلعم والقرآن المتلو هو نفس المعنى وهم لا يقولون بذلك وان
كان كل منهم غير منفصل المعاني ولا مستلزم للمباني **قوله** لما صح وصفه بانه انشاء امر الى اخره يقال بل يصح لان المشبه معلقه
باحداث هذا القول الذي هو عبارة **قوله** وانما يكون مفيدا بالمواضعة الى اخره يقال هذا في الكلام الذي هو من جنس الحروف

والمعنى الذي اثبتوه هو غيره قوله لكان هاذيا بما شاء فيه بطرز من حيث ما يهدم وكذلك في قوله بعضي ان يكون جميع القرآن
مجازا الى اخره قوله فهلا جاز ان يقولون وقد الى اخره لهم ان يقولوا انا انما اثبتنا الكلام القديم بما دله لنا عليه ولا يلزم
من اثبات ما لا دليل عليه علمه اثبات ما لا دليل عليه

فصل

وباكثر هذه الوجوه يبطل كونه متكلما لذاته قوله كما ذهب اليه
ابن غوث هو محمد بن عيسى احد رجال الحشوية وعلمائهم ولم ينقل مقالته هذه احد غيره الا من اتبعه من بعده قوله لكان متكلما
بجميع انواع الكلام تعالى الله لا يلزم من كونه متكلما لذاته الا صحة كونه متكلما بما ذكره لا وقوعه كما في قولكم انه تعالى قادر لذاته
فيقدر على القبيح وغيره ولا يلزم من ذلك وقوعه واجيب بالفرق وان معنى كونه قادرا صحة الفعل منه لا وقوعه
ومعنى كونه متكلما ايقاع الكلام لا صحته فانه لا يوصف من صح منه الكلام ولم يتكلم بانه متكلم قوله فكان يكون كلامه
الرفث والكذب وسوء الثناء على نفسه والهذيان عدّ هذه انواعا للكلام وليست بالواقعة المعروفة وانما ينبغي ان تعد من
اقسامه وضربه والرفث الفحش والقبيح من القول والثناء المدح والمراد بهما ضده من قبيل الحصر مع تمام القرينة
وهي اضافة الثناء الى النفس والهذيان التكلم بما لا يعقل قوله على ان اصولهم في الجبر الى اخره تعالى انما تستر عليهم طرق العلم عز
اذا جعلوا الصدق والكذب من الافعال واما مع جعل الصدق صفة ذاتية فلا يمنع من ذلك اصولهم الجبرية قوله حتى
يلزم ان يتكلم بكل ما هو جهرة يقال كلمه جهرة ورآه جهرة اي جهارا من غير استتار وقيل المراد هنا من غير واسطة فلم
يكن ذلك الا لموسى قوله لانا نقول ليس احدهما عامة والاخرى خاصة كان الاحسن ان يقول ليس احدهما بعام والاخر بخاص
والمعنى ان العالم هو المختص بصفة لمكانها يصح منه الاحكام على بعض الوجوه والمتكلم هو المحاول لان يكسب الغير علما
واحدهما بمعزل عن الاخر واما المتكلم فمعناه معنى المتكلم مع قدر زائد وهو ان يكون موجها الكلام الى الغير قوله فكان
يلزم الاشعري فانه يذهب الى اخره ولا يلزم مثله على قولنا الا انا قد ذكرنا فيما مضى قبل الارسال والاهلاك عدم ذلك الكلام
ونقضي وصار بعد غير متكلم بذلك بعد الارسال والاهلاك واذا بلوناه فالكلام لنا لا له

فصل

وسميتم الى اخره قوله
انما يطلقان على المتكلم بالة يعني ان المترجم بالخرس الى فساد الة الكلام وبالسكوت الى تسكينها عنه فهذا يدل كذلك على ان مجاز والمرجع
فيه هذا الى اهل اللغة قوله ومحله العلة يعني عندهم لجعلهم له معنى قوله والجماد ليس متكلما ولا اخرس ولا ساكت تعالى الله
خلا عن الوصف بالكلام وضده لعدم صحتها في حقه كما ان اللون لما خلا عن التحيز لم يوصف بحركة ولا سكون قوله لقيل
لهم لو لم يكن فاعلا فيما لم يزل لكان عاجزا فيه يبطل الا كونه عاجزا لا يضاد كونه فاعلا بل يضاد كونه قادرا قوله ما وقف
الاله هو من بالة آفة وهو معنى الخرس قوله وهو لا يصح لان ذلك الغير يكون الكلام احق به اعلم ان كلامهم هذا
مبني على قاعدة لهم وهو ان اسم الفاعل انما يشتق لمن قام به الفعل وللاصحاب قاعدة اخرى وهو ان الاشتقاق للمصدر
من الفعل ولو قام بغيره وهي مسألة معروفة مبسوطة في غير هذا الموضع قوله ليؤدين الى صحة حلول الكلام هذه
اللفظة بهذه الصفة وهي الاتيان باللام ونون التوكيد انما تصلح جوابا للقسم ولا معنى له هنا فالقياس لا ينبغي وقد يقع
ذلك على ثا وبل وبكلف لا موجب له هنا

القول في ان القرآن الكريم

هو هذا الذي يتلوه بيننا في المحاريب
ونكتبه في المصاحف المحاريب جمع محراب والمراد به هنا صدر المسجد قوله وقد خالف في ذلك المثبتون للكلام النفسي
يعني خالفوا في قصر اسم القرآن على هذا المتلو والمكتوب فانهم يسمون المعنى النفسي قرآنا وتوراة والجبلا واما انهم يمنعون
من تسميته هذا قرآنا فلا فان كتبهم ومصنفاتهم مصرحة بذلك اذا عرفت هذا ظهر لك ضعف احتجاج المصنف عليهم بانا
نسمعهم مع ذلك يسمونه هذا قرآنا قوله لا لبس هذا الا مما قد يعد منا الاشارة اليه بذكره هذه العبارة

القول في ان القرآن الكريم محدث

قوله انه هذا القرآن مرتب في الوجود الى اخره قد ورد عليه سؤال

وهو ان هذا يدل على حدوث ما كان من ذلك متلاوتنا وليس فيه دلالة على امكان كذلك في ابدا وجوده واحب بانه ان
وجد في الاصل هكذا اسقام الدليل فيه وان وجد بغاد فيه واحد لم يعلم به اصلا معنى لان معناه لا يعرفوا الا
باسطامه وبربيه بان يوجد حرف بعد حرف قوله وقوله انا نحن نزلنا الذكر الى الحق هذا استدلال على ان الذكر
هو القران قوله والنسب يشهد بهذا اى سبب نزول الاية الاولى وهي قوله ما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث يشهد بان
الذكر هو القران قوله والخشية من صفات الافعال وذلك ان حقيقة الخشية ما يلقاه القادر عليه فعله وهذا احكم للمقدور
هكذا ذكروا قوله والحدث نقيض القديم اعلم ان للمحدث معنيين احدهما هذا لكنه غير مراد لانه الثاني المحدث المعروف
الذي هو بمعنى الخبر وهو نوع الكلام وهو المراد هنا ودليله سياق الاية وهو ما رواه ابن مسعود ان اصحاب رسول الله
صلى الله عليه وسلم ملوا مله فقالوا له حدثنا حديثا فنزلت الله نزل احسن الحديث بايه وان كان المراد هنا الكلام لكن اصل وضع الحديث له لكونه
محدثا فيدل على حدوثه بالنظر الى الوضع الاصلي قوله والقديم لا يتشابه لعله يعني لان التشابه تفاعل ولا يكون الا مع
تعدد الفاعل والتعدد على القديم محال واما لو قدرنا صحة التعدد في القديم فالتشابه لازم فلا يخلو ما ذكره عن نظر
معناه المحكم فيه نظر والظاهر في تفسيره ان المراد والحكمة او لانه دليل ناطق بالحكمة كالحي او لانه كلام حكيم فوصف
بصفة المتكلم به وهكذا يأتي في قوله في الم حكمة

فصل

في شبههم قوله ان لفظ كن حرف ولعله اراد قبل
حدوث القلة منهما واما بعده فهو حرفان فقط قوله بل الحرف متماثله حتى لا يختلف باحلا والفاعلي وكذلك
باثر القلل لا يختلف باحلا وفاعلها قوله يوجد وقد عقب كن الى اخره ورحرف هذا الوجه حرفا اخر وهو ان يقال اذا
كانت كن قديمة موجبة للعالم لزم قدمه قوله وانما اراد المبالغة في سرعة وقوع المراد الى اخره قال جار الله هو مجاز
من الكلام وتمثيل لانه لا يمتنع عليه شيء من المكونات وانه بمنزلة المامور المطيع اذا ورد عليه امر الامر المطاع قوله حاكيا
عنهم والاسم هو المسمى اعلم ان هذه مسألة خلاف والمحققون على ان الاسم عبارة عن اللفظ الموضوع للمسمى فهو غير
المسمى فاذا قيل رجل فالاسم عبارة عن هذا اللفظ وهذا اللفظ عبارة عن مسماه المعروف وعن الكرامية ان الاسم هو المسمى
يريدون ان لفظ اسم زيد عبارة عن زيد نفسه لا عن اللفظ الموضوع له وروى الرازي عن اصحابه ان الاسم هو المسمى وعن
المعتزلة انه التسمية وعن الغزالي انه وصف الاسم قال والمحققون ان الاسم هو اللفظ الدال بالوضع على معنى من غير دلالة
على زمان ذلك المعنى والمسمى هو الشيء الذي يقع ذلك اللفظ بازائه قال وقد يكون غير المسمى فان لفظ الجدار مغاير لحقيقته
ضرورة وقد يكون مثل المسمى فان لفظ الاسم اسم لما دل على المعنى المجرد عن الزمان ومن جملة تلك الالفاظ لفظة الاسم فانها
لفظة دالة على معنى مجرد عن الزمان فيكون الاسم اسما لنفسه من حيث هو اسم فالاسم هاهنا هو المسمى فمثل هذا وهم
فانه غير المسمى وان كان مثله في هذه الصورة فقد يكون اللفظ موضوعا على لفظ مثله والمثل غير مثله وذلك واضح في لفظة
اسم فمن جملة مسمياتها لفظة اسم فالاسم هنا والمسمى مثلان في الصورة والمثلان غيران ولا يصح قوله الاسم هاهنا
هو المسمى بل مثل المسمى وهو مراده فانه قال في اول كلامه وقد يكون مثله لكن يسامح كما سامح في قوله قد يكون غير
المسمى وقد يكون مثله والمثل غير ايضا فكيف يصح عطفه على الغير لكن اراد بالغير المخالف والاسم انما يكون مثل المسمى حيث
يكون عاما للمسميات يدخل في حقيقتها لفظ الاسم وجملة ما حضر في الذهن من ذلك بضعة عشر لفظا وهي الاسم كما قررنا والموجود
والمعلوم والشيء والذات واللفظ والقول والنطق والصوت والمعنى الاصطلاحي والماهية والحقيقة والامر فالاسم في هذه
الالفاظ مماثل لبعض المسميات والموجود لكل معلوم ليس بمعدوم ومن ذلك لفظ الموجود وكذلك سائرها اذا سمعتها
واكثر الاسماء الخاصة لا يدخل في مسمياتها كالحيوان فانه ليس من مسمياته لفظ الحيوان وهذا كلام جيد قال مولانا عليه

وظاهر كلام الاصحاب ان محل الخلاف في ان اللفظ الموضوع للمعنى هو نفس المعنى كلفظة زيد التي هي زاء وياء ودال هل هي نفس
المسمى الذي هو الحيوان الناطق الذكر ام لا ويبنون على هذا احتجاج الخصم والجواب عليه وعندي ان هذا مما لا ينبغي ان يختلف فيه
وان احدا من العقلاء لا يذهب الى ان اللفظ هو المعنى الذي يدل عليه وان تطويل الكلام في ذلك كما ذكره المصنف وغيره مما لا طائل
تحته قوله ولا فرق عند اهل اللغة بين الاسم والتسمية فيه نظر لان التسمية مصدر سمّى فهي في الحقيقة وضع الاسم
وقد يستعمل في اللفظ الذي هو الاسم وهو مراد الرازي بقوله ان المعتزلة يذهبون الى ان الاسم هو التسمية ولعل مراد
المصنف ان الاسم هو التسمية بهذا المعنى لا على الاطلاق قوله واما اذا اراد احدنا ان يظهر ذلك يعني يظهر الحلف بالله
قوله واما بسم الله الرحمن الرحيم الى آخره اعلم انه ليس لهم فيه حجة لان مراد المتكلم قطعا التبرك بالبداية باسم الله لا انه اراد
ان يبتدئ بذات الله قوله فمجاز وجه العلاقة بين الاسم والمسمى من الملابسة

فصل في كيفية حدوث القرآن

وكيفية انزاله قوله لاستحالة المباشر والمتعدي في افعاله اما استحالة الاول فلانها لا تصح الا مع كون القادر قادرا بقدرة
حالة فيه فان المباشر ما وجد بالقدرة في محلها والمتعدي ما وجد بالقدرة في غير محلها بواسطة فعل في محلها قوله ولو جاز
وجوده لا في محل لا يعقل حسه هذا مبني على دليل استدل به بعضهم وهو انه اذا كان الصوت من فعلنا لا يوجد الا في محل وجب ان
يكون حاجته الى المحل لجنسه لانه لا مانع يمنع من هذا التعليل والامر متوجه ونعترض في ذلك بان يقال ان التعليل يجب ان يكون الحاجة
الى محل بعينه لانه ليس يحتاج الى محل ما فقط فاذا كان كذلك وجب في كل ما هو من جنسه ان يحتاج الى هذا المحل المخصوص
وذلك باطل قوله وايضا فلو وجد لا في محل وقدر وقوع البضاد الى آخره زعم ابن متويه ان هذا اقوى الوجوه ولا يخلو عن
احتمال او يرد عليه سؤالات نذكر منها سؤالين الاول ان تقدير البضاد يقدر لعلل الجنس فكيف يبنى الاستدلال عليه والحال
ان متويه بان مثل هذا التقدير صحيح متى ثم علمنا على ان حال الذات لا يتغير بالوجه الذي يقدر عليه سواء حصلت مضادة
للذات او غير مضادة لها السؤال الثاني ان يقال فهب انه كان لا يوجد حرف فان مختلفات في العالم غير لازم فان شرط التضاد
الحقيقي ان يوجد كل واحد على حدود وجود الاخر اما بان يوجدا في محل واحد او يوجدا معا لا في محل فاما اذا تعدد المحال
او وجد احدهما في محل والاخر لا في محل لم يلزم التنافي لعدم حصول شرطه ولم يكن تضادهما الا في الجنس فقط وهذا واضح
كما ترى فتبين انه ليس باصح الوجوه واقواها بل اضعفها واوهاها قوله لكن لا يمتنع ان يكون في وجوده في بعض المحال
الى آخره قيل وقد دلت الادلة السمعية على انه تعالى اوجده مكتوبا في اللوح المحفوظ ثم يجوز كونه تعالى خلقه فيه كتابة لا صوت
معها وان يكون خلقه اصواتا في محل لكنه في اللوح وان يكون الملك جبريل يكتبه وفي تلك الحال تسمع اصوات كلمه دونه
واياته وورد ان الله تعالى خلق اللوح من درة بيضاء طوله ما بين السماء والارض وعرضه ما بين المشرق والمغرب وكانت
كتابة ما في اللوح المحفوظ بالقلم من نور اصله في حجر ملك محفوظ من الشياطين ومن ان يبدل او يغير ولله تعالى في اللوح
في كل يوم وليلة ثلاثمائة وستون نظرة يحيي ويميت ويعز ويذل ويؤتي الملك من يشاء وينزع الملك ممن يشاء ويفعل ما يريد
وورد ان في اللوح المحفوظ شأن اصناف الخلائق الجن والانس وغيرهم وشأن امورهم وذكر آجالهم وارزاقهم واعمالهم والاقضية
النافذة فيهم وما يؤول اليه امورهم والعاقبة لهم وورد ان القلم من نور طوله ما بين السماء والارض خلق الله تعالى القلم
ثم نظر اليه فانشق باسمه نصفين فقال تعالى له اجر فقال بما اجري قال بما هو كائن الى يوم القيامة فجرى على اللوح بذلك فقيل
بل جرى بما هو كائن الى الابد ومما ورد ان اللوح فوق السماء السابعة وانه لا يطلع عليه الا الملائكة قوله فكذلك يوجد في
وقت مخصوص الا وجه حكمه هذه اشارة الى وجه حدوثه وقد ورد في الاثر النبوي ما يقضي بان الله تعالى خلقه قبل كل شيء وهو
كان الله ولا شيء ثم خلق الذكر فقيل وظاهره انه خلقه قبل كل حيوان وغيره والدلالة العقلية تنحصر في ذلك ان الوجه في

حسن خلق ما ليس بحيوان ان ينتفع به الحيوان فخلقه والا خرج ينتفع به عبث فيحمل على ان المراد به خلقه ولا يبعد
ان خلق حيا ينتفع به قال سوالا على البس نعم ان بقي الخبر على ظاهره ويكون الغرض في ذلك لطفيه حصل لبعض المكلفين
اذا علموا ذلك فمثل هذا خرجه عن كونه عبثا قيل والذكر اسم لجميع الكتب المنزلة من عند الله على الرسل وهي كلها مخلوقة قبل
البعثة لمن انزلت عليه قوله بانه انزل الى السماء الدنيا دفعة واحدة يعني انزل من فوق السماء السابعة في رمضان في ليلة
القدر كما اخبر الله به لكن انزل اليها جملة واحدة وقيل بل انزل اوله اليها وكان ينزل في كل سنة اليها ما يحتاج الى نزوله
الى الارض في تلك السنة وقد اشار المصنف الى وقت نزوله الى الارض بطريقة الاجمال الى النبي صلع بقوله ثم كان ينزل منها
شيا بعد شي والمذكور ان ابتدا نزوله اليه صلى الله عليه وآله وسلم في اليوم الخامس والعشرين من رمضان وكان انزوله على حسب الحاجة والمصالح
سابقا سورا وايات على لسان جبريل عليه السلم وتكامل نزوله في ثلث وعشرين سنة منذ بعثته عليه السلم وقيل في عشرين واختاره الامحزي
وكيفية حفظ جبريل له اما بان يحفظه من اللوح واما بان يسمعه اصواتا فيحفظه وينزل به وكان النبي صلع يلقيه الى من حوله
ويامرهم بحفظه والعمل بما فيه وترتيب السور والآيات بامر يوضع كل شي منها في مكانه بحسب المصلحة وما اوحى الله فيقول عليه
لكتاب الوحي اجعلوا هذه الآية في موضع كذا وبعد الآية التي هي كذا قوله وقال لنثبت به فؤادك قد تضمنت هذه الآية بيان وجه
الحكمة في تفريقه والرد على الطاعنين بعدم انزاله جملة واحدة فان ذلك كان من اعتراضاتهم واقتراحاتهم الدالة على شرادهم
عن الحق انكروا كونه لم ينزل كالكتب الثلاثة وهم قريش وقيل اليهود ووجه التثبيت في تفريقه انه يقويه ويحفظه لان المتلقي
انما يقوى قلبه على حفظ العلم شيئا بعد شي وجزءا عقيب جزء ولو انزل جملة واحدة لعي بحفظه مع كونه صلعم اميا والانبيا
المتقدمون كانوا قارئين كاتبين وكان ينزل على حسب الحوادث وجوابات السائلين قال جار الله ولان بعضه ناسخ وبعضه
منسوخ ولا يتاتى ذلك الا مع التفريق

القول في صحة وصف القرآن بانه مخلوق

قوله قيل الحادث الفعل مطابقا للمصلحة قوله قيل الحادث الفعل مطلقا للمصلحة هذا قول الزيدية والمعتزلة البصرية وقيل
الحادث الفعل صحيحا هذا قول البغدادية وعباد بن سليمان وقد يقولون وجود الفعل من فاعله ونقل عن بعض المجبرة ان الخلق
موضوع في العرف والمصطلح عليه للفعل المقدر على حسب الغرض والداعي قوله ولهذا لا يصح اطلاق لفظ الخالق الا على الله
يعني لان الخلق لا يصح في فعل العبد على كلا التفسيرين مع عدم التقييد فاما مع التقييد فيصح عندنا وصف العبد بانه خالق
لفعله واما البغدادية وعباد فيمنعون ذلك مع التقييد ايضا **فصل** ذهب ابو هاشم وابو عبد الله الى ان الخلق معنى واما
الشيخ ابو علي فذهب الى ان الخلق هو التقدير والمخلوق الفعل المقدر بحسب الغرض والداعي المطابق له على وجه لا يزيد عليه
ولا ينقص منه وعليه الجمهور قال السيد صاحب الشرح وهو الصحيح للمذهب قيل والله اعلم والاقرب ان الخلاف يؤول الى الوفاق فان
الشيخين ابا هاشم وابا عبد الله انما ارادا بتفسير التقدير فيتنزه احدهما بالارادة والآخر بالفكر وابو علي والجمهور لا يدان يفسروه
باحدهما او بالعلم او بالتخطيط وقد ذكر بعض اهل اللغة ان المراد بالتقدير الذي يعبر عنه بانه الخلق هو الفكر وقيل انه
الاعتقاد او الظن او الارادة والاصح انه الفكر وقد ذكر ذلك ابن الملاحمي والشيخ ابو عبد الله وصححه بعض المتكلمين وهذا
يقتضي ان الله لا يوصف بانه خالق لكن وقع التعارف بان الخلق في حقه تعالى الفعل المقدر المطابق للمصلحة فوصف تعالى بذلك
عرفا لغويا وشرعيا وسمي ذلك خلقا عرفا لانه في الشاهد يقع عقيب الفكر قوله والجمهور يجعلونه الحادث مخصوصا فانه
نظر لان ابا هاشم وابا عبد الله لا يخالفان في هذا بالمعنى الاصطلاحي وانما الخلاف في حقيقة مسمى الخلق لغة قوله ان يوصف
بانه مخلوق وهو معدوم لصحة ارادته حينئذ وكذلك يلزم ابا عبد الله لمكان انه تعالى الا انهما لا يحصلان بنفس الارادة
او الفكر خلقا بل الارادة مع كون ذلك تقديرا والتقدير لا يتعلق الا بما جزم معينه والمعدوم غير معين فلا يقدر الا في موجود

يحسن ان يلزمهما وصف المعدوم بانه مخلوق **فصل** قال اهل الحق يصح وصف القران بانه مخلوق اعلم ان الكلام في هذا
الفصل والخلاف فيه لا يتاتى الا مع القول بان القران من جنس الحروف والاصوات وانه هذا المتلو في المحاريب والمكتوب في
المصاحف يسمى قرانا واما المثبتون للمعنى النفسي والمريدون باسم القران اليه فلا مدخل لهم في هذا الفصل ولهذا لم
يتعرض المصنف لذكرهم لانه لو صح لهم اصلهم لصح لهم المنع من وصف القران بانه مخلوق فحق المالكية الكلام في افساد قاعدتهم
لا في افساد ما بنوه عليها قوله واساطير الاولين اساطيرهم هو جمع اسطورة على وزن أفعولة بضم الهمزة وقيل جمع أسطار مثل
اقوال بل جمع اقوال والاسطارة بالكسر لغة في اسطورة ومعنى الاساطير الاباطيل ويعني بطالها ان بطلانها وانها
باطلة في نفسها قوله الا من باب الاعم والاخص يعني فالمخلوق اخص والمحدث اعم لان المخلوق فيه حقيقة المحدث وهو الموجود
من جهة من كان بنفاذ زائد عليه مع قدر زائد وهو الاختراع او مطابقة المصلحة من غير زيادة ولا نقص قوله وبعد فكل شي
لا بد ان يكون خالقا او مخلوقا بل هذه دعوى فعليكم ان تدلوا عليها فهو بعض ما لا يمكن الخصم فيه قوله والجعل هنا هو
الخلق مثله في قوله تعالى وجعل الظلمات والنور هكذا ذكر جار الله في تفسير هذه الاية فانه قال ان لفظة جعلناه بمعنى صيرناه
معدى الى مفعولين او بمعنى خلقناه معدى الى واحد كقوله وجعل الظلمات والنور انتهى كلامه في تفسير وجعل الظلمات
والنور يقضي بان جعل لا ياتي بمعنى خلق قال هنا كما لفظة جعل يتعدى الى مفعول واحد اذا كان بمعنى احدث وانشأ كقوله
وجعل الظلمات والنور والى مفعولين اذا كان بمعنى صير قال والفرق بين الخلق والجعل ان الخلق فيه معنى التقدير
وفي الجعل معنى التضمين كانشاء شي من شي او تصيير شي شيا او نقله من مكان الى مكان ومن ذلك وجعل منها زوجها
وجعل الظلمات والنور لان الظلمات من الاجرام المتكاثفة والنور من النار وجعلناكم ازواجا أجعل الالهة الها واحدا
قوله وكذلك سائر ما انزل الله من الكتب هذا هو المصحح والا فظاهر كلام السيد صاحب شرح الاصول يقضي بان الذكر اسم
يختص به القران قوله سفر الكتاب يعني في كون القران ذكرا وهو قوله تعالى ان هو الا ذكر وقران قوله وبعد فقال تعالى وكان
امر الله مفعولا الى اخره فيه نظر من وجهين احدهما انه لا تصريح في هذه الاية بالخلق الذي هو محل النزاع فلا يصح الاستدلال
بها عليه لا سيما في حق من يعترف بحدوثه وقد احتج بانه اذا ثبت كونه مفعولا وهو لا يفعل الا بحسب المصلحة الدينية
او الدنيوية فذلك معنى الخلق وكذلك قوله قدرا مقدورا فان المراد كونه جاريا على الحكمة او قضاء مقضيا الثاني ان الامر
ههنا ليس المراد به القران قال جار الله يعني وكان امر الله الذي يريد ان يكون مفعولا مكونا لا محالة وهو مثل لما
اراد كونه من تزويج رسول الله صلعم زينب ومن نفي الحرج عن المومنين في اجراء ازواج المتبنين مجرى ازواج البنين في
تحريمهن عليهم بعد انقطاع علائق الزواج بينهم وبينهن ويجوز ان يراد بامر الله المكون لانه مفعول بكن وهو امر وقوله
وكان امرا مفعولا الملاوة وكان وعدا مفعولا قوله لا سيما على اصولهم لا تنتفي احتجاجا على اصولهم بمثله في كون القران
منزلا من الله قوله في تسميتهم **فصل** وقد وقع الاجماع على صحته وشمل كلام الانبيا والملائكة بانه مخلوق تعالى الله الاجماع
على ذلك وعادوا الجبرية لسعوا من وصف غير الله بانه خالق مطلقا ومقيدا قوله يكنون عنه بقولهم محدث تنطق في محنة
هذا فالمشهور انهم يقولون فيما سلك صنعة مخلوقة ومنحولة ومصنوعة لا محدثة قوله وعلى هذا يحمل قوله صلعم اصح
عنه القران كلام الله فمن قال انه مخلوق فقد كفر ذكر بعض المتاخرين من علماء الحديث وحفاظه اطباق ائمة الحديث على ان هذا
الحديث موضوع غير صحيح واشار الى ذلك البدامغاني في رسالته قوله لان المعنى يعتذرونه ويزورونه انما جاز الله تعالى
اختلاقهم الافك بتسميتهم الاوثان الهة وشركا لله او شفعا اليه او سمي الاصنام افكا وعملهم لها ونحتهم لها افكا
قوله فمعناه افتعال فيه نظر لان الافتعال وزنه لا معناه فليس يصح ان يقال معنى فلتس فتعل وانما يقال لفظة افتعال وزن

احلاق قوله وان اصله الخلق وقد ذكر حاتم الله ما يغاير كلام المصنف فقال في تفسير اخلاق اي افتعال وكذب وهو كما ترى
وبما يرد به الكتاب من انه يحدث يعني واذا ثبت حدوثه مع كونه مطابقا للمصلحة ثبت معنى الخلق فيه وصح وصفه به
وهذا يصلح للرد على المجبرة لانهم منعوا من وصفه بمخلوق لايهام الخطا فلا يصح عليهم مثل ذلك قوله فعند اكثر الناس
ان الخلق غير المخلوق ذهب الشيخ ابو علي الى ان الخلق هو التقدير والمخلوق الفعل المقدر بالغرض والداعي المطابق له على
وجه مخصوص واليه ذهب السيد صاحب الشرح فالخلق عنده غير المخلوق وهذا بالنظر الى وضع اللغة وهو كلام اكثر
المتكلمين والظاهر من اطلاقهم وذهب الشيخ ابو علي بن خلاد والرازي في محصوله الى ان الخلق والمخلوق لغة بمعنى واحد
واجازه بعض المتاخرين وحمل كلام الى علي على انه اراد بما ذكر الخلق لغة والمخلوق شرعا واصطلاحا واما الخلق والمخلوق
شرعا واصطلاحا فهما متغايران فالخلق وقوع الفعل بحسب مصلحة الاحياء من غير زيادة ولا نقصان والمخلوق
الفعل الواقع كذلك وعند السعد ان الخلق وقوع الفعل بغير آلة او مخترعا والمخلوق الفعل الواقع كذلك واعلم ان كثيرا
ما يطلق الخلق على من وقع عليه وهو المخلوق كقوله تعالى هذا خلق الله اي مخلوقه فقيل لان الخلق والمخلوق صار في
العرف بمعنى واحد وقيل مجاز من قبيل وضع المصدر موضع المفعول مبالغة كوضعه موضع اسم الفاعل نحو رجل
عدل قوله والمعنى فيه ما قرره بالذكر الى اخره اعلم ان سبا واحتجاجهم وجواب المصنف عليهم مبني على ان المراد بالامر هو هذا
المصطلح عليه وهو ضد النهي الذي سطوى عليه القران واذا كان المعنى على ما ذكره حاتم الله وهو ان المراد في الاية هو الذي
خلق الاشياء وهو الرحمن فهما على حسب ارادته سقط الاحتجاج وكفينا المؤنة وما ذكره هو الذي يشتاق اليه الذوق
السليم والطبع المستقيم والقول ما قالت حذام قوله ان بعض مشايخهم مشيخة بالخوشوع وجمع مشيخة مشايخ
قوله واما هم لصوق عظيم العطن واحد الاعطان والمعاطن وهي مبارك الابل عند الماء الشرب علّلا بعد نهل واستعير
هاهنا لموضع المناظرة والمحاجة قوله

الكلام في النبوات

النبوة فقوله الى اخر
اعلم ان النبوة كما ذكر وزنها فعولة بالتحريك وفيها صورتان الاولى بالواو وهي الاولى مع التشديد والنبوة مصدر فان همزت
فهي بمعنى الانباء كما ذكر لان النبي مخبر عن الله ومبلغ عنه وان لم تهمز فهي من النبوة بمعنى المكان ينبو نبوا اذا ارتفع
ومنه تسميته ما ارتفع من الارض نبيا قال الشاعر لاصبح رتما دقاق الحصى مكان النبي من الكاثب والطريق
ايضا تسمى نبيا ومنه الحديث نهي عن الصلوة على النبي اي الطريق ذكره في الضياء فالنبوة والنبي واحد الاسماء الاشتقاق
من النبي المكان المرتفع لان النبوة ارفع المنازل او من النبي الطريق لانه طريق الى الخير وعلى هذا فالنبوة صفة للنبي ومعنى
فيه اما بمعنى الانباء او بمعنى الرفعة او بمعنى كونه طريقا الى الخير قوله وهي الرسالة في الاصطلاح بمعنى واحد وهو
ما يحمله الانسان الى اخره فيه نظر ويلزم ان يكون القران وما بلغه الرسول من الاحكام نفس النبوة وهو بعيد كما ترى والاولى
ان يقال وهي ما يحمل الانسان لما يحمله عن الله الى الخلق من غير واسطة بشر ولم يذكر حد الرسالة لغة وهي الالوكة قيل
ومنه سمي الملك ملكا لانهم حملون الرسائل وهي الالوكات عن الله الى الخلق فمنهم بتبليغ الشرائع والانبياء كجبريل
ومنهم بالحفظ لعمل العباد ومنهم بغير ذلك والرسالة تقع على ما يحمله الرسول من غيره الى غيره والاقرب ان يكون ما لا
يحمل الوكيل ما يبلغ ويقع رسالة ايضا وان لم يكن هناك شي يحمل كما في ارسال الله الملائكة لحفظ اعمال العباد وكتابتها وكما في
ارسال الطبايع والعيون للبرية ما هو مجهول قوله من غير واسطة بشر هكذا عبارة المتكلمين في هذا الحد ونقل عن الدنيا
الامام الهادي علي بن المؤيد ان الاولى ان يقال بواسطة غير بشر ولعله اراد ان هذه العبارة تحصل بها ما ارادوه من الاحتراز
وما ارادوه من التنبيه على ان تحمل الانبياء لما يحملوه عن الله من واسطة بطريق المنطوق لا المفهوم وعبارتهم لا تفيده الا من

في اللغة

فسر المفهوم فقط لكنه تعالى ان هذه العبارة التي اختارها خرج عنها ما يحمله نبي من غير واسطة كموسى عليه السلام وكنبينا صلى الله عليه وسلم
فيما روي من مناجاة الله اياه ليلة المعراج وعبارة الجمهور لا يخرج عنها ذلك قوله اذ لا يمكن ان يقال عطف الرسل للتعظيم
يعني لكون الملائكة افضل منهم وهذا بناء على قاعدة المعتزلة من تفضيل الملائكة لكن في كلامه نظر من وجهين احدهما ان كلامنا
في منع تسميتهم انبياء وليس في هذه الآية ما يشعر به الوجه الثاني ان احتجاجه مشعر بانه لا يصح تسمية الملك رسولا والقرآن
قد نص على خلافه قال تعالى جاعل الملائكة رسلا وقال تعالى الله يصطفي من الملائكة رسلا ومن الناس والمصنف لا يجهل ذلك ولكن بنى على
ان تسمية الملك رسولا انما هو لغة لا اصطلاحا واما في الاصطلاح فمعنى الرسالة المصطلح عليها غير حاصل فيه كما يشعر
به تحقيقها المذكور وقد ذكر بعض المتاخرين انه يجوز تسمية الملائكة رسلا وانبياء لغة وشرعا وعلى اصطلاح المتكلمين
بمعنى ذلك موجود فيهم اذ فيهم من ارسل الى الانبياء من الخلق وهم عند الله بمكان رفيع له منازلهم واخبرهم وهم يخبرون عن الله
ولذهابه الى هذا المعنى قال في حد النبوة والرسالة هي تحمل الشرائع عن الله الى الخلق ولم يقل القول للبشر ما يحمله الانسان
وكلامه لا باس به الا في لفظ النبي فلم يطلق على الملك لغة ولا عرفا ولا سمع به لكن في استعمال الشرع واهله ولا كلام اهل اللغة
قوله والنبي فعيل بمعنى منبي اسم فاعل او بمعنى منبأ اسم مفعول نظيره نذير بمعنى منذر بكسر الذال وحكيم في وصف القرآن
بمعنى محكم بفتح الكاف وهذا مع البناء على كونه مهموزا واما مع التشديد فهو فعيل بمعنى فاعل كعليم وسميع هذا على تقدير كونه
من النبوة وهو الارتفاع واما اذا جعل التشديد من قبيل تخفيف الهمزة وتسهيلها فهو كالمهموز قوله وفي صحة استعماله
بالهمز خلاف بين الشيوخ ذهب ابو هاشم واصحابه الى جوازه احتذاء من الانباء وهو الا جار مع عدم مانع من استعماله كذلك
اذ لا يوهم الخطأ وقال ابو علي لا يجوز اطلاق ذلك واحتجوا بما نقل في حق نبينا صلى الله عليه وسلم ولعل سائر الانبياء في حكمه قوله والحق جوازه
يعني لاقتضاء قواعد اللغة صحته ولوروده في القرآن من القراءات السبع قراءة نافع قوله وانما انكر عليه السلام الخ اشارة
الى الحجة التي علل بها المنع من استعماله مهموزا في الاثر ان اعرابيا قال يا نبئ الله بالهمز فقال صلى الله عليه وسلم لست بنبئ الله وانما انا نبي الله
وهو ظاهر الدلالة على ما ذكره ابو علي لكن مع ثبوت المختار صحته القراءة السبعية والجري على القاعدة اللغوية ما ذكره المصنف
وحاصله ان النبي صلى الله عليه وسلم فهم من الاعرابي انه قصد بذلك الوضع عن منزلته صلى الله عليه وسلم وفطن لما اراد من ابي كلا انت نبئ ومخبر فقط
من غير علو درجة وارتفاع منزلة فاراد النبي صلى الله عليه وسلم تعريفه وتوبيخه وتنبيهه على فهم مراده والله اعلم قوله وقال الشيخ
محمود هو المؤدي عن الله الى اخره هذا الحد يقتضي صحة تسمية الملائكة انبياء لحصوله فيهم

فصل

قوله وقال
عند اصحابنا ان الرسول والنبي بمعنى في الشرع واصطلاح المتكلمين والخلاف في ذلك معتزلة والى الحشوية والى الامامية والى الزمخشري
وقاضي القضاة وقد مر ذكر حقيقة النبي فمن حصلت فيه تلك الحقيقة فهو عندنا رسول ونبي مع حصول الوحي من الله تعالى
اليه على لسان ملك بكلام ظاهر او خفي يلقيه في باطن سمعه او بكلام من الله يخلقه لا بواسطة وحصول معجزة يدل على
صدقه وسواء اتى بشرع او يحيي شريعة قد اندرست كان قد اتى بها نبي قبله وسواء كان ما اتى به قليلا او كثيرا والمخالفون
اتفقوا على ان الرسول من ارسل بشريعة مستجدة واتفقوا على ان معنى النبي يخالفه لكن اختلفوا في معناه فحكى بعض المعلقين
عن الامامية ان النبي من تلقى الى نفسه ولم يبعث رسولا الى غيره ونقل عن الحشوية انه يصح ان يسمى بعض الاشخاص نبيا من غير
وحي ولا معجزة ولا شريعة مجددة ولا احياء مندرسة بل يكون له تنويرات والهامات يفارق بها سائر البشر وعنهم انه
الذي يرى في المنام ما لا يخلف ويشبه الوحي والمنقول عن الزمخشري وقاضي القضاة ان النبي من بعث لتقرير شريعة جاء بها
غيره واحياء ما اندرس منها كهرون ويوشع واكثر انبياء بني اسرائيل بعد موسى فانهم مقررون لاحكام التوراة مجددون
لما اندرس منها فقط ورد ما ذكرته الامامية والحشوية بانه اذ انبأنا الله نبيا لا يمكن ان يدل على ثبوته الا المعجز اذ لا طريق

اليها

اليها غيره ولا بد اليها من طريق والا كانت النبوة عبثا والنبي لا بد فيه من معنى الارسال ولا يصح ان يكون رسولا الى نفسه
ولا يتصور فرق بينه وبين الائمة الافاضل من امته او اهل وقته الا بكونه يوحى اليه ويظهر المعجز على يديه ويهدي الى ما لا يهتدي اليه
غيره ويهدي اليه قوله واما قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا نوحي اليه الخ هذه حجة القائلين بالفرق بينهما قال
الزمخشري هو دليل بين على تغاير الرسول والنبي قال والفرق بينهما ان الرسول من الانبياء من جمع الى المعجزة الكتاب المنزل عليه
والنبي غير الرسول من لم ينزل عليه كتاب وانما امر ان يدعو الناس الى شريعة من قبله وقد اجيب عن ذلك بما ذكره المصنف وهما
وجهان ادخل احدهما في الاخر الاول قوله فلو قالوا فلا دلالة في الفصل لقوله ومن نكتة وحاصله ان العطف قد لا يكون
للتغاير بل للتفخيم واعترض بما ذكره وهو واضح والثاني ما جعله جوابا على الاعتراض وهو لا يصح جوابا عنه وانما هو وجه
مستقل في بيان معنى للعطف غير التغاير الذي احتجوا بالعطف عليه قوله كما يقال فلان قادر عالم يعني انما اذا جعلته من
هذا القبيل فهو حجة عليكم لان القادر والعالم متغايران مختلفان في المعنى وبما بيناه احتجاجهم بالاية ان الشيء قد
يعطف على نفسه مع اختلاف اللفظ للتاكيد قوله قيل ولا بعد ان يكون الرسول الى اخره هذا كلام الزمخشري الى قوله
يعني فان بينهما العموم والخصوص فكلام المصنف يكون المعنى غير صحيح ولا واضح فانه لا اعمية في احدهما ولا اخصية
في الاخر بل هما معنيان متباينان واما قوله ان كل رسول يسمى نبيا من ظاهر كلام المخالفين وبالادلة منه وهو تسمية الرسل
انبياء والقياس ان يقولوا النبي من بعث واوحي اليه والرسول لا بد فيه من قيد زائد وهو ان يكون بعثه بكتاب وشريعة متجددة
قوله ويمكن ان يجعل الفرق بينهما هذا كلام يقتضي ان الرسول اعم والانسب بتاويل الاية واما في مسئلة الاختلاف فلا
ان هذا الكلام المخالف ولا تقريرا لمحل التنازع فيه فانه امر متفق عليه واعلم ان الزمخشري والقائلين بقوله يحتجون بما روي
عنه صلى الله عليه وسلم انه سئل عن الانبياء فقال مائة الف واربعة وعشرون الفا قيل فكم الرسل منهم قال ثلثمائة وثلثة عشر جما غفيرا
وفي المصابيح ان الانبياء مائة وعشرون الفا والرسل ثلثمائة وستون ثلاثة منهم من العرب اولهم ادم واخرهم محمد
وقد اجيب بان الخبر احاد والمسئلة قطعية وانه مخالف لما قضت به الادلة العقلية وبتاويله بان يريد بالانبياء من يصلح
للنبوة وبالرسل من ارسل وفيه نظر ويلحق بهذا الفصل فائدتان الاولى انه لا يطلق لفظ النبي والرسول على احد من البشر شرعا
واصطلاحا الا في حق الانبياء عليهم السلام واما مع التقييد بالاضافة الى غير الله تعالى فيجوز في حق غير الرسل كان يقال فلان رسول
فلان ونبي فلان بمعنى انه انبا عنه او اخبره وانباه وقد صار الانسياق الى الافهام والغالب في عرف الشرع من اطلاق لفظة
الرسول والنبي واضافته الى الله كرسول الله ونبي الله ان المراد به نبي من الانبياء عليهم السلام الفائدة الثانية في ذكر
الاسماء التي يشترك فيها الانبياء ويطلق على كل منهم وهي النبي والرسول والمصطفى والمجتبى والمختار والمبعوث والمرسل
والحجة وغير ذلك لكن اكثر الاستعمال للفظي الرسول والنبي وقد ورد في كلامهم لفظ المبعوث ولفظ الحجة وقال الذين اختلفوا
في اسم الحجة هل يستعمل في غير النبي كالامام اولا فالاظهر من كلام المتكلمين المنع والاول ان النبي انما سمي حجة لان اقواله
وافعاله يحتج بها وليس الامام كذلك وقالت الامامية بل يجوز وصف الامام بذلك قيل وهو الصحيح بل الوقف انه يوصف
بذلك جميع الادلة بل الاجسام بل الاعراض المستدل بها على الله تعالى ولكان ذلك جائزا الا ان الشرع منع من ذلك قال مولانا
ولا يخلو عن نظر فان للقائل ان يقول انما سمي النبي حجة لان حجة الله على الخلق عباده تستقيم ببعثته لكونها لطفا وازاحة للعلة
وقد اشار تعالى الى ذلك بقوله لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل فمفهومه ان الحجة بعدهم قد صارت لله ومثل هذا
لا يوجد في غير الانبياء وينقل عن ابي الهذيل وعباد صحة ان يوصف بذلك العدد الذي يحصل العلم عند خبرهم

فصل

في انه يحسن بعثة الانبياء عقلا قوله قد جاء في ذكر البراهمة قيل سموا براهمة لانكارهم حسن البعثة والنبوات الا نبوة

اسم؟

انهم وادم وقبل الانتشا بهم الى جبل قاف لا ترتيهم وقال ابن الملاحمي بل البراهمة خلافهم في هذا الفصل ظاهر وقد نسبت الخلاف فيه
الى فرقة ينكرون الملل كلها ذكره بعضهم وعزا الامام يحيى في التمهيد الخلاف فيه الى الملحدة والزنادقة والمعطلة والدهرية
وجمع من الطبائعية ويمكن ان يقال لا وجه لذكر خلافهم هنا لان خلافهم في اثبات الصانع المختار يدفع قاعدة النبوة لحال فهم
فيها انما يتفرع على الخلاف فيه قوله وهذا هوس ومحض شبهة قولهم هذا انما هوس وهو طرف من الجنون لمخالفته ما علم من
الدين ضرورة ورده لصريح القرآن قوله انه لا يمتنع ان يكون في افعالنا ما هو لطف لنا الى اخره ظاهره ان الذي يحتمل
ان تنال الرسل من البيان كاف في حسن البعثة فليتأمل وفيه نظر لان مجرد المعرفة لذلك لا يكفي في حسن البعثة لانه تعالى
قادر على ان يعرفنا بها كما عرف الملائكة والانبياء فلا بد ان يكون في نفس البعثة مصلحة والا كانت عبثا وتلك المصلحة ما ذكره من
انه لا بد فيها من لطف للمبعوث والمبعوث اليه وقد يقال في كيفية التنظيرات في مقدوره تعالى ما يقع به البيان من غير بعثة اما
بخلق العلوم الضرورية بما كلفنا واما بان يخلق لنا من الكلام ما نسمعه ونستدل به واقول ان هذا السطر وهم لانه انما يصلح
واردا على القول بوجوب البعثة فيقال لا يجب الا اذا لم يمكن البيان بغيرها مع انه ايضا انما يصلح قادحا في القول بتعين وجوبها واما
اذا جعلت واجبة على التخيير فلا اما على القول بحسنها فلا معنى له لان امكان البيان بغيرها مع كونها طريقا من طرقه لا
يقتضي كونها عبثا ويخرجها عن حيز الحسن الى حيز القبيح واما قول من قال اما بخلق العلوم الضرورية بما كلفنا فكيف يصح
ذلك مع كون المكلف لا يعلم ضرورة قوله هل استتر ام لا يعني الاستتار ظاهر وهو هنا كونه ساترا لا مستورا وفي بعض
النسخ هل استتر والمعنى هل جاز ان يلزم انه يصلح لمصلحة اعظم من ذلك يعني وهي المصلحة الدينية لما يحصل من
اللطفية تنبيه لم يعترض المصنف في هذا الفصل لذكر وجوب البعثة وهو بحث مهم على قاعدة الاصحاب وقد
اشار اليه في الفصل الذي يلي هذا اشارة يسيرة غير مقصودة والقول بوجوبها مبني على اصلين احدهما انها لطف والثاني ان
اللطف واجب عليه تعالى واما الاصل الثاني فقد مر الكلام فيه واما انها لطف فللاصحاب في تقريره تقريرات يأتي منها ما ذكره
الامام يحيى في التمهيد وهو انا نعلم قطعا بالضرورة بعد الخبرة واستقراء العادة ان الخلق اذا كان لهم رئيس قاهر يمنعهم
عن المحظورات ويحثهم على فعل الواجبات ويذكرهم بالله ويخوفهم عقابه فان حالهم الى اداء الواجبات وترك القبيح اقرب
من حالهم لو لم يكن ذلك مع ما يخصه الله به من اظهار الاعلام النيرات الدالة على صدقه ولا معنى للطف الا ذلك واعترضه
الامام عليه السلام بمنع كون البعثة لطفا وانما هي فضل واحسان كاصل التكليف ولا يسلم انما ذكر يكفي في الدلالة على كون البعثة
لطفا الا بتقدير خلو البعثة عن جميع جهات القبح فان كون الفعل مصلحة من وجه لا ينافي كونه مفسدة من وجه اخر وعليكم
ان تقيموا الدلالة على ان البعثة خالية عن جميع جهات القبح ويمكن الجواب بانا قد علمنا حسنها بما تقدم وبان الله سبحانه لا
يفعل الا الحسن فاذا امكن المانع من الوجوب الا تجويز ان للقبح وجها فقد حصل ما يدفع هذا التجويز والله سبحانه اعلم

فصل اذا ثبت ان وجه حسن البعثة كونها لطفا لم يجب ان يكون في كل زمان نبي خلافا للقوم قوله لان الحسن في
البعثة ملازم للوجوب هكذا ذكره اصحابنا فان ارادوا الوجوب المعين فغير مسلم لان البيان اذا كان يحصل بها
وبغيرها حسنت ولم يتعين لقيام غيرها مقامها وان ارادوا الوجوب على التخيير فصحيح والله اعلم قوله كالثواب والشكر
النعمة يعني فان الثواب متى لم يجب لم يحسن لانه يتضمن تعظيم من لا يستحق التعظيم ومتى حسن وجب وكذلك الشكر فيه
تعظيم للمشكور فمتى لم يكن منعما لم يحسن شكره ومتى انعم حسن ووجب وكان الاولى ان يقول والشكر ولا يقيده بالنعمة
لان شكر النعمة واجب بكل حال ولا امكان ان يقال فيه متى لم يجب لم يحسن قوله اوله مؤدبون ادرج المصنف هذا القول
في معرض الاحتجاج او لذكر القوم الذين حكى خلافهم وغيره يترجم المسئلة في هذا المعنى بان البعثة لا تجب الا اذا كانت

لطفا للمبعوث بعثته والمبعوث اليهم ثم حكى هذا الخلاف ويقول مثلا حالا فالا في القسم وزعم انها تجب لمصالح الدنيا كمعرفة
اللغات والسموم والاغذية وكذلك الادوية والصنائع والمعادن والى هذا اشار بقوله ونحو ذلك وقوله كمنع الظالم
والزجر عن الفساد فيه نظر لان هذا ديني لا دنيوي ولو كان فيه صلاح دنيوي قوله على انه لو وجبت البعثة لما يرجع
الى البقية وحفظ الصحة الى اخره يعني اذا قلنا بوجوبها للتعريف بالاغذية والسموم والادوية التي تحصل بمعرفتها
رعاية الصحة وحفظها وحصول البقية لكان ذلك قاضيا بوجوب البقية لان البعثة لاجلها تتفرع على وجوبها كما
ان البعثة لاجل الشرائع تتفرع على وجوبها واذا وجبت لم يجز من الله الاخترام لان فيه اخلالا بالواجب وفيه نظر
لان الذي يستلزم وجوب البعثة لذلك وجوب طلب البقية على المكلف والا عينا تحصيلها لا وجوبها على الله فليتأمل
قوله ولما حسن سعيه من جهل ما بعثته الانبياء تقرير هذا الوجه انها لو وجبت البقية من دون ذلك لم يستقم
القول بوجوب البعثة لاجل البقية لانه لا يحسن منه تعالى تبقية المكلف من دون ان يبعث اليهم من يعرفهم بحكم الاغذية
والسموم والفصل بينها فاذا لم يبعث فيجب البقية وهذا فيه من التكلف ما لا يخفى ومن البين عدم استلزام ترك البعثة
لقبح البقية وان كان الغرض من البعثة ما ذكره الخصم

فصل قد يقوم ان البعثة متى حسنت وجبت قوله
وعلى الجملة فانما يحسن الى اخره الاولى ان هذا وجه الوجوب لا وجه الحسن وانما يحسن لمجرد البيان والتعريف
بالشرائع وان امكن ذلك بغيرها لكن اذا امكن من دونها لم يجب وقد قدمنا الاشارة الى هذا والاصحاب يقررون هذا
المعنى بان يقولوا اما كونها مصلحة للمرسل اليهم فلانها لو خلت عن ذلك لكانت عبثا لامكان تعريفنا المصالح من دون
كاعلامه للملائكة والانبياء قبل ابد من وجه لاجله اختار اعلامنا بالمصالح بالتنبيه الانبياء واما كونها مصلحة للمرسل نفسه
فلانه لا بد من وجه لاجله يختار تحمل الرسالة واداءها على كثير من الواجبات الشرعية وليس ذلك الا اللطفية وقد يعللون
ذلك بانه لا يجوز تحميله المشقة لما فيها من نفع غيره فقط لكنه تعالى في مقابلة المشقة ما يجبرها من نفع الثواب ويلزم
الحسن ايلام الاطفال لاجل اعتبار المكلف قوله ولهذا قال تعالى قل لو كان في الارض ملائكة يمشون الاية يريد ان
هذه الاية في الرد على من قال ابعث الله بشرا رسولا انكارا لارسال البشر وطلبا لانزال الملائكة فرد الله عليهم ما انكروه وعرفهم
بان خلافه هو المنكر لان قضية حكمته الا يرسل ملك الوحي الا الى امثاله والانبياء فقرر ذلك واخبر بانه لو كان في الارض ملائكة
يمشون على اقدامهم كالانس ولا يطيرون مطمئنين ساكنين في الارض وقارين فيها لانزل عليهم من السماء ملكا رسولا
يعلمهم الخير ويهديهم المراشد

فصل قوله ذهب جمهور الشيوخ الى انه لا يبعث رسول الله بشريعة كان الاولى
ان يقول الا بفائدة مجردة تحصل بعثته وقد عاد الى هذا المعنى بقوله ومعنى ذلك الى اخره ولا يخلو العبارة عن نظر
فانه ليس معنى الشريعة المجردة احيا شريعة دارسة وعبارة غير المصنف اقوم واسلم كقولهم لا يحسن البعثة الا
حيث يحصل بها من بعث اليهم من العلم بالالطاف ومصالح في الدين وهي التكاليف الشرعية ما لولاها لما علم فان كان الذي يحصل
بها يمكن حصوله بغيرها على سوا فانهما يكونان واجبين على التخيير قوله وقد يكون مما طريقه العقل فقط هذا النوع من
التكليف هو ما كان المطلوب فيه مجرد احاد الفعل من غير استمرار ولا تكرر كما اذا امر الشارع بفعل معين واخبر بذلك
الرسول من غير قدر زائد قوله فان العلم والعمل شامل لكل مكلف اما العمل فظاهر واما العلم فان كان المراد بوجوبها
تصحيح وان كان تفاصيل اركانها واذكارها وشروطها وفروضها فمنه ما هو معلوم ومنه ما هو مظنون
ويختلف فرض المكلف المجتهد والمقلد مثل ذلك على ما تقتضيه القواعد وليس هذا موضع بسطه وتحقيقه وكان الاولى ان
يقول شاملان ولا يستقيم قوله شامل الا على تاويل والله اعلم قوله وقد حكي عن الشيخ ابي علي الى اخره تحقيق ما نقل عنه

ان البعثة تجوز وتحسن لزيادة في التكليف او زيادة تنبيه للمكلفين وتجديد تاكيدا لما قد سبق في العقول من التكاليف
العقلية او لشرعية مقدمة من غير ان تكون قد انطمس شي من احكامها واحتج على ذلك بان الغرض بالبعثة حصول
اللطف للمكلفين وهو يحصل باحد هذه الوجوه السابقة وذلك كاف في حسنها بل في وجوبها قال ابو علي كما في بعثة النبي بعد نبي
اخر لمجرد التاكيد والتقوية قوله الا ان لقائل ان يقول الى اخره هذا اشارة من المصنف على تقوية ما ذهب اليه الشيخ
ابو علي ولم يذكر حجة الجمهور ولهم حجة متكلفة وهي انه لا يحسن من الله البعثة الا لمعجز يدل على صدق المبعوث ولا يجب
الا ويجب النظر فيه عقلا لدفع ضرر هو الخوف من تركه ولا خوف الا مع تجويز الجهل ببعض المصالح الدينية وهي التكاليف
الشرعية فبدلك التجويز يحصل الخوف فيجب النظر فيعرف مصلحته واما قول ابي علي في بعثة النبي بعد نبي اخر لمجرد
التاكيد فلو سلم له الجمهور ذلك لكان اقوى حجة عليهم لكنهم يمنعونه ويطلقون القول بانه لا بد من تعريف مصلحة اخرى
واعلم ان الشيخ ابا القسم قد ذهب الى ان البعثة تحسن لمجرد الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وقال ان هذا كاف في حسنها
ووجوبها عن كونها عبثا

فصل

والطريق الذي يعرف به كون الرسول رسولا هو في الحقيقة المعجز فاما خبر
الصادق فهو وان دل على ذلك فانما يعلم صدق المخبر بالمعجز فعاد الامر الى انه هو الدليل الحقيقي على ان الاصحاب
يذكرون ان الطريق الذي ذكرناه امران احدهما ظهور المعجز على يديه الثاني خبر من قد علم انه نبي واشار المصنف الى ان مرجع
الامر الا خير الى الاول وانها في الحقيقة شي واحد وليس ما ذكره بواضح فان الذي قد علمت نبوته اذا نص على نبي اخر فقد تعينا
الى نبوته هذا الاخر بمجرد اخباره الا والا معجزته واما معجزته يدل على صدق خبره قوله وايضا فلا بد ان يظهر
المعجز عقيب دعوى من اخبر بالصادق نبوته هذا غير مسلم فانه اذا نص على شخص حاضر واخبر بنبوته بمعنى بالاشارة
اليه وان كان غائبا عنه فقد يمكن معرفته بذكر اسمه الذي لا يشاركه فيه ووصفه الذي يختص به والله اعلم

فصل

وحقيقة
المعجز هو الفعل الخارق للعادة المتعلق بدعوى المدعي للنبوة على جهة المطابقة هذه حقيقة المعجز اصطلاحا واما في اللغة
فقيل هو الامر الذي يتعذر على القادر الانسان مثله في صورته وقد يكون بعض الامور معجزا القادر غير معجز لاخر بحسب
التعذر والامكان والمعجز اصطلاحا حتى لا بد ان يتعذر على جميع القادرين عدا الله في زمان حصوله وما ذكره المصنف
في حقيقته اصطلاحا حسن ولكن لو قال الفعل الخارق للعادة الدال على صدق دعوى المدعي للنبوة كان اخصر واسلس
وارجح واوضح وقد قيل في تحديده هو ما يتعذر على القادر بقدرة الانسان مثله في جنسه كالجواهر والحيوان او
نوعه كالقدر ومقداره كنقل الجبال ونحوها او كيفيته كتاليف اجزاء الحي على حد يصح حلول الحياة فيها او صفة كفصاحة
القران وجودة معانيه او وقوعه على وجه كالكلام في الشجر والحجر اذا كان فعل ذلك الامر على يد مدعي النبوة قوله
واعتبرنا كونه فعلا الى اخره قد ورد عليه سؤال وهو انه يتصور كون المعجز غير فعل كان يقول مدعي النبوة معجزتي
الا تطلع الشمس غدا من المشرق والاسد والغمر والنجوم في السماء من غير سحاب حايل فيمتنع ان يذكر لفظ الفعل الامر
قوله ليغور ماؤه وقوله فغار ماؤه الاصوب ماؤها في الموضعين لان لفظ البئر مؤنث قوله وقد اختلف في هل يعتبر
في المعجز كونه عقيب الدعوى اعلم ان مذهب البهشمية انه لا يجوز تقدم المعجز على الدعوى ومعنى عدم جواز ذلك انه لا يعد
معجزة ولا يدل على صدق الدعوى المتاخرة الا ان مرادهم انه لا يجوز وقوع الخوارق قبل دعوى المدعي للنبوة فان
ذلك جائز قطعا وقال ابو القسم بل يجوز تقدمه ويحكم عليه بانه معجز ويكون تقدمه ارهاصا اي توطية وتمهيدا
وتوافق على انه لا يكفي بل لا بد من معجز عقيب الدعوى ومثل ابو القسم ذلك بقصة الفيل فانها عام مولده صلى الله عليه وسلم فهي
من معجزاته وقصة الغمامة المروية في بعض اسفاره وهي انها كانت تظله في حر الهاجرة وتدور معه حيث دار وقال

مولانا علم اما قصة الغمامة فمشهورة لذكرها واما قصة الفيل فلا تعلق لها به صلى الله عليه وسلم وانما هي من كرامات البيت واياته وقد
رد على ابي القسم ان المتقدم على دعوى المدعي للنبوة لا تعلق له بدعواه فهو معه ولم يعتبره على سواء ويجوز كون وقوعه اتفاقا
كما ان الاتفاقات لعدد الخصوصية قال مولانا علم اما مثل قصة الغمامة ففيها دلالة على عظم شان المظلل بها ولها خصوصية به
دون غيره قال ويلزم من قول ابي القسم ان يجوز في المعجز الواقع بعد الدعوى كونه معجزة لنبي اخر سابق لا لمن ظهر على يديه وفيه
نظر فان تعلقه بدعواه ووقوعه بعد اخباره به وقوله تحديا انه يقع كذا فوقع قاض بكونه معجزة له لا لغيره وقد قيل
في الرد عليه ان قصة الفيل والغمامة كانتا معجزتين لنبي كان في ذلك الوقت قيل انه خالد بن سنان الذي قال النبي صلعم في ابنته حين
وفدت عليه انها ابنة نبي ضيعه قومه وفيه بعد والحق انه لا خلاف في الحقيقة فان ابا القسم يوافق الجمهور في ان المعجز المتقدم
على الدعوى ليس دليلا على صدق المدعي والا كان فيها الحجة على نبوته وانما هو ارهاص من قبيل الالطاف الباعثة على تصديقه
في المستقبل وقبول دعواه بعد ظهور معجزته المتعلقة بها والجمهور لا يمكنهم مخالفته في ظهور ما ظهر من كرامات النبي صلعم
قبل بعثته الدالة على عظم شانه وعلو مكانه وكذلك المسيح وغيره وانما يكون النزاع بحسب تسمية مثل ذلك معجزا فالخلاف في لفظ
قيل من امثلة المعجزة المتقدمة عند ابي القسم التي يجعلها ارهاصا كلام عيسى في المهد وهو مثال واضح لكن
لا يستقيم الا على مذهبه في ان عيسى حينئذ ليس بنبي واما النصرية فذهبوا الى انه عليه السلام كان نبيا حينئذ لقوله وجعلني نبيا
وظاهره في الحال ولا مانع فقيل المثل وكان مهم لا يستقيم الا مع البنا على ان الله اكمل خلقته عقيب ظهور معجزته بالكلام في المهد
وانما استمر على حاله في صغر الجسم ساعة واحدة بعد ذلك الا ان بقاه صغيرا اسفر عن القبول قال جار الله في كشافه واختلفوا في
نبوته فقيل اعطيها في طفولته واكمل الله عقله واستنباه طفلا نظرا في ظاهر الاية وقيل معناه ان ذلك سبق في قضائه
او جعل الاتي لا محالة كانه قد وجد قوله واجاز غيره تراخيه اعلم ان كلامه مشعر بوقوع الخلاف في جواز التراخي ولهذا
استحسن الفصل الذي ذكره وذهب اليه والظاهر ان جواز التراخي متفق عليه لكن لا يكفي الا اذا اخبر به ذلك النبي فوقع مطابقا
لخبره اذ لو لم يخبر به لم يكن له به تعلق ولو لم يطابق لكان دالا على كذبه فكلام المصنف لا يخلو عن انغلاق واشد انغلاقا منه ذكر
قوله فاما المتقدم الى اخره بعد ان قد تقدم ذكره لخلاف ابي القسم ولم اقف لغيره على مثل ما ذكره من حكايته جواز التقديم مطلقا
او مع كونه في نفس المدعي والتحقيق في الخلاف هو ما قد قدمناه وقد ذكر بعضهم قريبا من تفصيله في شان التراخي فقال لانا
مكلفون بتصديقه عند ان يدعي ولا بد من معجزة عقيب الدعوى والا كنا قد كلفنا ما لا نعلم وهو قبيح وفيه نظر فانا انما نكلف
تصديقه عقيب ظهور المعجز فاذا كان لله حكمة في تقدم الدعوى وتاخر المعجز جاز ذلك وتاخر التكليف بالتصديق ولا مانع كما
في تاخير بعثته من الاصل

فصل قوله ومن شروط دلالة المعجز الى اخره انما اتى بمن لان المذكور في هذا الفصل بعض
الشروط وبعضها قد دخل ضمن تحقيق المعجز في الفصل الذي قبل هذا وهو ان يكون على يد مدعي النبوة وان يكون عقيب الدعوى
وان يكون ناقضا للعادة وهذا الشرط وهو كونه خارقا للعادة وان كان قد دخل في الفصل الاول وتضمنته الفاظ الحقيقة
لغيره ولذلك ترك المصنف اعادة ذكره فهو يفتقر الى البسط والتحقيق ويبنى استيفاء الكلام عليه وحاصله ان يقال المراد بكونه
خارقا للعادة وناقضا لها نقض عادة من كان المعجز بين ظهرانيهم وان لم ينقض عادات الخلق على الاطلاق وان كان في المعجزات
ما هو كذلك ومثال ما ذكرناه نزول الثلج فانه ناقض للعادة فيما كان من الاقطار شديد الحر خاصة في ايام القيظ وكالمشاء
العزو حيث يكون الولادة والنشاة في بلاد السودان وقد يكون نقض العادة في زمان دون زمان كان يحصل الثمر ويدرك
في غير حينه اذا عرفت هذا فاعلم ان شروط المعجز قيل ستة هذه الثلاثة التي اشرنا اليها والشرطان اللذان ذكرهما المصنف
في هذا الفصل وقيل الثالث ان يقع عقيب الدعوى وان يكون ظهور المعجز مع بقاء التكليف والا جوزناه خارقا للعادة

من جملة الخوارق الحادثة حال ارتفاع التكليف كخروج الدابة وطلوع الشمس من مغربها وكونه من فعل الله وكونه متعذر
مثله منا عادة ولو دخل جنسه تحت مقدورنا وهذان الاخيران ينبغي ان يعتبرا شرطا واحدا وهو ان يكون فعلا لله
او جاريا مجرى فعله وقد قيل لا حاجة الى ان يشترط بقاء التكليف لان الكلام في المعجز الدال على صدق المدعي للنبوة والنبوة
يستلزم بقاء التكليف اذ لا بد فيها من تكليف جديد على ما مر قوله او جاريا مجرى فعله المراد به ما لا يحصل الا بتوفيق الله
فاعله من القدرة ما هو زايد على المعتاد وذلك كالمشي على الهوى وعلى الما وشق الجبال قوله فلق البحر وشق الجبل وهو
من الاجناس المقدورة للخلق يعني لان مرجعهما الى الاعتماد والاكوان وهما من اجناس مقدورات العباد وشق الجبل قلعه
ورفعه وهو من فعل جبريل عليه السلام معجزة لموسى وذلك ان موسى لما جا قومه بالالواح وقرا وا ما فيها من التكاليف الصعبة
عظم عليهم ذلك فامتنعوا من قبولها فامر جبريل عليه السلام بقلع الطور من اصله ورفعه وظلله فوقهم وقال لهم موسى حينئذ
ان قبلتم والا القي عليكم فقبلوا وفلق البحر شقه والفصل بين بعض منه وبعض حتى صار فيه مسالك فكانوا يسلكونه
ويفرق الما عند سلوكهم روي ان قوم موسى قالوا حين سلوكهم في البحر ما لنا لا نرى اصحابنا قال سيروا فانهم على طريق مثل
طريقكم قالوا لا نرضى حتى نراهم فقال اللهم اعني على اخلاقهم السيئة فاوحى اليه ان قل بعصاك هكذا فقال بها على الحيطان
فصارت فيها كوا فترا وا وتسامعوا كلامهم وفي قول المصنف وهو من الاجناس المقدورة للخلق ما يشعر بان الفاعل له
الله وقد تقدم ان شق الجبل فعل جبريل وان لموسى عملا في فرق البحر كما على ما ذكره اهل التفسير

فصل

والفرق بين المعجز والحيل من وجوه اعلم ان الحيل على ضربين احدهما يطابق السحر ومعناه ان يرى الامر ظاهرا والباطن
بخلافه كان يخيل ان غير الحي حي وانه يذبح الحيوان ثم يحييه ونحو ذلك والضرب الثاني يطابق الشعبذة وهي على وجهين احدهما
ما ذكر في السحر لكن يتميز عنه باعتراف المشعبذ انه لا حقيقة لذلك بخلاف الساحر فانه الذي يدعي ان لفعله حقيقة والوجه
الثاني ان يفعل صاحب الشعبذة ما لا يعتاده اكثر الناس ولا يمكن منه غيره لكثرة ممارسته لذلك كمن يمشي على يديه ورجليه
في الهوى او يمشي على الحبل الذي لا يعتاد المشي على مثله ويقعد عليه ويضطجع مع كون ذلك صحيحا محققا فالسبب فيه
ما يتفق لبعض الناس من الخفة في بدنه وممارسته ذلك من وقت الصغر مع اعتيادها ولهذا مخصوص بان ياتي معه بهذه الافعال
قوله والمعجز على ظاهره يعني يعلم حقيقته وما هو عليه بالضرورة كالعلم بفلق البحر وشق الجبل واخراج الناقة من الصخرة
واستمرار حياتها وارتعا في ... معجزات موسى واستسقيها انفسهم قوله بل قد يدركها كل من مارسها السنين الطايلة فانا نعلم
ان كثيرا من الناس لا يدركونها ولو بالغوا في تعلمها قوله ومنها ان الحيل لا يدوم الى اخره هذا في معنى الوجه المتقدم وهو
قوله ان الحيل يرى على وجه وهي في الحقيقة على خلافه لكن اعادة لمجرد اخذ وفيه نظر فان قوله لا يدوم مشعر بان لها
حقيقة لكنها سريعة الزوال وليس كذلك فانه لا حقيقة لها من الاصل ولا يمكن وصفها بالانقطاع وانما الذي يتطلع غير
صحيحها ولا يدوم الناس الا منفيها قوله ان الحيل يحتاج الى الة يعني في الاغلب وقد ذكر من وجوه الفرق غير ما ذكره المص
من ذلك ان الحيل يوقف على اصولها ويعرف بطلانها عند شرحها بخلاف المعجز ومن ذلك ان الانسان يحد عادته من
حال الطفولية الى دعوى النبوة لمخالطة المحتالين ولا التعلم منهم والمحتالون يعرف منهم التعلم والمخالطة لمن يكسبهم ذلك

تنبيه اعلم ان المحوج الى بيان وجوه الفرق بين المعجز والحيل ان النافي لقاعدة النبوة زعم في معجزات الانبيا
انها حيل وان الحاذق ان يلطف بعض الناس ويطلع على كثير من خواص الاشيا فياتي منه ما يتعجب منه غيره ومن
المدعين لذلك البراهمة وجل من الباطنية وذكر ابن الراوندي حكى ابن الملاحمي عن ابن الراوندي انه ذكر ما في الطعن على المعجزات
ان هذه امور يمكن فعلها بالحيل والمواطاة قال ابن زكريا كما فعل متنبي المجوس فانه نصب الصفر المذاب على صدره ولم يوذه وعن بعض

خدام

خدام الاوثان انه كان منحنيا على سيف فلم يخرج من ظهره ولا سال منه دم مثل ما اصفر وذكر انه رأى رجلا يتكلم من ابطه
واخر لم ياكل خمسة وعشرين يوما وهو مع ذلك ناعم البدن وكلاهم ظاهر البطلان وحكاياتهم بهذه غير موثوق بها
وان صحت فانما هي من احيا الموتى وفلق البحر واخراج الناقة من الجبل ورفع الطور وان صح ما يفعلونه فلعل واضع الظفر
على صبرة جعل عليه من الادوية ما يمنع النار من الاحراق فقد قيل ان ناسا يدخلون التنور المسجور وصاحب السيف مشعبذ
لا محالة وقيل هذا اكثر من افعال المشعبذين والمتكلم من ابطه فقيل من الجاذبان يفعل هناك اصواتا مقطعة ويخيل ان
هناك كلاما وليس هناك كلام واما الصبر عن الطعام فمثل ذلك يقع بالاعتياد والرياضة فقد قيل ان بعض الصوفية
يعود ذلك الى بضع يوما ويقال عن ابن الزبير انه كان يصوم وصال خمسة عشر يوما مع كونه من اقوى اهل زمانه وقد
طعن ابن الداودي وابن ذكريا في المعجزات من وجه اخر فقالا لا يمتنع فيما يظهر على يدي مدعي النبوة ان يكون لخواص وطبائع
ويوجد الاشياء طبائع غير معتادة كجذب حجر المغناطيس للحديد وكالحجر المسمى باغض الخل وهو حجر اذا طرح الى
انائه خل يكسب عن الخل ولم يقع فيه وكالزمرد اذا قابل عين الافعى فتسيل وكالسمكة التي تسمى الرعادة فان صاحبها
يرعد ما دامت في شبكته والخيط في يده وهذا من المحال لانهم الغابنة والفرق بين الخواص ومعجزات الانبيا ظاهرة لا يجحده
الا مكابر **فائدة** حكم من اتى بالمعجزة على سبيل ابطلها المعتبرة انه نبي ومرسل وانه سيما اشرف الناس وافضلهم واعلاهم
منزلة في الدنيا والاخرة واما حكم الساحر فالسحر على ثلثة وجوه الوجه الاول والثاني قد قدمنا ذكره في اول الفصل فصاحبه كافر
لادعائه انه يشاركه تعالى في خلق ما يختص به القدرة عليه الوجه الثاني ما يقع بسببه البغض والمحبة وحكمه ان فاعله على وجه
يحل لانه كان يفعله للتباغض بين المومن والكافر او المحبة بين المومنين او للتبغيض بين الناس او المحبة بين الزوجين فان
فعل ذلك على وجه يقبح فهو اثم قطعا والتكفير والتفسيق يفتقر على دليل قاطع واما قوله وما يعلمان من احد حتى يقولا
انما نحن فتنة فلا تكفر فالمعنى انما نحن ابتلاء واختبار من الله فلا تعمل معتقدا انه حق فتكفر هكذا فسره جار الله الوجه
الثالث ما كان السحر بعادة قبل بعثة النبي صلم ويسمون الكهنة وهو يلقي ما يسترقه الجن من السمع عنهم ثم يلقونه الى
الناس بزيادة ونقص من الجن في القائه اليهم ومنهم في القائه الى الناس والسبب في استماع الجن لذلك ما ورد في الاثر من ان الله
اذا اراد احداث امر في الارض لا سيما اذا كان من الامور الجليلة اعلم به ملائكة السماء السابعة فيكون لهم تكبير وتسبيح
ويسمعه اهل السماء السادسة فيكون منهم كذلك ثم يسمعه اهل الثالثة حتى ينتهي الى السماء الدنيا فيكون من اهلها
مثل ذلك فيسمعه الشياطين والجن لان لهم اجنحة يطيرون بها الى قرب من السماء فيلقونه الى الانس والحق ان هذا قبل
انقطاع ثم زاد عن سماعه فهو كاذب واما حكم اهله في الزمان القديم فكانوا كفارا لا لاجله بل لاعتقادهم الكفرية واما اخبارهم
بما حدث وانه فالمطابق صدق وغيره كذب وحكمها معروف واما حكم المشعبذ فله صورتان قد قدمنا ذكرهما فالاولى
محكي كراهة خطرها في ذلك من التشبه بالسحرة وقيل كراهة تنزيه والثانية من قبيل المباح لا كراهة فيها ولا حظر ومن
هذه الصورة ما حكاه بعضهم انه رأى رجلا في الحرم الشريف يشد حبلا من احدى منارتي الحرم الى الاخرى ورأى احدهما
بايديهما الحبل ويضطجع عليه والاخر جاريه في الحبل كانهما جاريان على الارض الا انهما في حال اخذ ابطيهما في الحبل كانه
فصل قوله منع الجمهور من صحة ظهور ما هو صفة المعجز الا على الانبيا المراد جمهور المعتزلة
كالشيخين ابي علي وابي هاشم وابي عبد الله وقاضي القضاة واجازه السيد ابو طالب قوله واجازه ابو الحسين مطلقا
والمؤيد بالله ظهوره الى الحجة في هذه العبارة انظار لانهم توهم ان ابا الحسين اجاز ظهوره على الصالحين وغيرهم والمؤيد
اجاز ظهوره على الصالحين فقط وليس كذلك فان مذهبهما واحدا والمروي عنهما وعن بعضهم والي بشير وصاحب الاكليل

لا بد من عصمتهم كالانبياء في العصمة وشرع الاحكام
والتوفيق بينهما ان الامام لا يحتاج الى الدعوى

ونقله بعضهم عن الحشوية والملاحدة ونقله بعضهم عن جمهور الزيدية والمعتزلة انه يجوز ظهور ذلك على ايدي الائمة المهدي
والصالحين فلعل المصنف اراد بقوله مطلقا اي عقلا وسمعا ولكنه بسطه ووصفه في غير موضعه قوله كرامة لهم
وفضيلة يعني لا معجزا اذ المعجز في العرف قد صار مخصوصا بما يدل على صدق المدعي للنبوة دون غيره وقال بعض المجوزين
لظهوره على غير الانبياء لا يسمى معجزا لعجز غير ذلك الصالح الذي ظهر على يديه عن الاتيان بمثله وهو خلاف لفظي وقد تقدم
ذكر ما ذهب اليه ابو القسم من جواز ظهوره على من سيكون نبيا تاسيسا للنبوة وارهاصا له كتظليل الغمامة لنبينا صلى الله عليه وآله وسلم
وولادته مختونا وكلام عيسى في المهد على القول بعدم نبوته حينئذ وتسليم الاحجار على نبينا قبل بعثته وقالت الامامية
يجب اظهاره للائمة وقالت الاشعرية يجوز مطلقا حتى في حق الكفرة والفسقة لكن بدعوى الربوبية الا في حق من ادعى النبوة
كاذبا لان الاظهار على مدعي الربوبية لا يشتبه بقوله لقيام البراهين على كذبه واما المدعي للنبوة فلا طريق الى صدقه
او كذبه الا ظهور المعجزة او عدمه وقيل لا يسع ظهوره على الصالحين فيما يدخله نقض ليس كنشر الفلك واهلاك الظالم
ونحو ذلك الا في الخوارق الباهرة كفلق البحر وقلب العصا حية واحياء الموتى لما فيه من حط مرتبة الانبياء حيث لم يتبدلوا
على سواهم الا بما هو حاصل لغيرهم ممن ليس بنبي قيل وهذا الاصالة فيما ذكره المانعون لان ما دخله نقض ليس لا تعد معجزة
اذ العلم بكونه خارقا شرط في كونه دالا على الصدق وهم انما منعوا من ظهور المعجز الحقيقي على غير نبي وذهب عباد
بن سليمان الى جواز ظهور ما هو بصفة المعجز على افراد الناس اولي علم وصلاح يكونون حجة الله في كل زمان على اهله ويكون
المعجزة كرامة لهم وحجة على وجوب اتباعهم قوله قال الجمهور ظهوره على غير الانبياء ينفر عنهم ويبطل مرتبتهم وايضا حيث
هذا ان ظهوره على غير النبي انسد الباب للبحث والنظر في نبوته وكونه معجزا لان الناظر يشك في ذلك العلم هل هو معجز او كرامة
اذ للمعجز شرائط معروفة ولو كان لا يظهر الا على نبي لم يحتج الى نظر بعد ظهوره ولو كان يؤدي ذلك الى حط مرتبة
الانبياء وتوهين امرهم للزم من تكثر المعجزات ان يكون كذلك والمعلوم خلافه قوله ومن قوي ما يمكن ان يقال للجمهور
الى اخره الاظهر في تجويز حجة ابي الحسين واصحابه انه لا مانع من ذلك عقلا ولا شرعا وما لم يقم دلالة على المنع منه
لم يمنع من جوازه ثم ان ذلك قد وقع لكثير من الائمة والصالحين فنسال لو قيل ان ذلك اتفق لجميع الائمة والصالحين لبعد
قوله واعترض بانه لا يسع الى اخره ليس في هذا الاعتراض وضوح والاحسن ان يقال ظهور الكرامة على الصالح لا
يوجب قبول شهادته وحده ونقض القاعدة الشرعية الكلية من اعتبار شهادة الاثنين بل حكمه في ذلك حكم غيره ولا اعتبار
شهادة الاثنين ليس فيه فرق بين ذي الكرامة وغيره لمصلحة علمها الله قوله فمنعه القاضي والجمهور غير
المصنف ينسب منعه الى البهشمية ونقل عن بعض العلماء جوازه لكونه ابلغ في التكذيب قوله فجاز ما روي من الرواية والاتفق
والبهشمية يسعون صحة الخبر قوله وقيل لا يجوز ان يكون الغرض الى اخره كلام جيد وقد ذكر بعض اصحابنا انه اذا كان
فعل المعجز داعيا الى التكذيب وجب انه تعالى ان فعله ذلك لمثابة اللطف وهو يجب ايقاعه على ابلغ الوجوه والا لم يجز
الله فعله لانه عبث كما ذكره البهاشمة فان صح قصة مسيلمة حملت على هذا

فصل

في الصفة التي يجب ان يكون النبي عليها
وما يجب ان ننزهه عنه قوله بصفة الكمال الخ الكمال هنا تمام الاوصاف الحسنة والاخلاق المستحسنة قوله ونحو ذلك يعني من
السخاء والشجاعة وما يعد من صفات الكمال والرياسة قوله عما يقدح في الاداء يعني اداء الرسالة اما بان يمنع منها مطلقا
كالصمم والخرس او في بعض الاحوال كالعمى او بان يمنع من الثقة به كالكذب وما بعده مما ذكر قوله ودمامة الخلقة هي
قبحها وهي بالدال المهملة يقال خلق دميم وخلق ذميم قوله وورد ذكر في هذا الموضع كالعلم بالكتابة والشعر يقال
لم يعد هذا من الخلقي مع ان الكتابة انما تكتسب بالتعلم ولعله اعتبر العلم بها بعد تعلمها والعلم بكيفية نظم الكلام في الشعر

فانها

فانهما ضروريان من جهة الله تعالى وغيرها خلقيين قوله والصغائر المستخفة اي المحتقرة له سخيفا والسخافة والسخف رقة
العقل في الاصل والمراد الصغائر الدالة على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة مما يقضي برقة العقل وعدم صحته وقوله
قوله كثرة المزاح والمخالطة يعني لا اذا كان المزاح قليلا صادرا على الوجه المستحسن فانه من الخلائق الحسنة وقد صدر
منه صلى الله عليه وسلم واما المخالطة فهي لفظة يحتمل وسفرها ويعدمه اضافيا ان فتحتسن ويكون غير منفرة اذا كانت لاهل الصلاح
على وجه محمود وتكون منفرة اذا كانت للاراذل لا على الوجه يقتضي استحسانها قوله والهذر هو كثرة الكلام ووا للتنفير منه
وما خلا عن الفائدة قوله والحرف الوضيعة اي التي تضع صاحبها وتسقطه عن درجته قوله واشباه ذلك يعني كالتهم في
الاكل في الشوارع قيل ومن المنفرات عدم شرف النسب فلا يجوز ان يكون النبي من اراذل اهل حيته لان ذلك سفرا اهل الشرف
عن الصواب ويؤدي الى التهاون بحقه ولهذا ذكر ان الله لم يبعث نبيا الا من اعلى بيت في قومه فان قيل اليس لقمان مولى وطالوت
دباغا اجيب بانهما غير نبيين وان كان لقمان عبدا صالحا حكيما وطالوت كان ملكا بصفة الفاضل والنبي اشمويل والعامل لا يشترط
فيه ذلك واعلم ان للامام يحيى تفصيلا في مضمون هذا الفصل اودعه كتاب التمهيد حاصله ان الغرض ببعثة الانبياء اداء الرسالة
والارشاد الى المصالح الدينية والهداية الى المناهج المرضية فما كان يقضي بكمال الغرض وتمامه اعتبر وما كان يقضي بخلل
او سفر منع قال ويقسم ذلك الى قسمين الاول ما سفر بنفسه من غير واسطة ويرجع ذلك الى امور ثلثة احدها ما يتعلق
بنفس الابلاغ للشرع كالكتمان والتحريف والتبديل والكذب وثانيها ما يتعلق بالافعال كالكفر والفسوق وارتكاب الصغائر
المستخفة وثالثها ما يتعلق باحوال الخلقة كالامراض المنفرة من جنون وسلس بول ونحو ذلك والفظاظة والغلظة فهذه
الامور الثلثة مما لا يختلف احوال الانبياء في كونها منفرة في حقهم فيتنزهون عنها لما فيها من سفر الخلق وبعدهم عن
القبول وذلك يناقض الغرض الذي بعثوا من اجله وقد صرح باشارة ذلك بقوله تعالى وانك لعلى خلق عظيم القسم الثاني ما لا
سفر بنفسه بل لا بد فيه من اعتبار واسطة كالعمى والصمم والنوم وصغر السن والكتابة والقراءة والشعر اما العمى
والصمم فانما يمنعان اذا توقف الاداء على السلامة منهما لا اذا لم يتوقف واما النوم فجائز ولا مدخل له في التنفير وكذلك
الغفلة فان يعقوب وموسى صعقا واما يحيى النبي فهو عنها حتى نشيم ان اذ فيه نقص للغرض واما صغر السن فانما يؤثر
بواسطة ضعف العقل ونقصانه فاذا كمل فيه العقل فلا امتناع في حقه اعظم ولا اعجوبة في مثله ادخل ولهذا جوزنا ان
يكون عيسى نبيا في صغره في قوله تعالى ويكلم الناس في المهد وكهلا وكذلك يحيى لقوله تعالى وآتيناه الحكم صبيا واما الكتابة
والقراءة والشعر فانما تؤثر لما يحصل المعجز لان تعاطي مثل هذه الامور يقدح في سكون النفس الى كون القرآن معجزا
ولا يؤثر في حق من معجزته احياء الموتى ونحوه ولهذا جنب الله نبينا الكتابة والقراءة والشعر لان نبوته النبي الامي وقال
ولا تخطه بيمينك اذا لارتاب المبطلون وقال وما علمناه الشعر **تنبيه** وقد تقدم ان مما يجب تنزيه النبي عنه الجذام
ونحوه من المنفرات والمشهور ان نبي الله ايوب ابتلي بالجذام والى ذلك اشارة بقوله تعالى اني مسني الضر فقيل انما اصابه ذلك
بعد كمال التبليغ فهو كالاماتة وقيل بل ليس الا مرض على ما يحكى من الامثلة العظيم المنفر لكن لعله لم يلبث الا وما يسيرا لا
نقدر مثله منفرا فالقول الاول اعلم وفيه نظر فان المحكي ان مدة مرضه ثماني عشرة سنة وعن قتادة ثلث عشرة وعن مقاتل
سبع سنين وسبعة اشهر وسبع ساعات والاحسن التاويل الاول

فصل وقد اختلف الناس في جواز الكبائر على
الانبياء هذا الفصل كلام في العصمة واحكامها واعلم ان نفاة الرسل من البراهمة وغيرهم لما اعياهم دفع المعجزات الباهرة
والايات النيرة رجعوا الى توهين امر الانبياء ومعالجة اطفاء نورهم الذي اظهره الله بشيء كذبوه واخترعوه ونسبوا
الى الانبياء الشرك وتعاطي المكر والفجور وسائر الفسوق قالوا فكيف يجوز ان يكون من هذه حاله مبلغا عن الله وابدوا

ذلك ينقل حكايات كاذبة كنقلهم ان ادم وحوا اشركا وان لوطا دعا الى الزنا وان ابرهيم شك في قدرة الله حتى سأله ان الله
احيا الموتى وان يونس توهم ان الله لا يقدر عليه وان موسى قتل نفسا بغير حق وان داود عشق امراة اوريا وان محمدا
صلعم هوى امراة زيد قالوا وهذا يدل على سقوط النبوة وموقع الخلاف في العصمة ووقتها اما العصمة فاختلف الامة
على قولين الاول انه لا يجوز على الانبيا شيء من الخطا ولا يقع منهم ذنب على وجه من الوجوه وهذا قول الامامية الثاني
جواز الخطا عليهم مع اتفاق الامة باسرها انه لا يجوز عليهم الكفر والشرك الا ما يحكى عن بعض الخوارج ثم اختلف القائلون
بجواز الخطا فمنهم من جوز عليهم الكباير على وجه العمد وهو قول الحشوية والاشعرية واكثر فرق المجبرة وبعض الخوارج
وقيل لا يجوز عليهم ذنب صغير ولا كبير على وجه العمد ويجوز عليهم ذلك سهوا وخطا وهذا هو قول النظام وجعفر بن مبشر
والحق ما ذهب اليه اكثر المعتزلة والزيدية من انه لا يجوز عليهم ان يرتكبوا كبيرة ويجوز وقوع الصغاير منهم على وجه الخطا
والتاويل ولا يجوز عليهم امر يقتضي التنفير في ادا ما حملوه والاخلال به من سهو وكذب وغلط واتفقت الامة على انه لا يجوز
عليهم الكذب والتقول وعن قوم جوازه سهوا ونسيانا ثم العدول الاخبار عنه واتفقوا على عدم جواز الزلل في الحكم والفتوى
عليهم عمدا واما خطا وغلطا فجوزه بعضهم واباه الاكثرون قوله وحكي مثله عن ابي علي وقد حكي عن الجاحظ بل مثله
وليس ذلك بظاهر عنهما واما وقت العصمة فاختلف القائلون بها فيه على ثلثة اقوال احدها انه من وقت المولد والثاني
من وقت البلوغ مع عدم جواز ارتكاب الكبيرة قبله وهو مذهب اكثر اهل النظر والثالث انه من وقت النبوة ويجوز الخطا قبله
قال الامام يحيى في المختار الاول لان الدال على وجوب العصمة لم يخص وقتا دون وقت ولما علم قطعا من ظهور العناية بحال سادتنا
وتطهيره من الاخلاق الردية واختصاصه بالخلال الزكية من وقت المولد كما حققه المورخون قوله قلنا اما الثقة فلا
نسلمها لعلمنا ان المانع منها تجويز الكذب والخصوم لا يقولون به وانتم وان جوزوا الكباير قوله ولهذا منعنا الكبائر
يعني لان تجويز القبح على الله تعالى الله عنه يشمل تجويز تصديق الكاذب باظهار المعجز وذلك يمنع الثقة وكذلك تجويز
الكباير يستلزم جواز الكذب فيستلزم عدم الثقة لكنه يقال انما جوزوا غير الكذب فلا يلزمهم ذلك قوله كان التقطيب
في وجه الضيف هو التعبيس وهو جمع ما بين العينين قوله سوا حصل التنفير ام لا يقال انما اذا فرض كون في المعلوم انه
لا يقع تنفير فما الموجب للتنزيه عن ذلك قوله ممن يتعاطاها المتعاطاة المناولة وفلان يتعاطى كذا اي يخوض فيه
استدل في التمهيد على العصمة ووجوبها بالسمع والذي يدل على ذلك منه ما يدل على تنزيههم ورفع درجاتهم كقوله تعالى وانهم
عندنا لمن المصطفين الاخيار وقوله انهم كانوا يسارعون في الخيرات الاية وقوله وجعلناهم ايمة يهدون بامرنا الاية وقوله
انهم كانوا يسارعون في الخيرات الاية وقوله اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده وقوله وما ينطق عن الهوى وقوله وما
كان لنبي ان يغل وان مولانا عليه لا دلالة فيما ذكر على جواز العصمة وانما يدل ذلك على وقوعها وثبوتها دلالة ظنية قوله وان
محمدا عشق امراة اسامة بن زيد هذا من الاوهام الفاحشة فان المشار اليه امراة زيد بن حارثة لا امراة ابنه اسامة والقصة
مشهورة وزيد مصرح به في القران وهو الذي تبناه رسول الله صلعم وكان وجه الحكمة في تزويج النبي امراته بيان حكم
الادعيا في حل زوجاتهم للمتبنين لهم بخلاف حكم الابنا قوله في احيا الموتى واشباه ذلك من ايات ولا يتهم الفاسقه وقد قدمنا
ما قدح به من غير ما ذكر كشك ابرهيم في احيا الموتى وقتل موسى نفسا بغير حق واخذه صلعم الفدا في اسارى بدر وجوابه
ان قوله تع اولم تومن ليس المراد به انه شك في الايمان باحيا الموتى فان المعلوم انه اسبق الناس ايمانا وانما خوطب
بذلك ليجيب بما اجاب به لما فيه من الفايدة الجليلة للسامعين والمعنى بل امنت ولكن سالت ليزداد ذلك لمزداد قلبي سكونا وطمانينة
بمضامة علم الضرورة علم الاستدلال واما قتل موسى صلعم للقبطي فليس بكبيرة لانه كان غير محترم الدم وانما خطله من عمل

الشيطان وسماه ظلما لنفسه واستغفر منه لانه فعله من غير اذن والذنب في ذلك صغيرة ولا حجة فيه للخصم واما قصة الفداء
فهي من قبيل الخطا في الاجتهاد ولا يبعد ان يكون التوبيخ الوارد في ذلك بقوله تريدون عرض الدنيا وقوله لولا كتاب
من الله سبق الاية موجها الى اصحاب رسول الله الذين اشاروا بذلك ورغبوا فيه دونه صلعم اذ ليس من المتدين لغرض الدنيا
ودون من اشار بالقتل من اصحابه ولو نسلم ان الخطا في الاجتهاد مطلقا او هنا فقط يجري ذنبا فليس يبلغ حد الكبيرة ولا
يدانيها وفسر جار الله قوله لولا كتاب من الله سبق بان المعنى لولا حكم منه سبق اثباته في اللوح وهو انه لا يعاقب احدا بالخطا
وكان هذا خطا في الاجتهاد لانهم نظروا الى ان استبقاءهم ربما كان سببا في اسلامهم وتوبتهم وان فداءهم يتقوى به على الجهاد
وخفي عليهم ان قتلهم اعز للاسلام واهيب لمن وراءهم وافل لشوكتهم قوله مزيّفة باطلة هو من قولهم درهم زيف وزايف
او من زاف الشمس اذا مالت ولم يتعرض المصنف لبيان التاويلات الصحيحة فيما احتجوا به ونحن نذكرها فان ذكرها مما لا غنية
عنه اما ما نسبوه الى داود عليه السلام فقد قيل انه انما سال الرجل ان ينزل عن امراته اي يفارقها وكانت العادة جارية بمثل ذلك وان
اهل ذلك العصر يواسي بعضهم بعضا بمثل ذلك كما كان في صدر الاسلام يصنع ذلك الانصار للمهاجرين وقيل ان داود خطبها
بعد خطبة اوريا وكان جائزا في شرعه ولكن عوتب على ذلك حيث سال رجلا ليس له الا امراة ان ينزل عنها قال ابو علي كان
في زمان بني اسرائيل اذا مات الرجل فاولى الناس بامراته اقاربه فان لم يتزوجها احد منهم يتزوجها الاجنبي فلما مات اوريا
تزوج داود امراته بعد ان قيل له ان اقاربه لا يرغبون فيها ولم يعلم فنبهه الملك على ذلك فاستغفر وقيل وان اراد اهل
السنة ان داود عصى بنظره اليها ومحبته لها وطلبه الزوجها ان ينزل عنها واعتقدوا ان ذلك معصية كبيرة وذلك غير مسلم
واما هم يوسف بامراة العزيز فالهم وان كان القصد الى السوء والعزم عليه ومراد الخصم ان العزم على الكبيرة كبيرة فهذا
غير مسلم لم لا يجوز ان الهم هنا ميل النفس ومنازعتها الصادرة عن الشهوة والعزم ولشدتها شبهها
بالقصد والهم وقال جار الله كما تقتضيه صورة تلك الحال التي تكاد تذهب بالعقول والعزائم ويوسف عليه السلام في تلك الحال يكسر
ما به ويرده بالنظر في برهان الله الماخوذ على المكلفين من وجوب اجتناب المحارم ولو لم يكن ذلك الميل شديدا حتى يسمى
هما لشدته لما كان صاحبه ممدوحا عند الله بالامتناع لان استعظام الصبر على الابتلاء على حسب عظم الابتلاء وشدته
ولو كان همه كهمها عن عزيمة لما مدحه الله بانه من عباده المخلصين ويجوز ان يريد وشارف ان يهم بها كما يقول
قتلته لو لم اخف الله واما ذو النون فمغاضبته كانت لقومه لانه غضب عليهم لكفرهم وعدم طاعتهم على طول تذكيره لهم
واعظهم بمفارقتهم لخوفه حلول العقاب عليهم وظن ان ذلك يسوغ حيث لم يفعله الا غضبا لله وبغضا للكفر واهله
فعاتبه الله وابتلاه بابطاء الخروج اذ كان عليه ان يصابر وينتظر الاذن من الله في المهاجرة عنهم واما ظنه ان لن يقدر
الله عليه فقد فسر بالتضييق او يقدر الله عليه عقوبة قال ابن عباس لمعاوية وقد ساله عن معناها هذا من القدر
لا من القدرة ويصح ان يفسر بالقدرة على معنى انه ظن انها لا يعمل فيه او من قبيل التمثيل والمعنى ان حاله ما تمثل حال من
ظن ان لن يقدر الله عليه في مراغمته قومه من غير انتظار لامره ويجوز ان يسبق ذلك الى وهمه لوسوسة الشيطان
لم يرعه ويرده بالبرهان كما يفعل المؤمن بنزغات الشيطان وما يوسوس اليه في كل وقت ومنه قوله وتظنون بالله الظنونا
والخطاب للمؤمنين واما لوط عليه السلام فلم يعرض بناته للفاحشة وانما عرضهن للتزويج طلبا لترك قومه الفاحشة وكان تزويجهن
الى الكفار جائزا كما جاز تزويج بنات نبينا صلعم منهم فكانت احدى بناته عند عتبة بن ابي لهب واخراهن عند ابي العاص بن وايل
واما قول ابراهيم اني سقيم فهو من قبيل المعاريض وفيها مندوحة عن الكذب ولعله نوى ان في عنقه الموت فهو سقيم في
المثل كفى بالسلامة داء ومات رجل فجاة فقيل مات وهو صحيح فقال اعرابي اصحيح من الموت في عنقه وقيل اراد اني سقيم

النفس للكفار واما قوله بل فعله كبيرهم فقيل المراد انه من قبيل الاسناد الى السبب فانه لما رأى الاصنام مصطفة مرتبة
غاظته وكان غيظ كبيرها اكثر واشد لما رأى من زيادة تعظيمهم اياه فاسند الفعل اليه لانه السبب في استهانته
بها وحطمه لها فيكون من الاسناد المجازي قال جار الله ويجوز ان يكون حكاية لما يقود الى تجويزه مذهبهم كانه قال
لهم ما تنكرون ان يفعله كبيرهم فان من حق من يعبد ويدعى الها ان يقدر على هذا واشد منه واعتمد جار الله على وجه
آخر وتقريره من معاريض الكلام والغرض منه تقرير الفعل لنفسه واثباته لها كما اذا قال لك وقد كتبت كتابا بخط رشيق
وانت شهير بحسن الخط أانت كتبت هذا والقائل لك امي لا يحسن الخط فقلت له بل كتبته انت وقصدك تقريره لك مع الاستهزاء
به لا نفيه عنك واثباته له واما قصة نبينا صلى الله عليه وسلم مع امرأة زيد فهي منقبة لا معتبة فقال الله اعز الله واعز رسوله
ويحققها ان نظره صلعم فاجأ امرأة زيد وهي زينب بنت جحش وهو صلعم الذي انكحه اياها وكانت نفسه تنبو عنها فلما
رآها وقعت في نفسه فقال سبحان الله مقلب القلوب فسمعت ذلك فحكته لزيد ففطن والقي في نفسه كراهة صحبتها
وارادة فراقها وذكر ذلك لرسول الله صلعم فقال له صلعم ارابك منها شيء فقال لا ولكنها تتعظم علي لشرفها فقال له
امسك عليك زوجك واتق الله ولما طلقها من لدن نفسه خطبها صلعم وكان الله الذي زوجها اياها قال تعالى زوجناكها وبين
في كتابه وجه الحكمة في ذلك والمصلحة العامة فيه وهي الا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم وفيه من المصالح الخاصة
ان بنت عمة رسول الله صلعم امنت الايمة والضيعة ونالت الشرف وعادت اما من امهات المسلمين واما عتاب الله رسوله
لمبالغته في كتمه بقوله امسك عليك زوجك لانه لو لم يرض لما اتحاد الضمير والظاهر والتشارك في مواطن الحق وان كان
مرا واما عبوسه صلعم في وجه الاعمى وتوليه عنه فكان الحامل له على ذلك اشتغاله بصناديد قريش رغبة منه في اسلامهم
لا اعظاما لهم مع كفرهم وتهاونا بالاعمى مع اسلامه وانما عوتب عليه مبالغة في الحث على حسن خلقه والا يشغل
شيء عنه وان كان الشاغل عظيما لا انه معصية كبيرة ولا صغيرة قوله دون السفر بحجر زيد لذعن نحو سرقة لقمة
والتطفيف بحبة وقوله العصمة في التبليغ بحجزه عن نحو الكذب والكتمان قوله الا عمن لا يعبأ به اشار الى حال الامامية
وتبعهم من موافقة الانبياء الصغائر قبل البعثة وبعدها كقولنا في الكبائر وهكذا قالوا في الائمة وانفرد هشام بن الحكم
منهم في رواية عنه بتجويز ذلك على الانبياء دون الائمة قال لان الانبياء ينبهون بالوحي قوله وقال ابو هاشم الى آخره
قيل وهو قول اكثر المعتزلة والزيدية قوله واما ان يقدم عليه مع الاخلال بالنظر الى آخره يعني مثل هذا لا يعد معدا
للمعصية وانما هو تعمد للفعل الذي هو في نفس الامر معصية وليس محل النزاع فان محله ان يتعمد فعل المعصية مع علمه
بكونها معصية وقوله فلا بد ان يتعمد ما يعد قبيحا يقال فيه الخصم يسلم ذلك وانما يمنع تعمده لذلك مع العلم بقبحه والجهة
الواضحة لابي هاشم ومن قال بقوله ان آدم عليه السلام اقدم على الاكل من الشجرة بعد ان خبر بتحريمه وعرف بقبحه قال تعالى ولا تقربا
هذه الشجرة فتكونا من الظالمين وقد عارضه بانه لا يبعد ان يعرض له شبهة في عموم النهي وقارنه في علة التحريم بحيث
اعتقد عدمها في وقت الاقدام ويثبته على ذلك ما حكاه تعالى عن ابليس قال ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة فانه حمل العلة
في النهي امرا آخر لا حرج فيه وكذلك قوله تعالى فدلاهما بغرور وروي ان المراد ان الشيطان دلاهما الى الاكل من الشجرة بما
غرهما به من القسم بالله وعن قتادة وانما يخدع المؤمن بالله وايضا فان قوله تعالى فنسي ولم نجد له عزما اذا حمل على
ظاهره فهو قاض بان آدم انسي التحريم ومع ذلك فيكون ذنبه كونه لم يعتن بالوصية في ترك الاكل عناية صادقة
ولم يعقد قلبه عليها ويضبط نفسه فتولد من ذلك النسيان قوله مع الخطأ والتأويل معناهما اعتقاد عدم القبح اما
لتقصير في النظر او غلط في طريقه اذ الانظار كثيرا ما يعرض فيها الغلط فيعتقد العاقل بسبب ذلك شبهة يحرفون بها عن الجزاء

المفسد

المتبعة عليهم قال مولانا والاصح ما ذكره ابو علي ومن معه فان الجراة على الله وتغير الامر والدوام على معصيته مما تنزه
عنه من بلغ مرتبة الانبياء من الصالحين والاولياء فكيف برسل الله وانبيائه واصفيائه وخيرته من خلقه ومذهب ابي علي
هو الوسط بين مذهب ابي هاشم ومن معه والنظام ومن معه وهو داخل في عموم خير الامور اوساطها لان مذهب ابي هاشم
يستلزم تجويز الجراة في حقهم عليهم ومذهب النظام يستلزم عدم وقوع المعصية منهم راسا والقران مصرح بوقوعها
ويلحق بهذا الفصل فوائد الاولى الوعيد ان بينا ان تلك معصية لو ارتكبها غيره لاوجبت الحد في شريعته قال ابو علي فيقطع
بكونها كبيرة منه لاجل الحد اذ لم يشرع الا فيما هو كبيرة وقال ابو هاشم بل يقطع بصغرها لكثرة ثوابه واستدل ابو هاشم بان الحد
ساقط عن النبي لانه المامور باقامته فكيف يقيمه على نفسه ومع علمه وجواز الحد عليه وكثرة ثوابه لا يكون المعصية كبيرة
قيل وكان ما ذكر يمنع من القطع بكبر تلك المعصية في حقه فلا يبعد لابي هاشم القطع بصغرها الا ان اسقاط دليل الكبر واسقاط
الحد لعدم دخوله في الخطاب لا يستدل به على الصغر فالاولى القول بالاحتمال واما الوعيد ان ارتكبه كبيرة لا حد فيها فانه يقطع
بكبرها لان الدليل على كونها كبيرة لم يخص بها فاعل دون فاعل هكذا قيل وفيه نظر الفائدة الثانية الملائكة عليهم السلام معصومون
من الكبائر والصغائر وذهبت الحشوية والاشعرية الى جواز المعاصي عليهم بل ذهب بعضهم الى ان ابليس من الملائكة والى ان
ان هاروت وماروت واقعا الفاحشة مع الزهرة والحجة على ما ذكرنا قوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم الاية وقوله تعالى بل
عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول الاية واما ابليس فقد نص تعالى انه من الجن واستثناؤه من الملائكة استثناء منقطع
او ادخل فيهم تغليبا واما حكاية هاروت وماروت مع الزهرة فالظاهر عدم صحتها وانما جاء من اصلها واما تعليمهما
السحر فليجتنب الفعل او لاجل سحار الناس وفتنة لهم مع تحذيرهما ونهيهما عن العمل به كما حكاه الله عنهما وقرا الحسن
الملكين بكسر اللام واحتج بقرائته من قال انهما ليسا ملكين بل من ملوك بابل الفائدة الثالثة اختلف في فاعل العصمة
وكيفيتها فقيل فاعلها الله وقيل النبي المعصوم ومن قال فاعلها الله اختلفوا في كيفية فعلها على ثلثة اقوال الاول
ان الله بناه على بنية القوة والطهارة فيمتنع عن المعاصي بنفسه الثاني ان نصر الله قواهم عن مواقعة المعاصي
ومنعهم عنها فهذا الثالث ان يستصلحهم الله تعالى بفعل الالطاف ويمنعهم من المعاصي بتقوية الصوارف والدواعي من جهته
وهذا هو مذهب الجمهور والقائلون بان فاعلها المعصوم نفسه لهم في كيفيتها مذهبان احدهما ان يمتنع عن المعصية باختيار
نفسه من غير واسطة ويسمى معصوما لان الله اخبر عن عصمته الثاني ان يمتنع عن القبيح بنفسه لكن لا يستغني عن
معونة الله تعالى والدليل على ان الله هو المتولي للعصمة والفاعل لها فانه الذي اظهر المعجز وابتدا النبي به وذكر بعض
على العصمة فيجب ان يكون من جهته هكذا قيل وفيه نظر لعدم وضوح وجه الاستدلال واظهر منه قوله تعالى ولولا
ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئا قليلا وقوله تعالى فبما رحمة من الله لنت لهم وقوله تعالى لولا ان راى برهان ربه وقوله تعالى
لولا ان تداركه نعمة من ربه

القول في صحة نسخ الشرائع

والوجه في الكلام عليه هنا
وان كان من اصول الفقه انه لا يصح القول بنبوة نبينا صلى الله عليه وسلم وصحة شريعته الا مع معرفة صحة النسخ لان مقتضى
شريعته نسخ شرع من قبله غالبا ولهذا استدل ابن الحاجب على جواز النسخ بان الدلالة القاطعة دلت على نبوة محمد صلعم
ونبوته لا تصح الا مع القول بنسخ شرع من قبله فوجب القطع بصحة النسخ لكنه اعترضه بعض وقال وللقائل ان يقول
لا نسلم ان نبوة محمد صلعم لا تصح الا مع القول بالنسخ فمن الجائز ان موسى وعيسى امرا الناس بشرعهما الى زمان
ظهور شرع محمد صلعم لم يعرف لنا مدة امامه فبعد ظهور شرعه زال التكليف بشرعهما فلا نسخ بل يجب بحكم ثم اتموا
الصيام الى الليل قال والمسلمون المنكرون للنسخ بنوا مذهبهم على هذا وما ورد نص القران على ان موسى وعيسى بشرا في

كتابيهما لمعنيه صلعم وانه يجب الرجوع عند ظهوره الى شرعه فيمتنع تحقق النسخ قوله النسخ في اللغة الى آخره اعلم ان
استعمال النسخ لغة في الازالة والنقل متفق عليه ولكن اختلف من وجه آخر فجمهور الاصوليين والمتكلمين الغزالي
والباقلاني وابو الحسين والرضا من انه حقيقة فيهما وابو هاشم وابو الحسين والرازي قالوا حقيقة في الازالة مجاز في النقل والسبكي
والقفال عكسا قوله كالبراءة الاصلية يعني عدم وجوب الصلوة والحج والصوم ونحو ذلك فان العقل قبل الشرع يقضي بعدم
وجوبها وبراءة المكلف عنها ومن الامثلة تحريم العقل ذبح البهائم ونحوها فان اباحته بالشرع لا يعد نسخا قوله بطريق
الاحاد نقل الدليل ان النسخ قد يكون بدلالة قطعية وقد يكون بظنية كخبر الواحد وكذلك المنسوخ قوله كالاعمى والجنون
والعجز والموت يعني فان ارتفاع الاحكام التابعة قبلها يعرف بالعقل ولا تعتبر نسخا وان اكده الشرع قوله احترازا من التخصيص
قد قيل بانه يخرج بقوله في اول الحقيقة رفع لان التخصيص دفع لا رفع واختار بعضهم ان ذكر الاحتراز مع تراخيه
عن وقت العمل بالمرفوع لم يدخل فيه التخصيص المتصل والمتراخي عن الخطاب المخصص اذ لم يقع التراخي فيما اورد العمل
بان ولكلوا امر بقتل الكفار في احد الشهور والامر في اوله لم يرد في وسطه لا تقتلوا اليهود فهو تخصيص منفصل لا نسخ قوله
احترازا من ان يا من الله الى آخره اما عن المصنف فجعله احترازا من الحكم المعلق بغاية نحو واتموا الصيام الى الليل فانه لو
ورد بعده خطاب معناه لا تصوموا الليل لم يكن نسخا قوله وقد عرف بعدم الحقيقة الفرق بين النسخ والبداء اعلم ان البداء
لغة هو الظهور قال تعالى وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون اي ظهر واما في الاصطلاح فهو ان يصدر الامر من امر بمعنى
المامور (شيء معين) ثم نهى عنه او العكس مع عدم الاختلاف في وجه من الوجوه قوله فان البداء لا يكون الا في الحقيقة فقيل لا يعني
لتعدد هذه الامور واما الذي لا بد منه فيه ان يكون الامر واحدا والمامور واحدا ويسبق امر بشيء او نهي عنه من غير اضافة
ولا شروط او باوصاف وشروط قلت تلك الاوصاف والشروط او كثرت واكثرها اشتراط صحته واقلها مامور به واحد او منهي
عنه ولا بد من تعلق ما يقدم من الامر بالنهي او من النهي بالامر وبينا وان المتاخر منهما المتقدم باوصافه وشروطه قلت الكثير
او بعضها ان لم يكن اوصاف والا شروط قوله عادة لله هذا هو الوجه

فصل

والنسخ جائز عقلا واقع
سمعا خلافا للاصفهاني من المسلمين ولليهود الذي يقضي به كلام كثير من الناس على ان خلاف من خالف من المسلمين هو في
الوقوع فقط واما اليهود فبعضهم انكر جوازه عقلا وبعضهم اجازه عقلا ومنعه سمعا وظاهر كلام ابن الحاجب خلاف
ابي مسلم في جواز نسخ القرآن والمشهور عنه انكار النسخ مطلقا قال صاحب جمع الجوامع الجلال والمحلي لان ابا مسلم لا
ينكر وقوع ما سميناه نسخا وانما يسميه تخصيصا وقيل تحقيق مذهب من خالف فيه من المسلمين انه ما قيل فيه من الشرائع
والاحكام انه منسوخ فالمراد به ان التكليف به كان موقتا الى الوقت الذي قيل انه نسخ فيه وكان يرتفع عند ذلك الوقت
وَرَدَ الناسخ او لم يرد وعند ابي مسلم الاصفهاني ان النسخ لا يدخل في شرعنا وان جاز في غيرها قوله كما قال تعالى ما
ننسخ من آية او ننسها قال ابن الحاجب هذا الدليل هو المعتمد في المسألة قال ووجه الاستدلال ان جواز التمسك بالقرآن فيه اما ان
يتوقف على صحة النسخ او لا يتوقف فان توقف عاد الامر الى ان نبوة محمد لا تصح الا مع القول بالنسخ وقد صحت نبوته فالقول
بصحة النسخ وان لم يتوقف فقد صح الاستدلال لان هذه الاية على النسخ قوله اكثر من ان يحصى هذا على جهة المبالغة
والمراد كثرتها اذ قد افرد لها مصنفات ذكر فيها وضبطت قوله كتناول الحشيش هو الكلأ الرطب ولا يقال حشيش
حتى يهيج قوله في شرع يعقوب قد ذكر ان اصل جواز ذلك في شرع ابراهيم واعلم ان ابن الحاجب قد اعترض بانه لا دلالة في هذه
الصورة وبجواز الختان ثم ايجابه وباباحة السبت ثم تحريمه بانه ليس نسخا لانه رفع الامور كانت مباحة بالاصل ورفع
مباح الاصل لا يعد نسخا واعترضه بتزويج الاخت ثم تحريمه ونحوه ويمكن الجواب بان هذه الاحكام وان كانت

موافقة لحكم العقل فالشرع ورد مقررا لها وذلك بتصريحها حكما شرعيا لأن الحكم الشرعي نوعان أحدهما ما نقله الشرع
عن حكم العقل والثاني أن يرد الشرع مقررا لحكم العقل فيه مع جواز نقله وقد أشار إلى ذلك صاحب المقنع عليهم قوله
توجد سرقته في شرع يعقوب ويوسف أي لسارق سرقته قوله وعليه حمل قوله نحو من وجد في رحله فهو جزاؤه
يعني حاكيا عن أبيه لا ديعقوب وقد استفتوا في حد السارق فأفتوا بأن جزاءه أن يأخذ المسروق السارق قوله ولو
ما كان ليأخذ أخاه في دين الملك يقال وما في هذا من دليل على أن السارق توجد سرقته في شرع يعقوب ولعله أراد أنه يدل
على ذلك بالمفهوم فإن الله سبحانه أراد أنه عليه السلام توسل إلى أخذ أخيه بالكونه كذلك في شرع أبيه ولولا ذلك ما كان
ليأخذه بما صار لدين ملك مصر وما كان لحكم به في السارق وهو أن يغرم مثلي ما أخذ لا أن يلزم ويستعبد قوله أما
البدا وأما الأمر بالقبيح أو النهي عن الحسن يعني أنه يلزم من النسخ إما جهل الشارع بأن يكون أمر بشيء جاهلا لقبحه ثم
بدا له قبحه فنهى عنه أو نهى عن شيء جاهلا لحسنه أو وجوبه ثم بدا له ذلك فأباحه أو أوجبه وإما أنه لم يجهل ذلك لكن
أمر بشيء وهو يعلم قبحه أو نهى عن شيء وهو يعلم حسنه قوله فالجواب أنه يعني من المنبه على الفرق بين النسخ والبدا
لعدم اجتماع شرائطه في النسخ قوله إما أن يكون الأمر به مطلقا ولا يحتمل تكراره يعني بالمطلق أما أن يأمر بالفعل بنفسه
لا بقيده بمرة ولا بتكرار ولا يحتمل تكراره على المختار لأن الامتثال يحصل بإيجاد حقيقة الفعل المأمور به قوله ولا يعقل النسخ فيه
يقال هذا غير مسلم لأنه يصح نسخ ما هذا حاله بعد أن يمضي وقت يمكن فيه فعله قوله بل ذلك شرط في جواز النسخ فيه يطرأ لأن
النسخ يتعلق بغير ما ظاهره التأبيد كما قدمناه آنفا قوله إما عند من يوجب الإشعار بالنسخ فلا كلام عليه هو النسخ أبو الحسين
فإنه أوجب أن يعرف بالحكم المنسوخ عند شرعه ما يقتضي بأنه سينسخ ولحمله بيانا إجماليا ومثله بأن يقال هذا الحكم سينسخ
ويزود الإشعار كما ذكره المصنف قال لأنه لا بد من أن رسالة ليس بقية مجردة قوله وأما من لا يوجب الإشعار فهو مذهب
الجمهور قوله وأما قولهم يجب العزم عليه أبدا واعتقاد وجوبه أبدا هذا كلام يوردونه في تحرير هذه الشبهة ولم يذكره
المصنف حال الإتيان بها قوله وبهذا أيضا يبطل الشبهة التي قبل هذه فيه نظر وليس بالواضح قوله وهم قد قتلوا في
زمان بخت نصر هو المسلط عليهم المشار إليه بقوله فإذا جاء وعد أولاهما بعثنا عليكم عبادا لنا أولي بأس شديد قال جار
الله قيل بخت نصر وعن ابن عباس جالوت قتلوا علماءهم وأحرقوا التوراة وخربوا المسجد وسبوا منهم سبعين ألفا قال فإن قلت
كيف جاز أن يبعث الله الكفرة على ذلك ويسلطهم عليه قلت معناه خلينا بينهم وبينما فعلوا ولم نمنعهم على أن الله أسند بعث الكفرة
عليهم إلى نفسه فهو كقوله وكذلك نولي بعض الظالمين بعضا بما كانوا يكسبون انتهى قال سوالا اعلم ولما احتج بهذه الآية بعض
الناظرين على أنه لا يمتنع أن يريد الله القبيح لا من حيث أنه قبيح بل من حيثية أخرى وجانب آخر والله سبحانه أراد ما ذكر من
فعل الكفار ببني إسرائيل من حيث كونه انتقاما لهم واستئصالا بنوع من أنواع الاستئصال لكونهم لم يزالوا أهلا له لا من حيث كونه
ظلما وبغيا وعدوانا قوله ولهذا أعلمهم التوراة بعد ذلك إلا العزير عليه وكان ذلك هو السبب في أنهم سموه ابن الله قال
جار الله سبب هذا القول أن اليهود قتلوا الأنبياء بعد موسى فرفع الله عنهم التوراة ومحاها عن قلوبهم فخرج عزير وهو
غلام يسيح في الأرض فأتاه جبريل وقال له إلى أين تذهب فقال أطلب العلم فحفظه التوراة فأملاها عليهم من ظهر لسانه لا يخرم
حرفا فقالوا ما جمع الله التوراة في صدره وهو غلام إلا أنه ابنه قوله من استثناء أو غيره صورة الاستثناء إلا أن يظهر نبي
بمعجزة أو إلا أن يظهر النبي الأمي وغيره ما يفيد هذا المعنى بغير الاستثناء قوله أو علمها وجهلها غيره بتغيير أو علموا
وأظهرها ولكن جهلها غيره من أهل النقل وهم قد تمسكوا بما نقل هذا الخبر المروي عن موسى أن المراد بقوله أبدا في مدة حياته فإن
التأبيد قد يطلق على ما قيد بالموت نحو والله لا زرت زيدا أبدا أو لا كلمته أبدا قوله فالمعلوم أنهم قد غيروا في التوراة وبدلوا يعني

ولا يوثق بهم ويجوز ان يكون قد اجتروا على تغيير كلام موسى فالجراة في تغيير كلام الله اعظم والذي علم من تغييرهم في التورية تغيير صفته صلعم وتغيير وجوب رجم الزاني كما يعرف ذلك من اطلع على التفاسير قوله فقربوا الى خزة وهي الحروف المحتمل وهو التغيير من والاب الضان قوله في قصه دم الفسح هكذا في نسخه الاصل بالسين المهمله والمذكور في الضيا وغيره بالصاد المهمله وهو عيد للنصارى وذكر في حاشيه منسوبه الى المصنف ما لفظه الفسح بالفا المكسوره والسين المهمله عيد للنصارى ذكره في كتب اللغه ورواه بالصاد المهمله في الصحاح والضيا والعرب يغلطون ذلك في العجميه قوله ملهوجا قال في الصحاح شوا ملهوج اي لم ينضج وقد لهوجت اللحم وتلهوجته اذا لم تنعم طبخه

القول في نبوه محمد صلى الله عليه وسلم

اعلم ان هذا الفصل هو المهم المقصود من هذا الباب والقطب الذي تدور عليه رحى الكلام في السوار وهذه المسله اصل للقواعد الشرعيه وعمده مسايل اصول الدين بعد معرفه توحيد الله وعدله وعليها مدار العلم بجميع الاسما الله وملايكته واحوال الاخره وجميع التكاليف العمليه الا ما قضى به العقل منها قضيه مطلقه ولهذا ينبغي ان تنزموا اليه عيون الجد وتستفرغ في الاطلاع على حقايقه وتفصيله الجهد قوله وقد حالف في ذلك اهل الالحاد الاولى ذكرها في هذا الا انهم مع جحدهم للصانع المرسل لا يتصور منهم قضيه مطلقه واثبات رسوله وانما ينبغي ذكر حال من يثبت الصانع كاليهود والنصارى والمجوس والصابين والبراهمه وعباد الاوثان والنجوم فان هولا نفوا نبوه صلعم الا فرقه من اليهود وقد ذكرهم المصنف ونسبهم الى البله لانهم اذا اعترفوا بكونه رسولا الى العرب فالرسول صادق في كل ما جا به وقد جا بانه رسول الى الناس كافه فلا بد من تصديقه في كل ومن المخالفين في نبوته صلعم الباطنيه والمطرفيه لكن المذكورين اولا من المخالفين خالفوا لفظا ومعنى وهولا خالفوا في المعنى فقط واما اللفظ فهم موافقون فيه ويقرون بانه رسول الله واما حكم عليهم بالخلاف في المعنى لانهم ينكرون كونه مبعوثا من جهه الله على الحد الذي نقوله فمنهم من يقول النبوه يفعلها النبي بنفسه فمن شا كان نبيا ومنهم من يقول هي جزا على الاعمال ومنهم من قال هي حكم ونسبه والباطنيه يقولون النبوه ماده ترد من السابق على التالي ومنه تقع للتالي بمعاونه وان المعجزات يظهر على يد النبي لما احتص به من العلم بطبايع الاشيا وخواصها وهي من قبيل الحيل قوله وقال بعضهم لانه ليس له معجزهم الفنانيه والى مثل هذا ذهب النصارى وعللوا بمثل هذه العله قال الحاكم واتفقت اليهود على نبوه انبيا بعد موسى وانه انزل بعد التورية سبعه عشر كتابا بالاسم التسامح به فهو انبيا بعد موسى وهرون ويوشع واتفقت اليهود ايضا على انكار نبوه المسيح الا شرذمه قليله وعلى انكار نبوه محمد صلعم الا فرقه اعترفوا بكونه ارسل الى العرب خاصه واتفقت اليهود ايضا على تابيد شريعه موسى اذا عرفت ذلك فاعلم ان الطريق الى ثبوت نبوه النبي مطلقا اما بنص علم نبي قد علمت نبوته واما ان يظهر المعجز على يديه فالطريق الاولى لا يعتمد عليها في اثبات نبوه نبينا صلعم اذ ليس في زمانه نبي اخبر بنبوته والمتقدمون من الانبيا لم يرد عنهم اخبار صريحه في ذلك وانما ورد عنهم تشاير بنبي له صفات كصفاته صلعم مع كون الروايه عنهم في ذلك غير متواتره بالنظر الى غير القران واما الطريق الاخرى فهي المعتمد عليها والرجوع اليها ومعجزاته صلعم كثيره وقد دونت فيها اسفار كثيره لكن عاده المصنفين ان يقدموا منها المعجز العظيم وهو القران الكريم لانه اوقع في النفوس واوضح في الدلاله لوجوه لا يعقلها الا العالمون منها ان وجه الاعجاز الفصاحه التي هي صفه المبعوث اليهم من اعظم همهم وكانوا فرسانها ومن تنتهي اليه غاياتها لان المعجز من حقه ان يكون من جنس ما يتعاطاه اهل ذلك الزمان الذي ظهر فيه ويؤتى به على حد لا يستطيعون الاتيان بمثله وزمان معجزته لو جعلت من قبل احيا الموتى وابرا الاكمه لخيل اليهم انهم لو كانوا اطبا لامكنهم ذلك ومنها انه معجز محفوظ مع المسلمين بدا ولونه ابدا يتلونه نقلا متواترا ومع ذلك ولا يبلى على وجه الدهر ولا يندرس على مرور الايام والا امكن المخالف انكاره فهو ابلغ معجز يوجد

من تقدم

بعدم ولا تنكر في الازمان ومنها انه لاستمراره في كل عصر كالمعجز المتكرر الحادث الذي يتكرر التحدي به لاهل كل عصر
وتنبيه بعجز كل اهل عصر عن معارضته ومنها انا متعبدون بتلاوته والنطق به في كل زمان ولا كذلك غيره من معجزاته عليه السلم
قيل ومنها ان كون القران معجزا يحتاج الى كلفة ونظر ولا يحصل معرفة ذلك الا بعد مشقة وما حصل كذلك فالنفوس
احرص على حفظه وملازمته قوله قد ذكرنا الطريق الى معرفة نبوة الانبياء فاما طريق النبي الى معرفة نبوة
نفسه فان جبريل لو اخبره او غيره من الملائكة بذلك لكن لا بد ان يظهر على يدي الملك معجزة يدل على صدقه وطريق جبريل الى معرفة
رسالة نفسه سماع كلام رب العزة يخلقه في جسم ويقرنه بما يدل على انه ليس من كلام غيره وحينئذ جبريل يعلم ذلك ولا يشك
فيه قال مولانا عليه السلم ومثل هذا يتصور في حق النبي فيعلم كونه مرسلا كما كان في حق موسى عليه السلم قوله فهي معلومة ضرورة
بالتواتر قيل ينبغي ان يفصل فيها فيقال اما كونه صلعم ادعى النبوة وظهر القران عليه فذلك معلوم ضرورة لجميع المكلفين واما غير ذلك فيعلمه
كل مكلف مع البحث والمخالطة لاهل العلم ومن سهل ... او لا قامه في امصار المسلمين وهجرتهم اذ من المعلوم جهل كثير من
اهل الاسلام بذلك قوله وبعض القران من المعجزات فيما يطلق لا يستقل هذا بعد اسماء الا وهو معجز قيل والاولى ان يجاب بانه
ان بعض القران انزل على حسب ما يحتاج الرسول عليه من الحوادث وهذا القدر اكثر من سورة فيستقل معجزا كما في البداية
على الضد وكقوله تعالى واذا راوا تجارة او لهوا الاية واذ اسر النبي الاية اذ اخرجه الذين كفروا الاية واذ تقول للذي انعم
الله عليه الاية ويوم حنين الاية ولقد نصركم الله ببدر الاية وغير ذلك قوله وهو انه تحدى العرب قيل التحدي طلب
الفعل ممن عرف الطالب بعجزه عنه لاظهار العجز عنه ماخوذ من حدا الابل وهو حثها على السير بكلام مخصوص قوله
لكن بعد الفحص هذا هو الاصح وقد قيل انه معلوم ضرورة على الاطلاق وقيل بل يعلم استدلالا فقط فان كتاب الله مشحون
بايات التحدي وهو قول الجمهور قوله انه كان يغشى محافل العرب هو جمع محفل اسم مكان من حفل القوم حفلا وحفولا
اذا اجتمعوا قوله انه كان يدعي الفضل على جميع الناس وقيل في تحرير هذا الوجه انه صلعم كان في قومه صغر اسماعهم
وفيهم ذوو الزعامة واولو الثروة والمكان الشهير الذي لا يدافع صاحبه فيما يقول وادعى تسفيه احلامهم وضلال سعيهم
واستحقار دينهم وسب الهتهم التي هي عندهم احب من الابناء والامهات وعدهم مع ذلك بنار يصلونها في الدنيا والاخرة ان
لم يطيعوا قوله ويمتثلوا امره ويكون له عليهم حكم السيد المالك مع العبد المملوك ولم يكن معه ذلك الا ما جاء به من القران وهذه
الامور التي دعاهم بعضها منها من الغم والضغائن اعظم مما يكون من التحدي ويحملهم ذلك بالضرورة التي بعادة من البشر
على معارضته فيما ادعى انه يستحق هذه الاحوال به مع ما هم عليه من النخوة والكبرياء وعدم الانقياد قوله وبعضه القران
مشحون اي مملو يقال شحن السفينة اي ملأها قال الله تعالى في الفلك المشحون وهذا على جهة المبالغة وقد قيل ان كتاب الله مشحون
بذلك من جهة المعنى قوله فمثل هذا الامر العظيم لا يمكن كتمانه هذا الى اخره فيه نظر لان كتم النبي صلعم للابيات التي هجي بها اليه سهل
يسير بخلاف ما رامه خلفاء الدولتين فانهم ارادوا كتم شيء قد علمه الناس وشاع منهم قوله لنقل معارضته على حد نقله قال
الامام يحيى في التمهيد بل يجب ان يكون اشتهار المعارضة اولى من اشتهار القران لان القران حينئذ يصير كالشبهة وتلك
المعارضة كالحجة ومتى كان الامر كذلك كانت الدواعي متوفرة الى اسقاط امر المدعي وابطال دعوته وكان اشتهار المعارضة
اولى من اشتهار الاصل قوله فكمعارضة مسيلمة وابن المقفع يروى عن مسيلمة في معارضة سورة الكوثر انا اعطيناك الجواهر
فصل لربك وجاهر ولا تطع كل شيخ فاجر ويعزى الى ابن المقفع معارضة ركيكة لا يعول على نقلها وابلغ ما ينقل من
المعارضات ما يعزى الى المتنبي الشاعر المعروف وكان ادعى النبوة وتبعه خلق كثير من بني كلب وغيرهم فحبس حتى كاد يهلك
ثم تاب فاطلق قال والنجم السيار والفلك الدوار والليل والنهار ان الكافر لفي اخطار امض على سبيلك واقف اثر من قبلك

ومنها الرسوله واذانه مستجلبة على الشكل اللين والعملية من نقل الحكمية وتري ولا كذلك غيره

من المترسلين فان الله قادر ان يكون نوع من الجن في دينه وشك عن شبيله واين هذا لعلى ما عنه من عذوبة الكلام الالهي وجودة
الفاظه ومعانيه وحسن رونقه قال بعضهم ما اجهل ابا الطيب فيما رام من قوله امض على سننك الى آخره من قوله فاصدع
بما تؤمر واعرض عن المشركين انا كفيناك المستهزئين قوله فيما يتصل بالنفس والمال الذي يتصل بالنفس فاقامة الحدود من قتل
وغيره واتعابها في طاعته والجهاد معه ونحو ذلك والذي يتصل بالمال اخذ الحقوق منه والاستعانة ونحو ذلك قوله على انه
ليس من حق المعارضة ان يشابه المعارض من كل وجه الى آخره هذا الجواب ليس بالمطابق لاصل السؤال لان حاصل السؤال
ان المعارضة لا يستطيع بها السحار فجواب ذلك ما ذكره اولا ولعله لمح الى ان السائل بنى على ان التعمق فيها وعليها يترتب اشتراط
مساواتها فيكون النزاع في حصول المساواة فاجاب بان المساواة غير مشروطة بل يكفي المشابهة قوله واما الملائكة فيجوز ان
يجوز با قدرتهم على مثله الى آخره فيشكل بان قوله فاتوا بعشر سور مثله مفتريات وادعوا من استطعتم من دون الله يتحدى لكل
احد من الجن والانس والملائكة لانه قال فادعوا من استطعتم من دون الله اي ادعوهم الى ان يعينوا على الاتيان بمثله فانهم
لا يستطيعون الاعانة على ذلك وفي هذا احتراز يتحرز من دون الله فيدخل الملائكة في ذلك قوله يكفي في العلم بكونه ناقضا لعادة
العجم الى آخره هذا كلام ركيك فانه ليس وجه اعجاز القرآن في حق العجم كونه ناقضا للعادة بهم انفسهم فان كل كلام عربي فصيح
او غيره يثبت فيه ذلك وانما وجه الاعجاز في حقهم هو وجه الاعجاز في حق العرب وهو كونه ناقضا للعادة العرب لعرف كونه من
جنس ما يتخاطبون به فاذا علم العجم انه اتى بكلام من جنس كلام العرب وارد على صنعتهم وعجزوا وامتنعوا لا بد من الاتيان بمثله فتم
ذلك في كونه معجزا دالا على صدقه وقد ورد من الاسئلة في هذه المسألة اسئلة اخرى غير ما ذكره المصنف فمنها انه كيف يصح
لكم الحكم بكون القرآن معجزا مع ان كثيرا من سور القرآن وآياته محكية عمن تقدم من الانبياء والامم فكيف يجمع بينها ونقال
انها كلام الله ومعجزة مع ان كثيرا من سور القرآن وآياته محكية عمن تقدم من الانبياء والامم فقد اجيب بان الكلام الوارد في الحكاية
هو كلام الله وفعله ابتداء والصادر عن الانبياء والامم هو معناه فقط ومنها ان من سور القرآن ما آياته والفاظه قليلة
كسورة الكوثر ونحوها ومن اصولكم ان كل سورة مستقلة بالاعجاز على انفرادها ومن المعلوم ان يقدر على الفصحاء الاتيان
بقدر مثل آيات الفاظها جزيلة ومعانيها بليغة واجيب بمنع ذلك فان الفصحاء وان اتوا بما هذا حاله فلم يرتقوا الى درجة القرآن
في حسن المعاني وجودة الالفاظ وما لها من الرونق والطلاوة واجيب ايضا بانه لا يمنع حمل ما ورد من التحدي بالسورة
على السور الكبار التي تطول اتفاقها قال مولانا عليلم وهذا خلاف الظاهر وما لم يكلف على العدول اليه **مسئلة**
قيل ما ذكره المتكلمون من كون دواعي العرب متوفرة الى المعارضة ليس على حقيقته لانهم يعلمون ضرورة تعذرها
عليهم وما كان كذلك لم تتوفر الدواعي اليه وانما ينبغي ان يقال دواعيهم متوفرة الى التخلص لما الزمهم من الحجة باظهار
المعجز وهم يعلمون ان ذلك لا يتم الا بالمعارضة فاذا لم يفعلوها علمنا عجزهم عنها قال مولانا عليلم هذه مناقشة لا
حاجة اليها فان المراد ان دواعيهم متوفرة الى المعارضة على تقدير امكانها فلو كانت ممكنة لحصلت منهم فلما لم تحصل
ذلك دلنا على عدم الامكان

فصل في وجه اعجاز القرآن

قوله ذهب الجمهور الى ان
وجه اعجازه الفصاحة هذا مذهب الزيدية وجمهور المعتزلة بل جمهور اهل القبلة قوله فانه يلوح فيها مثلما قال
اخته كما ذكره قيل ومن اختلف المتكلمون في حقيقة ذلك فذهب بعض المتكلمين الى ان القرآن كله في اعلى ما به من الفصاحة
وقال بعضهم بل بعضه بالغ اعلى رتبة من الفصاحة كقوله وقيل يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي وغيض الماء واستوت
على الجودي وقيل بعدا للقوم الظالمين وقوله بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فاذا هو زاهق وقوله واخفض لهما
جناح الذل من الرحمة الآية وقوله كم تركوا من جنات وعيون الآيات وقوله ولكم في القصاص حياة وبعضه ليس كذلك

قوله واعلم ان الفصاحة الى اخره هذا معناها المصطلح عليه واما في الاصل فتنبئ عن الابانة والظهور يقال افصح الاعجمي
وافصح اذا انطلق لسانه وخلص من اللكنة فلم يلحن وافصح به اي صرح ومعنى كونها في مفردات الالفاظ ومركباتها انه يحصل
حقيقتها وماهيتها في كل من النوعين قوله ويوصف بها الكلام والمتكلم كان الاكمل ان يقول ويوصف بها الكلمة والكلام
والمتكلم لان الكلمة مما يحصل معنى الفصاحة فيه يقال كلمة فصيحة وكلام فصيح في النثر وقصيدة فصيحة في النظم ويقال
كاتب فصيح وشاعر فصيح قوله والبلاغة كالفصاحة الى اخره يعني في الاصطلاح واما في اصل اللغة فتنبئ عن الوصول
والانتهاء قوله ولا يقال كلمة بليغة يعني ويقال كلام بليغ ومتكلم بليغ وقد يفسر في الاصطلاح بانها الاتيان بالكلام فصيحا
مع مطابقته لمقتضى الحال قوله فالفصاحة في اللفظ المفرد الى اخره مثال التنافر لفظة مستشزرات الى العلى في قول امرئ
القيس ه غدائره مستشزرات الى العلى ه وهو خال الكلمة يقتضي كونها ثقيلة في نطق اللسان بها ومثال الغرابة لفظة
مسرجا في قول العجاج ه وفاحما ومرسنا مسرجا ه والمرسن الانف ومراده بقوله مسرجا اما ان انفه كالسيف
السريجي في الدقة او كالسراج في البريق وفي كليهما غرابة ومعناها كون الكلمة وحشية غير ظاهرة المعنى ومثال مخالف
القياس لفظة الاجلل في قوله الحمد لله العلي الاجلل ه فان القياس الاجل بالادغام واحترزنا هنا وضابط المخالفة وضابط
المخالفة ان تكون الكلمة على خلاف القانون المستنبط من تتبع لغة العرب كوجوب الاعلال والادغام وغير ذلك مما يشتمل عليه علم
التصريف قوله وفي اللفظ المركب خلوصه الى اخره ويعتبر مع ذلك كون مفرداته فصيحة والمراد بضعف التاليف ان يكون
تاليف اجزاء الكلام على خلاف قانون النحو اما عند النحاة كافة او عند معظمهم بحيث يكون ممتنعا عند الجمهور كالاضمار قبل
الذكر لفظا ومعنى نحو ضرب غلامه زيدا وان اجازه بعض اهل النحو والتنافر ان تكون الكلمات ثقيلة على اللسان وينقسم
الى متناه في الثقل كقوله ه وليس قرب قبر حرب قبر ه والى ما دون ذلك كتكرار لفظة امدحه في قول ابي تمام ه
كريم متى امدحه امدحه والورى معي ومتى ما لمته لمته وحدي ه والتعقيد ان لا يكون دلالة الكلام على المراد منه ظاهرة
اما لخلل في النظم بان لا ترتب الالفاظ على وفق ترتيب المعاني بسبب تقديم او تاخير او حذف او اضمار او غير ذلك مما يوجب صعوبة
فهم المراد كقول الفرزدق يمدح ابراهيم بن هشام المخزومي خال هشام بن عبد الملك ه وما مثله في الناس الا مملكا
ابو امه حي ابوه يقاربه ه فان معنى التركيب ليس مثله في الناس حي يقاربه الا مملكا ابو امه اي ام ذلك المملك ابوه اي
ابو ابراهيم الممدوح واما لخلل في انتقال الذهن من المعنى الاول المفهوم بحسب اللغة الى المعنى الثاني المقصود لبعد اللوازم وخفاء
القرائن كقول العباس بن الاحنف ه ساطلب بعد الدار عنكم لتقربوا وتسكب عيناي الدموع لتجمدا ه معناه ان عادة الزمان
الاتيان بنقيض المقصود فصار من شانه ان يطلب عكس ما يريد ليقع ما يريد فطلب بعد الدار ليقع القرب وسكب الدموع واراد
الكناية عن الكآبة والحزن لفراق الاحبة وهذا اصاب فيه لانه كثيرا ما يجعل البكا دليلا على الحزن لكنه اخطا في قوله لتجمدا
وجعله كناية عما يوجبه التلاقي والوصال من الفرح والسرور لانه انما ينتقل من جمود العين الى بخلها بالدموع لا الى ما قصد
قوله مع مطابقته للمقام الى اخره هذا خلاف ما ذكره اهل علم البلاغة فانهم لا يشترطون في فصاحة الكلام مطابقته للمقام
وانما هذا الشرط في الكلام البليغ والبليغ من الكلام ما جمع شروط الفصيح مع مطابقة المقام وربما استعمل الفصاحة
في مكان البلاغة والى هذا نحى المصنف والله اعلم قوله فان المقامات مختلفة الى اخره يعني ان المقام الذي يناسبه تعريف
المسند اليه او المسند باي انواع التعريف يباين مقام تنكيره والمقام الذي يناسبه اطلاق الحكم او التعلق او المسند اليه او
المسند او متعلقه يباين مقام تقييد شيء من ذلك بمؤكد او اداة قصر او تابع او شرط او مفعول او ما يشبهه والمقام
الذي يناسبه ذكر ما ذكر يباين مقام حذفه والمقام الذي يناسبه الاتيان بالمسند اليه او المسند او غيرهما ظاهرا يباين

تقديم المسند اليه او المسند او متعلقاته يباين
مقام تاخيره والمقام الذي يناسبه ح

بيان مقام الاتيان به مضمرا والمقام الذي يناسبه فصل احدى الجملتين عن الاخرى بان لا يؤتى بالواو العاطفة بيان مقام
الوصل وهو الاتيان بها والمقام الذي يناسبه الايجاز وهو الاتيان بلفظ قليل له معنى كثير بيان مقام الاطناب وهو عكس
الايجاز وكان الاحسن ان يقول بيان مقام خلافه ليشتمل الاطناب والمساواة وهي حيث يستوي اللفظ والمعنى قوله
وبالجملة فلكل مقام مقال يعني بما ذكر وغيره كخطاب الذكي وخطاب الغبي فان مقام الاول بيان مقام الثاني فيناسب الذكي من اعتبارات
اللطيفة والمعاني الدقيقة ما لا يناسب الغبي قوله ولا بد في الكلام الفصيح من جزالة اللفظ وحسن المعنى المراد بجزالة اللفظ
ما سبق من جمعه لشروط الفصاحة والمراد بحسن المعنى مطابقة الكلام للمقام وهذا الا يرد به في الكلام البليغ لا في
الفصيح كما ذكره المصنف فانه انما يشترط فيه جزالة اللفظ فقط قوله وقد ذهب النظام وغيره الى ان نعيره ابا اسحق النصيبي
المعتزلي والشريف المرتضى الامامي وبعض من هو مهم ان الله تعالى لم ينزل القرآن الا لبيان الحلال والحرام وتعليم سائر الاحكام
لا ليكون حجة على النبوة وانما لم يعارضه العرب لان الله تعالى صرفهم عن ذلك وسلبهم علوم معارضته مع قدرتهم عليها
هكذا ذكر الامام يحيى في التمهيد وفي مواه اعلم وفيه نظر لان المشهور ان الصرفة وجه اعجاز القرآن وذلك يصحح اعجازه
ولا معنى لكونه حجة على النبوة الا كونه معجزا فالمشهور عنهم خلاف ما ذكره واول كلامه قاض بذلك فانه قال واما
تفاصيل وجوه الاعجاز فللناس فيه مذاهب المذهب الاول قول اهل الصرفة ولعله اراد انهم يقولون ما انزل القرآن ليكون
حجة بفصاحته وقد سلك مسلك الامام يحيى في التمهيد الذي والاه الشارح العلامة في شرح مفتاح السكاكي لكن كلامه اسد
اسطاما وابلغ احكاما فقال ما لفظه واعلم ان العلماء اختلفوا في اعجاز القرآن فذهب النظام الى انه ليس بمعجز في نفسه وانه
ما انزله ليكون حجة على النبوة بل هو كسائر الكتب المنزلة لبيان الاحكام من الحلال والحرام والعرب انما لم يعارضوه
لان الله تعالى صرفهم عن ذلك وسلب علومهم به وقدرتهم عليه لا لان الاتيان بمثله غير ممكن وذهب الباقون الى انه في
نفسه معجز وقد حكي عن اهل هذا القول الاول اختلاف في تفسير الصرفة فمن قائل هي سلب الدواعي الى المعارضة مع تكاثر اسبابها
التي جرت العادة بتوفر الدواعي عندها وقد تقدم بيان مقتضى توفر دواعيهم ومن قائل انها سلبت العلوم التي يمكن معها
المعارضة وقد اشار المصنف الى ذلك والرد عليه قوله لان المعلوم ضرورة خلافه ذلك يعني انه قد علم ان دواعيهم كانت متوفرة
الى معارضة القرآن وفيه نظر واما المعلوم ضرورة حصول اسباب توفر الدواعي في حقهم وقد استدل على ابطال قول النظام
ومن معه بوجوه غير ما ذكره المصنف منها انا نعلم بالضرورة ان العرب كافة كانوا مستعظمين لفصاحة القرآن متعجبين منها
متحيرين فيها حتى قال الوليد بن المغيرة ان له لحلاوة وان عليه لطلاوة وان اعلاه لمورق وان اسفله لمونق وحاول كل
المعارضة فما قدر وقال الشيخ خلف لو شئنا لقلنا مثل هذا ولم يتم له وحاول كبير معارضته كالمغيرة وغيره فعجزوا
ومنها انهم لو كانوا يقدرون على مثله وانما صرفوا عنه لكان تعجبهم من تعذر ذلك عليهم بعد ان كان مقدورا لهم كان ليما
لو قال معجزي ان اضع يدي على راسي هذه الساعة وانتم تعجزون عن ذلك وكان الامر كما قال لم يكن تعجبهم من وضعه يده على راسه
بل من تعذر ذلك عليهم بعد امكانه والمعلوم ضرورة ان تعجب العرب ما كان الا من فصاحة القرآن قوله انه له اسلوب يخالف
اساليب الكلام والواقع منها في المقاطع مثل يعلمون ويجهلون ويعون قوله واعترض الى اخره كان الاحسن ان يقول وهو
باطل او واباطل وقد ذكر في ابطاله وجوه وهي اوضحها ذكره المصنف منها ان الفصاحة قد يظهر فيما ليس فيه اسلوب
مخالف كالاية الواحدة فانها معجزة بمقتضى قوله تعالى ولكم في القصاص حياة ولا اسلوب هناك لقصرها وتقارب اطرافها ومنها ان
يقال وجه الاعجاز في الاسلوب ان كان الفصاحة لكنها مخالفة لسائر اساليب الكلام الفصيح فهذا صحيح ومرجعه الى
قولنا وان كان مجرد المخالفة للشعر والخطب من غير اعتبار فصاحة فهذا خطأ لان الفصاحة هي الاصل في الاعجاز لكن

هذه الوجوه ذكرها الامام يحيى ويمكن ان يقال ان الاعجاز انما يتحقق بسورة او بعدة ايات والثاني بانه احتجاج بنفس
المذهب لان كون مجرد الفصاحة هي الاصل في الاعجاز نفس مذهبنا والخصم لا يسلمه ومنها انه يلزم ان يكون كل من اتى
باسلوب عروض ذا معجز واسلوبه معجزا ذكره الشارح العلامة قوله وكذلك فيه ما يصلح ان يكون يدخل في الشعر كقوله
ونحوهم الى اخره كان الاولى ان يقول ما يقارب اسلوب الشعر لان الايات الكريمة التي اوردها لم يثبت ان يكون كذلك الا مع
حذف الكلم من نحوهم واشباعها وزيادة الفاء في طلاق في مومنين والملاوه لينسكي ذلك ومما يقرب من اسلوب الشعر
قوله تعالى الا ترى الى الرحمن سقفوا ما يحيون فانه مع حذف النون يكون يزنه بعض بحور الشعر ولعله الذي قصده المصنف
بقوله ونحو ذلك قوله ومالوم ومنها حجة الاخبار عن الغيوب وذلك نحو قوله وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين
وقوله تعالى سيلقى في قلوب الذين كفروا الرعب وقوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله امنين محلقين رؤسكم ومقصرين وغير
ذلك مما يكثر عدده ولا يعد من ذلك الاخبار عن احوال الاخرة لان معرفة صدقه يتوقف على صحة النبوة وصدق
القران قوله واعترض الى اخره قد ابطل هذا القول بما ذكره المصنف وعدها اعتراضا وبغيره من ذلك انه يلزم من هذا القول
ان لا يثبت لمن كان في زمنه صلعم في اول الامر العلم بوجه اعجاز القران لان الغيوب التي فيه منها ما هو سابق كاخبار الانبيا
والامم الماضية فما كان معلوما منها من علم غيره فلا حجة فيه وما كان لا يعلم الا منه لم يعلم صدقه الا بعد ثبوت النبوة ومنها
ما هو لاحق كاخبار القيامة والجنة والنار وهذا كما ذكر لا يعرف صدقه الا بعد ثبوت النبوة والمشاهدة في تلك الدار
الاخرة ومنها ما هو متاخر عن وقت دعواه واظهاره المعجزة وان علم صدقه من بعد فيلزم ان لا يثبت الحجة على نبوته
الا بعد مدة مديدة من دعوته ومنه ان الاخبار عن الغيب جرى على لسانه صلعم في غير القران كقوله صلعم لعمار تقتلك
الفئة الباغية وغير ذلك مما لا يحصى ولو كان التحدي بالقران لاجل ما فيه من الاخبار بالغيب لوقع التحدي بغيره ولذلك
قال الشارح العلامة ولان كلام صاحب الكهانة واحكام النجوم والتعبير يشتمل على الاخبار عن الغيب مع انه ليس بمعجز قوله
وهذا ابطل قول من جعل وجه الاعجاز السلامة عن التناقض والاختلاف يعني وهو انه ما انزل الله من الكتب المتقدمة سالمة
من ذلك وليست بمعجزة قوله فان الله انما تحداهم بما يساويه في الفصاحة يعني ان يعد هذا وجها مستقلا في الفصاحة
ولا يندرج في الوجه الاول لا بعضا له عنه او يرد عليه ان التحدي انما وقع بالاتيان بمثل القران من غير ذكر الفصاحة
او غيرها من الوجوه وقد يرد ذلك القول بغير ما ذكر منه ان كلام النبي صلعم ليس فيه تناقض مع انه غير معجز بل كلام البلغا
في كلام طويل كالسورة الطويلة خال عن التناقض فلا يعد معجزا ومنه ان الله تعالى تحداهم ان ياتوا بعشر سور مثله
مفتريات فلم يكن التحدي الا بالاتيان بما يساويه في الفصاحة وان كان مفترى والمفترى قد يكون متناقضا فهو داخل في
عدم السلامة من التناقض **مسئلة** حكى الامام يحيى مذهبا اخر في وجه الاعجاز وهو سلامة الفاظه من التعقيد
ونبوه من الثقل على الالسنة الواقع في مثل قول الشاعر وليس قرب قبر حرب قبر قال انه هذا البيت لا ينشده احد
الا عثر فيه لسانه قال وهذا المذهب يحكى عن الجاحظ وهو فاسد اما اولا فلان اكثر الالفاظ سليمة عن مثل هذا
التعقيد ولا يكاد يوجد مثله الا نادرا واما ثانيا فلان خلوه عن التعقيد اما ان يضم اليه وصف الفصاحة فهو كافيه
في الاعجاز ولا حاجة الى ذكر سلامته من ذلك وان لم يضم لم يكن معجزا لان اكثر الخطب والقصائد كذلك [illegible]
من التعقيد والثقل حتى مراجعة الفصاحة فلم يخالف هذا المذهب الا بالاقتصار على بعض بعض اجزائها [illegible] وجه
الاعجاز عليه قوله فثبت ان الاصل في الاعجاز هو الفصاحة يعني لقيام الدليل على ذلك فيها [illegible] احد من اهل العلم
ما يمكن معه من الاتيان بمثله ولبطلان الاقوال المخالفة لذلك قال الامام يحيى ولان التحدي وقع على تفاصيل الاطلاق غير

بالشناعة [illegible] الاخبار بعلمه الذي [illegible] العلم والعقل [illegible]

متعلق بامن معنى يعني انهم سئلوا هل وقع بالفصاحة او بالنظم او بالمعاني لان العرب لم يستفهموه عن ذلك فوجب ان يكون ترك
الاستفهام لكونه جاريا على عادة التحدي المقررة بينهم والمعلوم من عادة الشعراء والخطباء في تحديهم انه بمجموع امرين
الفصاحة والبلاغة ولم يعهد قط في زمانهم التحدي بدقة معاني الشعر ولا باشتماله على الاخبار بالامور الغيبية ولا بعدم
التناقض فيجب التحدي بالقران مثل ذلك **قوله** وان صح ان يكون في هذه الامور المذكورة ما يصير وجها في الاعجاز يعني كالاخبار
بالغيب بعد تحقق وقوع مضمون الخبر وكذلك سلامة حقيقته من التناقض مع طوله وكثرته ويمكن ان لا يجاريه من يجاريه
قوله فان كل هذه لا يستقل وجها في الاعجاز ولكنها مؤكدة يعني ان كل واحد منها لم يقتصر جعله وجها في الاعجاز وسببا في
التحدي وان كان يمكن استقلال بعضها بالدلالة على النبوة فقد قيل ان القران يتضمن ثلث معجزات كل واحد منها مستقلة
في الدلالة على صرفه صلعم الاولى الفصاحة الثانية الاخبار بالغيوب في المواضع المذكورة ولا يعترض بالكهنة واهل علم الفلك
لانه صلعم لم يختلف اخباره بالغيوب شيا من الاختلاف خلاف هولاء فانهم يمزجون الصدق بالكذب بل كذبهم اكثر من صدقهم
الثالثة اخباره عن الامم المتقادم عهدها واحوالهم واقوالهم كادم وابنيه ونوح وما كان منهم وصالح ومعجزته وما كان
بينها وبينها وغير ذلك وغيره وطابقت اخباره ما في الكتب السالفة وخبر نقلة الكتب المنزلة ولا يمكن ان يحمل السبب في ذلك
مطالعة الكتب ودراستها او مخالطة علماء اهل الكتاب والاخذ عنهم او عن غيرهم لان تواتر العلم باحواله وكونه لا يعلم الخط
ولا غاب عن وطنه غيبة يحتمل انه تعلم فيها يدفع ذلك

القول في ان القران الكريم محروس عن المطاعن

قوله اعلم ان الطاعنين في القران الى اخره اما الملحدة فطعنوا فيه قدحا في كون القران كلام حكيم واما
غيرهم فطعنه فيه ليس قصد القدح واما كان ذلك لغلط وشبهة عرضت له **قوله** فرقة تزعم ان فيه سرا او تغيرا ... هولاء هم
الروافض وقد نسبت الى بعضهم والحشوية والاسلام على ان القران محفوظ لا زيادة فيه ولا نقصان ولا تحريف ومعنى التحريف ...
لفظ بلفظ اخر وظاهر ما حكي عن الرافضة تجويز ذلك فقط قالوا وقد حكي ان سورة الاحزاب كانت حمل بعير وتحريف الصحابة
في كثير من الايات وبعض السور خلاف ما شهر قيل ومن المخالفين هنا الباطنية ارادة منهم لهدم قواعد الشرع بالحيلة لما عجزوا
عن السيف ولئلا يستولوا على المسلمين تشبيهم لذلك ... المشروع وغيره والامامية انما تبدل الواقع وراويه فاذا الزموا عدم
الوثوق بشيء من الاحكام قالوا انا نرجع الى امام الزمان ونعرف منه الزيادة والنقصان وكلامهم باطل لما ذكره المصنف ولانه
تجويز هدم الاسلام اذ لو لم يقع ذلك في شيء من الاحكام لجوز التبديل والزيادة وحذف الناسخ وابقاء المنسوخ وكذلك
العقيض والاخبار عن القيمة وعن الجنة والنار وهي معلومة ضرورة من الدين فادى الى تجويز بطلانها فهو باطل قطعا
وان ما ذكروه من تجويز الزيادة يقدح في كونه معجزا لانه قد امكن العباد ان ياتوا بمثله **قوله** وقد قال تعالى انا نحن نزلنا الذكر
وانا له لحافظون يعني في الاستدلال ان يكون المراد الا حفظه عن الزيادة والنقصان والتبديل لا حفظه والغلطة **قوله** واشباهها
يعني كقوله تعالى بل هو قران مجيد في لوح محفوظ **شبهة** المخالفين انه كان فيما يتلى الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما
وكان ايضا مما يتلى لو كان لابن ادم واديان من ذهب لابتغى اليهما ثالثا ولا يملا جوف ابن ادم الا التراب ويتوب الله على من تاب وبحث
عليهم بانه وان صح ما ذكروه فاكثر ما فيه ان يكون من قبيل نسخ التلاوة وهو جائز **مسئلة** لا خلاف في تغيير تواتر
جملة القران وانما الخلاف في تواتر القراءات السبع فذهب الجمهور الى تواترها الا غيرها وذهب بعضهم الى كونها احادية قيل
وهذا فيما عدا الهيئات كتخفيف الهمزة وكيفية الادغام والمد والغنة فهي احادية اتفاقا وقيل بل الخلاف في غيرها فمن قال
بالتواتر في القراءات قال به فيها واحتج الجمهور بان من القراءات نحو ملك ومالك فلو كانت غير متواترة لكانت هذه اللفظة غير
متواترة وهي بعض من القران فيكون بعض القران غير متواتر ولا يمكن ان نحكم بالتواتر على ملك وحده او على مالك وحده لان الاخرى ...

فيها

نفسه ويقال ذلك الواحد هو القرآن لانهما مسموعات في النقل ويكون ذلك حكما باطلا **فصل** قوله وأما الكلام على
المدعي للحن والخطأ فيه الذي ادعاه ابن التين او بدر ومن تابعه قوله في البيت الا مسحتا او مجلف المستحق الذي
اذهب كله والمجلف الذي أخذ من جوانبه ووجه الاعتراض على الفرزدق رفع مجلف لانه تابع لمسحت وحكم التابع حكم المتبوع
لا مختلفان في نصب ولا غيره ومسحتا منصوب بيدع لان العامل فرغ له بحذف المستثنى منه وقد تكلف لتوجيهه بانه
رفع لفظه مجلف من قبيل الحمل على المعنى لانه لم يدع يعود في المعنى الى انه لم يبق من المال الا ما ذكر ولو وضع لم يبق موضع
لم يدع اقتضى الرفع ويكون المعنى لم يبق من جور ذلك الزمان او من جور العض و يقدر لفظه هو بعدا او فيكون مجلف
خبر المبتدا او يكون او سقطه لمعنى بل فيكون او يكون مجلف مصدرا معطوفا على عض ويكون المعنى وعض زمان او
مجلف زمان لم يدع الا مسحتا قوله وقد علق عن العمل فهذه من خصائص افعال القلوب وهي علمت وظننت واخواتها
وهي انه يجوز فيها التعليق عن العمل وهو ترك العمل لفظا ويكون حينئذ عامله في الجملة التي دخلت هي عليها فالجملة بعدها
في موضع نصب اما مع اسقاط حرف الجر ان كان فعل القلب يتعدى به نحو فكر اهذا صحيح ام لا واما لا مع اسقاطه اذا
كان الفعل يتعدى الى واحد نحو عرفت ازيد عندك ام عمرو او الى مفعولين ويكون الجملة سادة مسدهما نحو علمت ازيد عندك ام عمرو
قوله ووجه اخر وهو ان لاي صدر الكلام لانها من ادوات الى اخره هذا الشرح وجه مستقل وانما هو من تمة الاول والحاصل
ان لاي صدر الكلام لانها من ادوات الاستفهام فما كان بعدها فيها النصب من الافعال فمن شانه ان يتأخر ولا يصح تقدمه
لانه لا يصح وجود عامل ولا يصح ان يعمل فيها مع تقدمه لاستحقاقها الصدر الا افعال القلوب فيصح تقدمها ولا تعمل
لفظا وتكون عامله في المعنى خاصيته اختصت بها من دون سائر الافعال قوله فلانها قد صارت بمنزلة بحذف صدر صلتها
الى اخره هذا مذهب سيبويه زعم ان اي الموصوله اذا حذف صدر صلتها بنيت على الضم وهي هنا مفعوله في المعنى وقد غلط
في ذلك حتى قال النحاس لا اعلم احدا من النحويين الا وقد خطا سيبويه وقال الزجاج ما تبين لي ان سيبويه غلط في كتابه الا في
موضعين هذا احدهما قال وقد اعرب سيبويه ايا وهي مفردة فكيف يبنيها وهي مضافة والاصح انها معربة وعلى ذلك ففيها
ثلاثة اقوال احدها للخليل ان ايهم اشد مبتدا وخبر محكي اي الذي يقال فيهم ايهم الثاني ليونس ان ايهم اشد مبتدا وخبر
في موضع نصب بننزعن معلقا عنه فعل ومعنى ننزعن لنميز فهو قريب من معنى العلم الثالث للكسائي ان معنى لننزعن لننادين
فعومل معاملته فعل ونادى يعلق اذا كان بعده جملة الرابع للمبرد ان ايهم مرفوع بشيعة والمبرد لننزعن من كل
فريق شيعته ايهم ويلزمه ان يقدم مفعول لا يجدوا فالننزعن الخامس للزمخشري وهو ان المنزع واقع على من كل شيعة
اي لننزعن بعض كل شيعة فكأن قائلا قال من هم فقيل هو ايهم اشد ويكون ايهم موصوله خبر مبتدا محذوف قوله
لغة بني الحرث هكذا في التسهيل والكسائي وقال في المحصل لغة كنانة حكاها عنهم ابو الخطاب وغيره وحكاها الكسائي عن بني
العنبر ومراد وعذرة وقيل لغة بني الحرث بن كعب وخثعم وزبيد وجماعة من قبائل اليمن ومن اشعارهم تزود منا
بين اذناه ضربة دعته الى هابي التراب عقيم وقال ابو زيد سمعت من يقول كرايا بفتح ما قبلها الفا قوله قال شاعرهم
ان اباها [illegible] المجد في غايتاها فان الالف في اللغة الكثيرة ينبغي ان يقلب ياء لانه منصوب قوله فاطرق اطراق الشجاع السا
الحيه في قوله لناباه وهو شاهد على ابقاء الالف في المثنى المجرور والاول شاهد على ابقائها في المنصوب وفي نسخة الاصل التي
بخط المصنف مسيغا لناباه وقيل والرواية مضيقا وفي المستقصى للزمخشري وغيره مساغا فتلك وهم والعلم يسهو العلم قوله
وقد قيل ان الياء لا يجوز في الاية لان الف هنا الى اخره هذا الكلام فيه عثرات ولم اقف على مثله في كتب النحو المتداوله ومعنى
كون الالف عمادا انها لا تزول بحال قوله وكان قياسه هذان ان بالياء كلام يفتقر الى تكميل وهو انه اجتمع ساكنات

محذوف الف التثنيه لان النون تدل عليه فبطل عمل ان لان عملها في الف التثنيه وكان القياس حينئذ ان يقال هذا لان الاولى ولكن حذفت
النون لان الاولى اصليه او عماد كما ذكر وقوله اصليه عند الفراء اتفق عليه والذي نسب الى الكوفيين القول بانها زائدة والكوفيون
يقولون انها بمنزلة عن اصل قبل يا وقيل واو وفي الآية على هذه القراءة وجوه غير ما ذكره المصنف منها ما ذكره قوم من النحاة
ان هذان ليس باسم ان واما اسمها ضمير شان محذوف وهذان مبتدا ولساحران خبره وهما خبر اسم ان المحذوف وضعف
بان حذف هذا الضمير هنا لا يجيء الا في الشعر وبان دخول اللام على خبر المبتدا شاذ ومنها ما ذكره الزجاج وهو مثل هذا الوجه
الا ان اللام دخلت على مبتدا محذوف اي لهما ساحران واستحسنه شيخه المبرد ومنها ان ها متصله بذا وهو ضمير القصه
وذان لساحران جمله خبران وضعف بدخول اللام ولمخالفه خط المصحف فان ها متصله بذا فيه ومنها ما ذكره المبرد والاخفش
الصغير وهو ان ان بمعنى نعم وهذان لساحران مبتدا وخبر واللام على ما تقدم من الوجهين ومنها ما ذكره ابن كيسان ان المثنى لما
لم يظهر له الواحد لم يظهر فيه رفع ولا نصب ولا جر حملا على الواحد وهو هذا وهذا الوجه قريب من الوجه الاخير الذي ذكره
المصنف وقد قال النحاس لابن كيسان حين سأله ما احسنه لو تقدمك به احد بيده انه خلاف الاجماع قوله بل هو كلام
مقطوع مستانف اي فهم يعتذرون والى اخره الصحيح خلاف ما ذكره وان المراد نفي الاعتذار وان رفع يعتذرون بالعطف
على يؤذن وهو منخرط في سلك النفي والمعنى ولا يكون لهم اذن واعتذار متعقب له والنصب انما يلزم لو حمل الاعتذار مسببا
عن الاذن وقيل لم ينصب لجواز النفي لتشابه رؤوس الآي والوجهان جائزان واعترض بان ظاهره استواء الرفع والنصب
في المعنى وليس كذلك لان النصب على معنى السببيه بخلاف الرفع قوله وعلى هذا قول الشاعر ه الم تسال الربع القواء
فينطق وهل تخبرنك اليوم بيداء سملق ه القواء الارض القفر والبيداء المفازه والجمع بيد والسملق من الارض الحزن
المستوي قوله ومنه قولهم لا تذهب تتغد عليه تعالى ليس هذا مما نحن فيه لانا في جواز النفي الوارد بالفاء قوله الا انه لا يصح العطف
على المجزوم الا باعاده الجازم هذا خلاف المنصوص والمشهور المذكور في كتب العربيه وان قال لما ذكره قائل فقول شاذ لا يعتد به
قوله والماء هو منصوب بعد برات قد وجه نصبه بوجهين احدهما ما ذكره فيكون الواو واو مع التي ينتصب بعدها الفعل باضمار
ان بعد نهي او نفي او ما في حكمهما نحو لا تاكل السمك وتشرب اللبن والثاني انه في المعنى مجزوم بالعطف على لما يعلم ولكن حرك
الميم اتباعا لفتحه اللام كقراءه ولما يعلم بفتح الميم قوله وقيل ان الواو واو مع اي مع علمه بالصابرين هذا السؤال وجه اخر
مثل المعنى الاول وهو نصب برات لانه لا بد من ان بعدها بعد واو مع ليس مضمر هو العامل الذي بعدها بمنزله المصدر قوله فيكون نصبه
بنزع الخافض كلام مختل لان النصب بنزع الخافض انما يكون في الاسماء نحو واختار موسى قومه سبعين رجلا اي من قومه فلما
نزع حرف الجر وعدي الفعل الى المجرور نصب قوله والتاء في العماده للتوحيد لا للتانيث هذا كلام موهم ان التاء للتوحيد
لغة فيه وظاهره ليست للتانيث وليس كذلك فانها مع ذلك للتانيث قوله بمعنى الثواب الى اخره وقد قيل بل البركه او بمعنى
الرحم وقيل بمعنى الغفران وقيل بمعنى المطر وقد قيل في توجيه الاية الكريمه انه نعت لمذكر محذوف اي شيء قريب وقيل
شبه بفعيل الذي هو بمعنى مفعول قال الجوهري والزمخشري او لان تانيث الرحمه غير حقيقي ورد بان ذلك انما يقتضي التذكير
الا مع تقدم المسند نحو طلع الشمس واما مع التاخير فلا يقول الا الشمس طلعت او طالعه بالتانيث الا في ضروره قوله
فانت القيمه وهي نعت للدين هذا غير مستقيم لان الدين مضاف الى القيمه وليست موصوفه بالقيمه وكيف يصح ان يكون
المضاف اليه صفه للمضاف واصطلاحه يحتمل تعسف فيها المطابقه في المذكر والتانيث والصحيح هذا الاعتراض على قراءه
عبد الله وذلك الدين القيمه بتعريف الدين ورفع القيمه صفه له وتوجيه بان تاء الهاء للمبالغه او على تاويل الدين بالمله
كقولهم ما هذه الصوت اي ما هذه الصيحه واما على قراءه الجمهور فالقيمه وصف لمحذوف تقديره الامه او الكتب وقال جار

الله

الله القدير دين الملة القيمة واما قول المصنف ليباشر بنفسه روس الاي فكلام ركيك ولا حاجة اليه **فصل** قوله واما
الكلام على من يدعي التناقض مما ادعاه المتزندق ابن الراوندي قوله ان العرب كانوا اعرف منكم بالتناقض اصل هذا
الاحتجاج للشيخ ابي الهذيل قال للمعترض بالتناقض انما اشكل عليك ذلك لانك دخيل في لغة العرب والتبحر في وجوه المجاز
والحقائق ولو عرفت لم تقل ذلك اما علمت ان العرب اعلم الناس بالتناقض واحرصهم على ابطال الامر الذي فلو وجد وانطقنا
لا تردوه قوله وبعد فمن شرائط التناقض الخ اعلم ان النقيضين كل قضيتين اذا صدقت احداهما كذبت الاخرى فان كانت
القضية شخصية ليست مسورة بكل ولا بعض فالشرط في التناقض بدل النفي بالاثبات والعكس مع اتحاد موضوع
القضية ومحمولها في الاضافة مثل زيد اب زيد ليس باب ويكون المراد في كليهما انه لبكر ليس باب له فلو قصدت في
احدهما ابوته لبكر وفي الاخرى ابوته لعمرو لم يتنافيا ومع الاتحاد في الجزء والكل مثل زيد اسود زيد ليس باسود فلو اردت
في احدهما جزءه وفي الاخر كله لم يتنافيا والاتحاد في القوة والفعل مثل الخمر في الدن مسكر ليس بمسكر فلو اردت في
احدهما بالقوة والاخر بالفعل لم يتنافيا وفي الزمان مثل الشمس حارة والشمس ليست حارة ويراد في وقت واحد وفي المكان
زيد جالس زيد ليس بجالس ويراد في مكان واحد وفي الشرط مثل الكاتب متحرك الاصابع ليس بمتحرك الاصابع ويكون
المعنى ما دام كاتبا فيهما والا فلا تنافي وان لم تكن القضية شخصية لزم مع ما ذكر اختلاف الموضوع في النقيضين بان يكون
احدهما كليا نحو كل الاشياء كائنة وفي الاخر جزئيا نحو ليس بعض الاشياء كائنا ب هذا مصطلح المنطقيين في النقيضين
واما تعارف اهل اللغة فالامر ان التناقض هو التدافع وان كل كلامين في احدهما ما يدفع الاخر ويعاكسه فهما متناقضان
ولا يلزم جمع الشرائط المذكورة كما لو قيل كل انسان حيوان ولا شيء من الانسان بحيوان ومراد المصنف بالمسور ما يسميه المنطقيون
المحمول وبالمسور اليه ما يسمونه الموضوع ولعله اراد توجه التشبيه القوة والفعل قوله لان الكناية في قوله لا
يسأل عن ذنوبهم الى اخره اراد بالكناية ضمير الغائب المجرور راجعا الى من ذنوب اليه وهذا التفسير بعيد عن الصواب وكذلك
الى الضمير
قوله اي عن ذنبه الذي يرسل عليه وهو خلاف الظاهر ولا يحوج اليه وانما المراد في الآية الاولى ان الله تعالى لما ذكر قارون ومن
اهلكهم قبله من القرون الذين كانوا اقوى منه واغنى مالا على سبيل التهديد له والله مطلع على ذنوب المجرمين لا
يحتاج الى سؤالهم عنها واستعلامهم وهو قادر على ان يعاقبهم عليها كقوله والله خبير بما تعملون وما اشبهها وكذلك قوله تعالى
فيومئذ لا يسأل عن ذنبه انس ولا جان فان المعنى انهم لا يسألون لانهم يعرفون بسيما المجرمين وهي سواد الوجوه وزرقة
العيون اذا عرفت هذا فالجواب المختصر ما ذكروا خيرا من الوجهين وتحقيقهما ان يوم القيامة يوم طويل فيه مواطن فيسألون في
بعضها ولا يسألون في الاخر قال قتادة قد كانت مسألة ثم ختم على افواه القوم وتكلمت ايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون الوجه الثاني
انهم لا يسألون عن ذنوبهم ليعلم من جهتهم بل يسألون سؤال توبيخ قوله لم اثبته بقوله عمر بحذو دعوى ان المعنى غير مقطوع
قوله المراد سموات الاخرة وارضها ممن ذكر هذا جار الله قال والدليل على ان لها سموات وارضا قوله يوم تبدل الارض غير
الارض والسموات وقوله تعالى واورثنا الارض نتبوأ من الجنة حيث نشاء ولانه لا بد لاهل الجنة مما يقلهم ويظلهم اما سماء يخلقها
الله او يظلهم العرش وكل ما اظلك فهو سماء قوله وقيل المراد المبالغة في التأبيد هذا الوجه ذكره جار الله ايضا قال
وان يكون عبارة عن التأبيد ونفي الانقطاع كقول العرب ما دام تعار وما اقام ثبير وما لاح كوكب وغير ذلك من كلمات التأبيد
وهذا اجود مما ذكره المصنف من قوله وليس فيه حق المثل المضروب الاخرة من استشهاده بالآية فان ذلك من قبيل التشبيه
وهو غير ما نحن فيه قوله واما الاستثناء فهو من اول الوقف لا من اخره فيه نظر واجود منه ما ذكره الزمخشري رحمه الله فالقول
ما قال الحكام وهو انه استثناء من الخلود في عذاب النار ومن الخلود في نعيم الجنة وذلك ان اهل النار لا يخلدون في عذاب النار وحده

بل يعذبون بالزمهرير وبانواع من العذاب سوى عذاب النار وبما هو اغلظ منها كلها وهو سخط الله عليهم وكشفه لهم واهانته
اياهم وكذلك اهل الجنة لهم سوى الجنة ما هو اكبر منها واجل موقعا وهو رضوان الله كما قال تعالى ورضوان من الله اكبر ولهم ما يتفضل الله
به عليهم سوى ثواب الجنة مما لا يعرف كنهه الا هو قوله اما اذا قيل بقوله يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء المبالغة الخ عن الحسن
يغفر لمن يشاء بالتوبة ولا يشاء ان يغفر الا للتائبين ويعذب من يشاء ولا يشاء ان يعذب الا المستوجبين للعذاب وعن عطاء يغفر لمن
يتوب اليه ويعذب من لقيه ظالما قوله والجواب ان المراد الضعف الى آخره كلام الامام مبني على انه لا غنية عن بيان معنى الآيتين
لعروض عدم التناقض فان الذي ذكره المصنف لا يكفي في دفعه بل فيه ما يشبه ان يكون تقريرا له لانه قرر ضعف كيده مع وصفه بالاستحواذ
والغلبة في الآية الاخرى والحق ان يقال قوله تعالى الذين آمنوا يقاتلون في سبيل الله والذين كفروا يقاتلون في سبيل الطاغوت فقاتلوا
اولياء الشيطان ان كيد الشيطان كان ضعيفا ترغيب للمؤمنين وتشجيع لهم بان اخبرهم انهم انما يقاتلون في سبيل الله فهو وليهم
وناصرهم واعداؤهم يقاتلون في سبيل الشيطان ولا ولي لهم الا هو وكيد الشيطان للمؤمنين بالاضافة الى كيد الله للكافرين اصغر
شيء واهونه وقوله استحوذ عليهم الشيطان المعنى فيه انه تملكهم بطاعتهم له في كل ما يريده منهم حتى صاروا انصارا
له وحزبا وهو من حاذ الحمار العانة اذا جمعها وساقها غالبا لها ومنه الاحوذي وانت اذا تاملت معنى الآيتين عرفت عدم
التناقض فيهما قوله ومنها قوله انا جعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه الى آخره اعلم ان دعوى التناقض في هاتين الآيتين مبنية
لعدم ظهوره فيهما والجواب الذي ذكره لا يلتئم والمعترض عليه ان ذكر الاكنة والوقر مثل في نبو قلوبهم وآذانهم عن القبول والاعتقاد
الصحيح واسناده تعالى الى ذاته بقوله جعلنا للدلالة على انه امر ثابت فيهم لا يزول عنهم كانهم مجبولون عليه او انه حكاية لما كانوا
ينطقون به من قولهم وفي آذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب وقوله تعالى فما اختلفوا الا من بعد ما جاءهم العلم اي ما وقع بينهم اختلاف
في دينهم وتشعب الا من بعد ما قرأوا التوراة وكسبوا العلم بدين الحق ولزمهم الثبات عليه وعلموا ان الاختلاف فيه تفرق لما عليه
هو العلم بمحمد واختلاف اهل الكتاب في صفته ونعته وانه هو ام ليس هو بعد ما جاءهم العلم والبينات انه هو قوله يجوز ان يكون
وصفها بالتلعب الى آخره المعترض عليه ان المراد بقوله وما الحياة الدنيا الا لعب ولهو ان اعمال الدنيا لعب ولهو واشتغال بما لا يعني
ولا يعقب منفعة كما تعقب اعمال الآخرة المنافع العظيمة وقوله تعالى وللدار الآخرة خير للذين يتقون دليل على ان ما سوى اعمال المتقين
لعب ولهو ومعنى وما خلقنا السموات والارض وما بينهما لاعبين اي ما سوينا للعبث في خلقهن وانما لوجه حكمة قوله والجواب
انه لا تنافي الى آخره اعلم ان قوله تعالى يرونهم مثليهم رأي العين قرئ بالغيبة وبالخطاب فعلى قراءة الخطاب يكون المعنى ترون يا مشركون
المؤمنين مثلي عدد المؤمنين ويكون المراد بالخطاب من حضر الوقعة من مشركي مكة فاذا هو مناقض لقوله في سورة الانفال
ويقللكم في اعينهم احتمالهم فقللوا اولا في اعينهم ليجترئوا عليهم ولئلا يفروا ثم كثروا في اعينهم حتى غلبوا فكان التقليل والتكثير
في حالين مختلفين وعلى قراءة الغيبة يكون المعنى يرى الكافرون المسلمين مثلي عدد المسلمين ستمائة ونيفا وعشرين وقيل يرى
المشركون المسلمين مثلي المسلمين ستمائة وستة وعشرين وكانوا ثلاثة امثالهم على ما قرر الله عليهم انهم من حزب مقاومة
الواحد لاثنين ليلة يقول المؤمنون قال هؤلاء عشر واحد علينا فيقبلوا وكانوا ثلاثة امثالهم قوله يجوز ان يكون المواقف
متفاوتة الى آخره هذا قطع به المفسرون وقالوا القيامة مواقف ففي بعضها يختصمون ويتكلمون وفي بعضها يختم على افواههم قال
جار الله او جعل نطقهم كلا نطق لانه لا ينفع ولا يسمع قوله وقال الشاعر ولو ان قومي البيت قائله عمرو بن معدي كرب الزبيدي
من ابيات اولها وما ان الخيل زورا كانها جداول زرع ارسلت فاسبطرت ۞ ومعنى اجررت شددت مكان الجرة وهو
الحلق كما اذا عض البعير بجرته فانه لا يقدر على الرغاء وقيل من اجررت لسان الفصيل اذا شققته لئلا يرضع والمجرور
المشقوق لسانه من الفصلان ومعنى البيت ان قومه لو كانوا ممن يقاتل ويبلي البلاء الحسن ذكرت ذلك وفخرت به ولكنهم اسكتوه وقطعوا

لشانه باعتبار دعوى التكرار قوله ولا يجوز ان يكون المراد فهم لا يسالون عما اجابوا به الرسل الى آخره تحقيق هذا الوجه وهو
والمعتمد ان المعنى لا يتساءلون اي لا يسال بعضهم بعضا في شان الانباء التي عميت عليهم في قوله تع فعميت عليهم الانباء اي فصارت
الانباء كالعمى عليهم حتى لا يهتدي اليهم ولا يسال بعضهم بعضا في شانها كما يسال الناس في المشكلات لانهم يتساوون في عما
الانباء عليهم والعجز عن الجواب والمراد بالنبا الخبر عما اجابت به المرسل اليهم رسوله قال جار الله واذا كان الانبياء يتتعتعون
في الجواب عن مثل هذا السؤال ويفوضون الامر الى علم الله بدليل يوم يجمع الله الرسل الآية فما ظنك بالضلال من اممهم
ومعنى واقبل بعضهم على بعض يتساءلون يسال بعضهم بعضا عن احواله واعماله وما استوجبت به ثواب ما عند الله قوله
اي وللرحمة خلقهم قال جار الله الاشارة الى ما دل عليه الكلام الاول وتضمنه المعنى اي ولذلك من التمكين والاختيار الذي
كان عنه الاختلاف خلقهم ليثيب مختار الحق بحسن اختياره ويعاقب مختار الباطل بسوء اختياره ولقائل ان يقول على
كل من الوجهين المذكورين لا يندفع التناقض الذي قصد المعترض لان الحاصل انه ذكر هنا انه خلقهم لغير ما ذكر في الذاريات
انه خلقهم له وهو العبادة سواء كان الاختلاف او الرحمة او التمكين والاختيار اما لو بنى انه خلقهم للاختلاف فلا كلام في التنافي
وعدم التلاؤم بين الآيتين واما اذا كان للرحمة فخلقهم للعبادة لا ينافيه لان خلقهم لعبادته من رحمته التي يقتضي ارادة
الخير لهم وكذلك تمكينهم وتخييرهم بحيث يصيرون متمكنين مما يرقيهم الدرجات العاليات والله اعلم قوله لانه جمع ولفظ ذلك
مفرد هذا كلام ركيك لا يسعى صدوره ممن له ذوق سليم فان الاشارة عندهم الى الاختلاف لا الى لفظ الجمع كما انه جعل الاشارة
الى الرحمة لا الى لفظ الموصول فمن رحم

فصل

واما الكلام على من يدعي الطعن من جهة التكرار قوله فتقول
عليهم في كل حال ما يسليهم به هو كما ذكر ومع التسلية تقع بذلك تثبيت لهم وتسكين لدهشتهم واليه الاشارة بقوله تع
وكلا نقص عليك من انباء الرسل ما نثبت به فؤادك قوله قد تكرر في كل وجوه منها ان تريد بلفظ الآخر الاول الى قوله ومنها ان يكون
المعنى بغير لفظ الاول فيه نظر لانه قسم التكرار باعادة اللفظ بعينه الى اقسام احدها هو بعينه وهو قوله منها ان تريد
بلفظ الاول والثاني غيره وهو قوله ومنها ان يكون المعنى بغير لفظ الاول والثالث هو بعينه لكن مع تنبيه على موجب الاعادة
والرابع كذلك وهذا تقسيم فاسد وكان اللائق ان يقول واما التكرار في غير القصص فقد يكون باعادة المعنى بلفظ غير الاول وهو
حسن عند اهل الفصاحة وقد يكون باعادة بعينه اللفظ اما للتاكيد واما للتذكير قوله اتساعا وتاكيدا ونحوهما التساع يعني
الاتساع في الكلام والتاكيد للمعنى المراد ونحوهما الذي ذكر الشارح الذي سياتي له الحديث قوله فان البلاغة لا تظهر في اللفظ الواحد
ان قصد اللفظ المفرد فصحيح لكن الامر كذلك في المشترك بل هو كلام تام وان قصد باللفظ الواحد الجملة الواحدة الكاملة فلا نسلم
ما ذكره بل تظهر البلاغة فيها ولعله اراد لا تظهر كل الظهور ولا تتضح كل الاتضاح قوله ومن هذا القبيل قوله فباي آلاء ربكما
تكذبان هو كما ذكره قال ابن قتيبة لما عدد الله في هذه السورة نعماءه واذكر عباده آلاءه ونبههم على قدرته جعل بين كل نعمتين
فباي آلاء ربكما تكذبان ليفهمهم النعم ويقررهم بها كما تقول للرجل الم احسن اليك حين ... افتنكر هذا الم اعطك كذا افتنكر هذا الم انصرك
على عدوك افتنكر هذا قوله ومنها ايضا ما يرد على منوال الزجر نحو ويل يومئذ للمكذبين المنوال المنسج الذي يلف عليه الحائك
الثوب ويقال للقوم اذا استوت اخلاقهم هم على منوال واحد ورموا على منوال واحد اي رشق واحد وقد قيل ان قوله تع ويل يومئذ
للمكذبين على تكراره اراد به المكذبين بيوم الفصل فيكون تكرارا فائدته توكيد الوعيد والتخويف وقيل بل هو في كل آية الى
ما قبله ففي الاولى اراد المكذبين بيوم الفصل وفي الثانية اراد المكذبين باهلاك الاولين وعلى هذا فليس [illegible] يكون تكرارا

فصل

واما الكلام على الطاعنين بدعوى الكذب فيه والفساد قوله المراد الاسلام اللغوي يعني وهو الاستسلام
لامره وعدم الامتناع عن حكمه وهذا يبقي اللفظ على عمومه ومن المفسرين من حمله على المعنى الشرعي وقال طوعا

من نفسه
بالنظر في الادلة والانظار وكرها بالسيف او بمعاينة ما يلجئ الى الاسلام كنتق الجبل على بني اسرائيل وادراك الغرق لفرعون
والاشفا على الموت فلما راوا باسنا قالوا امنا بالله وحده وقال مولانا اعلم وعلى هذا التفسير يكون لفظ العموم ليس على ظاهره
فمن المكلفين من لم يؤمن طوعا ولا كرها لكن هذا السير يستلزم الكذب كما يوهم الطاعنون لان استعمال اللفظ العام في بعض مدلولاته
امر سايغ شايع واسع في اللغة ويعتمد في المقصود على القرينة قوله والاسلام الشرعي لا يكون كرها فقال ليس وجه
كرها لمنع من يسميه اسلاما واما بعضهم عدم الاكراه في كونه مقبولا مرضيا قوله ومنها قوله وكذلك زينا الى اخر هذه
من شبههم في دعوى الفساد فيه لكن تعالى وما معنى دلالتها على ان القران فيه فساد ان كان المراد بها دلالة ان الله يزين
للعباد اعمالهم القبيحة فليس هذا فساد في القران بل دليل على ان الله يفعل ما يقع به الفساد من التزيين ولعل مرادهم
ان ذكر مثل هذا في القران يقع به فساد لان العصاة اذا سمعوه استانسوا به وانشرحت قلوبهم بفهم تزيين الله اعمالهم قوله
المراد بعملهم الذي امرهم به هذا احدهما وثانيهما وقيل المعنى جلساهم وشياطينهم ولم يكفهم حتى حشر اصنامهم سواء عملهم او يكون المعنى
امهلنا الشيطان حتى زين لهم قوله والحيوان المسبح يستعمل الى اخره هذا كلام المحققين ان التسبيح في الاية مجاز
ويراد به التنزيه بلسان الحال وشهادة الاستدلال قالوا ولا يحمل على المقال لانه لا يصح من غير حي ولو جوزنا في غير الحي ان يكون قادرا
عالما متكلما لم يبق دليلا على ان الله حي قال الرازي وهذا كفر وقيل بل تسبح قولا وهو باق مستمر وقيل كانت الجمادات اول ما
خلقها الله ناطقة مسبحة عن وهب ما من شي الا وقد كان يسبح الله بلا انه سنه وقال ابن الجوزي اختلفوا في التسبيح
العقلا من قال انه نطق فقال ابراهيم النخعي هو عام في كل شي حتى الثوب والطعام وصرير الباب وقال عكرمة هو عام في كل نام
من شجرة ونبات الشجرة تسبح والاسطوانة لا تسبح وقال قوم كل شي لم يتغير عن حاله فهو يسبح فاذا تغير انقطع تسبيحه
قوله اي يخضع والمنع عما يفعل فيه هذا احد القولين وهو ان المراد ان كل من في السموات والارض منقاد وخاضع لما اراده الله
فيه لا يقدر ان يمتنع ومعنى طوعا وكرها على هذا ان بعض ما يريد الله احداثه قد يكون مما يميل اليه طبعه فيحبه وقد يكون مما ينفر
عنه كالمرض والموت والهرم مع عدم القدرة على الدفع القول الثاني ان المراد وضع الجبهة على الارض وعلى هذا ففيه قولان
احدهما انه عموم يراد به الخصوص فبعض الساجدين يسجد طوعا وهم المؤمنون من الملائكة وغيرهم وبعضهم يسجد كرها وهم
المنافقون وثانيهما انه على عمومه وفيه وجهان الاول انه خبر في معنى الامر يعني انه يجب على كل من في السموات والارض ان يسجد
لله طايعا او كارها وهو حسن يشق عليه السجود لمرض او امر شاغل والثاني ان المراد ان في خلق من في السموات والارض ونحوهم
ما يدل على وجوب السجود لله طوعا وكرها قوله في السنة الخامسة تصل البلق في مجرانه ترى الاكم فيها سجد للحوافر اه
ارادها تجمع الحسن والبلق نوع من حسن الخيل واراد الضا البلق كان لون خالطه بياض وتصل يعني الثنا العرفانية المشاه
وكسر الصاد المهملة وتصطك في معنى الصليل صوت الجواد والخيل عند العطش والحجرات جمع حجرة واصلها حظيرة الابل والغنم
وحجرة الدار معروفة والاكم اصله الاكم بضم الكاف وتخفيف وهو جمع اكام والاكام جمع اكم والاكم جمع اكمة وهي معروفة قوله
قالوا فكيف يجوز من الحكيم ان يفعل هذه القبائح اعلم انه لا ينبغي ان يورد مثل هذه الابيات في معرض الطعن في القران اما سعى ان يرادها
في معرض الطعن في العدل والحكمة كما مضى قوله قالوا فاقسم الله بالاشيا الخسيسة فكان الاحسن ان يقول وطعن القران القسم
بهذه الاشيا الا ان ذكره في معرض القدح فيه ودعوى انطوايه على الفساد قوله وقد يكون لتحقيق الامر المحلوف عليه يعني وانما
يكون المقسم به عظيما عند المقسم من هذا القبيل قوله صلعم افلح وابيه ان صدق لمن سأله عن الفرايض فلما علمه اياها اقسم لا زاد
عليها ولا نقص فاقصد صلعم الا تاكيد صدق الخبر وتحقيقه لا تعظيم ابيه فانه كان كافرا قوله وليس شي من خلق الله بخسيس
ليس على عمومه فان اشيا من المخلوقات يلحقها الخسة اما باصل الخلقة كالكلب والخنزير ونحوهما واما لامر مكتسب كالكافر

وتحرا

ونحوه لكن أما التين والزيتون فقد قال جار الله اقسم الله بهما لانهما عجيبان من بين اصناف الاشجار المثمرة وروي انه اهدي الى
النبي صلعم طبق من تين فاكل منه وقال لاصحابه كلوا فلو قلت ان فاكهةً نزلت من الجنة لقلت هذه ومر معاذ بشجرة الزيتون
فاخذ منها قضيبا فاستاك به وقال سمعت رسول الله صلعم يقول نعم السواك الزيتون من الشجرة المباركة قوله فقال انتم
فعلتم اباءكم وكم من هذا القبيل قوله تعالى قل قد جاءكم رسل من قبلي بالبينات وبالذي قلتم فلم قتلتموهم فالقاتلين والذين جاءهم الرسل
هم اباؤهم لا هم واذا حمل قوله تعالى خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة على ظاهره فالمعنى ثم انا نخبركم انا قلنا للملائكة قوله
وقد قيل ان ثم هنا بمعنى الواو وهذا لا يوجه به الكلام الا من ضاق عطنه واثبات ثم بمعنى الواو غير مشهور قوله ثم الله
شهيد يوجه بان المراد مقتضى الشهادة وهو العقاب وهو ما خرج عن مرجعهم اليه او يراد ثم الله مؤد شهادته قوله
ومنها ان الله جعل القران بعضه محكما وبعضه متشابها المحكم ما احكمت عبارته بان حفظت من الاحتمال والاشتباه وقيل
ما وافق الدليل القاطع والمتشابه ما خالفه مثال المحكم لا تدركه الابصار ليس كمثله شيء ان الله لا يامر بالفحشاء ومثال المتشابه
الى ربها ناظرة الرحمن على العرش استوى امرنا مترفيها ففسقوا فيها ولقد احسن المصنف فيما اتى به من الوجوه المقتضية
لحسن ورود المتشابه في القران قال جار الله ولما في تقادح العلماء واتعابهم القرائح واستخراج معانيه ورده الى المحكم من
الفوائد الجليلة والعلوم الجمة ونيل الدرجات عند الله ولان المومن المعتقد ان لا مناقضة في كلام الله ولا اختلاف اذا
راى فيه ما يتناقض في ظاهره واهمه طلب ما يوفق بينه واجراه على سنن واحد ففكر وراجع نفسه وغيره ففتح الله عليه
وتبين مطابقة المتشابه المحكم ازداد طمانينة الى معتقده وقوة في ايقانه قوله من التجوز والاستعارة والتشبيه والكناية
نفي لان الذي يعرض من التشابه بسبب سلوك هذه المسالك ولو اتى بالكلام على حقيقته لم يعرض فيه اشتباه وعده للتشبيه
من اسباب التشابه فيه نظر لانه من قبيل استعمال الحقائق لا المجاز مثال التشبيه زيد كالاسد والاستعارة مبنية عليه
لكنها من قبيل المجاز وهو ان يطوى ذكر المشبه ووجه التشبيه واداته ويقتصر على الاتيان بالمشبه به نحو رايت اسدا وانت
تريد الرجل الشجاع والتجوز ظاهر وهو الاتيان بالمجاز والمجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له والكناية التعبير
عن الشيء بلوازمه كقولهم في الكناية طويل النجاد للسيف وعن الكرم كثير رماد القدر قوله والملاحة يقال ملح الشيء ملحا
وملاحة وملوحة اي حسن فهو مليح وملاح بالتخفيف قوله انه بالاشتباه يحتمل اكثر من معنى واحد هذا سبق في بعض
المتشابه انه يحتمل معاني متعددة او معنيين كقوله تعالى الى ربها ناظرة فانه يحتمل نظر العين ويكون المعنى الى ثوابه وبطلان سنا...

القول في بيان معجزاته صلى الله عليه وسلم

قوله وقد روى الحاكم انه الف معجزة فقيل وذكر محمود بن الملاحمي
والامام يحيى ان له صلعم بل انه الف معجزة واذا دوانه تكلم ما ظهر له وعلى يديه من حين الطفولة بل من حال الحمل به الى ان
بعث الى ان توفي قوله واعلم ان اكثرها متواتر ... الى اخره هذا ما ذهب اليه الشيخ ابو القسم البلخي فانه ذهب الى تواتر
كثير من المعجزات غير القران كمجيء الشجرة تخد الارض وتسبيح الحصا في كفه وانفجار الماء وحنين الجذع واشباع الخلق الكثير
من الطعام القليل وكلام الذراع المسموم وكلام الذئب ورد الشمس عن علي وهي ما فاتته صلاة العصر وحديث الاستسقاء
والمعراج والاخبار بالغيوب وانقضاض الكواكب وقال هذه متواترة لكن لا على حد تواتر القران وقال الشيخان ابو علي وابو هاشم لم
يتواتر من معجزاته صلعم سوى القران والا لما انكره مخالفونا من اليهود والنصارى وغيرهم ولكانوا مشاركين في العلم بوجوده
لمشاركتهم في العلم بوجود القران وقيل هي منقسمة الى ما هو متواتر معلوم بالضرورة والى ما هو متواتر في المعنى وان لم يتواتر
افراده والى ما يعلم كونه معجزا بالدلالة ومعنى ذلك ان هذه المعجزات على كثرتها لا يصح في جهة العادة كونها كلها كذبا لان ذلك مما
لم تجر به العادة فيجب ان نعلم مما بلغنا منها ان هناك معجزات او معجزا وان لم نعلم عينه قال مولانا عليه ولا يخلو هذا الكلام عن ركة

قوله على نحو شاة وعشر من لبن وهم اذ يعون رجلا في رواية جنب شاة وقدح من لبن وانهم اكلوا ما شاؤوا وان بقي العيش
الغريب العظم قوله فاشبعهم وازدادوا في رواية واللحم واللبن بحالهما وكان الواحد منهم ياكل الجذعة ولما اتفق ذلك قال ابو لهب
يا بني عبد المطلب لولم يكن من سحر الا حبكم الا ما ترون قوله وصاع من شعير فتقبل انه ستة اصوع قوله فصدروا وهو
بحاله المروي انه صلعم لما قدم الطعام واللحم اورد الناس عليه على عشرة عشرة حتى صدروا ولم يبق شيء قال جابر اكلنا منه
وقسمنا ما بقي قيل وكان الاكلون منه وهم اهل الخندق ثلاثة الاف قوله وجمع الناس مرة اخرى على اقل من صاع من التمر
هذا اشارة الى ما روي ان ابنة بشير بن سعد دعتها امها وهي اخت عبد الله بن رواحة فاعطتها حفنة من تمر وامرتها ان تذهب
بها الى ابيها وخالها وهما في عمل الخندق فلما مرت عليه صلعم قال هاتي ما معك فصبته في كفه فاملاهما ثم امر بثوب فبسط ودحى
بالتمر عليه فتبدد فوق الثوب ثم قال للرجل عنده ادع اهل الخندق هلم الى الغداء فاجتمعوا واكلوا منه حتى صدروا وانه
ليتساقط من اطراف الثوب قوله وان اخبر زاد رضاع من لبن هو صحيح او له لبن رقيق يخلط الماء عليه قوله وان الله
ملك كنوز كسرى روي انه صلعم كتب الى كسرى المسمى ابرويز فمزق الكتاب فقال النبي صلعم اللهم مزق ملكه وسيمزق عليه اما انكم
ستملكون ارضه فكان كما اخبر صلعم مزق الله ملكهم وشتت جمعهم وملك العرب ما بهم في خلافة عمر قوله وكاخباره
بقتل الحسين وموضع قتله اشارة الى ما روي عنه صلعم يقتل ابني الحسين بظهر الكوفة الويل لقاتله وخاذله ومن ترك نصرته
ونحوه مما ورد عنه صلعم في هذا المعنى قوله وان عليا ستخضب لحيته من راسه اشارة الى ما روي عنه صلعم والترمذي له على
فانه على قال في بعض مقاماته حدثني الصادق المصدوق البار صلعم اني لن اموت حتى تخضب لحيتي هذه من دم راسي يعني
اشقى هذه الامة كما عقر ناقة الله اشقى ثمود قوله واخباره بوفاة النجاشي يوم توفي قيل ان النجاشي لما مات بالحبشة
طوى الله الارض حتى نظر صلعم الى جنازته فصلى عليه هو واصحابه ثم قال استغفروا لاخيكم قال مولانا علم اما على هذه
الرواية فليس وجه الاعجاز الاخبار بالغيب فانه قد شاهد ذلك بل يكون وجه الاعجاز طي الارض له ومشاهدته ما بعد عنه
البعد المفرط ولعلهم جعلوه من قبيل الاخبار بالغيب بالنظر الى غيره صلعم قوله وكذلك قتل جعفر يوم مؤتة القصة انه صلعم
بعث جيشا وجعل المؤمر عليهم زيد بن حارثة وقال ان اصيب زيد فجعفر وان اصيب جعفر فعبد الله بن رواحة فكان في حال غزوهم
وهو صلعم قاعد في مسجده يخبر بما جرى لهم وقال قتل زيد واخذ الراية جعفر ثم قال قتل جعفر ثم امسك ساعة وقال اخذ الراية
عبد الله بن رواحة وذلك انه توقف عن اخذ الراية ثم اخذها ولم يبادر كجعفر ثم قال قتل عبد الله فكان الامر كما اخبر قوله
واخباره بقتل شيرويه لابيه كسرى في السيرة النبوية عن الزهري انه قال كتب كسرى الى عامله باذان وهو عامله باليمن انه
بلغني ان رجلا من قريش خرج بمكة يزعم انه نبي فسر اليه فاستتبه فان تاب والا فابعث الي براسه فبعث باذان بكتاب
كسرى اليه صلعم فكتب اليه رسول الله صلعم ان الله قد وعدني ان يقتل كسرى في يوم كذا من شهر كذا فلما اتاه الكتاب توقف لينظر
وقال ان كان نبيا فسيكون ما قال فقتل الله كسرى في اليوم الذي قال رسول الله قال ابن هشام قتل على يد ابنه شيرويه وفي
ذلك قال خالد بن حق وكسرى اذ تقسمه بنوه باسياف كما اقتسم اللحام ٭ تمخضت المنون له بيوم اتى ولكل حاملة تمام ٭
فلما بلغ ذلك باذان بعث باسلامه واسلام من معه من الفرس الى رسول الله صلعم فقالت الرسل من الفرس الى من نحن يا رسول
الله قال انتم منا والينا اهل البيت انتهى وفي رواية ان كسرى ابرويز امر عامله باليمن وهو باذان ان ابعث الى هذا الرجل
فكتب باذان اليه صلعم ان كان اجبتك كتب فيكرو شعرت وان لم تجب فهو كسرى مخرب بلادك ومستاصل قومك ونزل جبريل
علم بعد ذلك فقال يا محمد ان ربك يقرئك السلام ويقول سلطت على كسرى ابنه فقتله بخمس ساعات مضت من ليلة كذا فدعا صلعم
رسل باذان وكتب اليه واخبره بذلك ووعده على الاسلام ان يستعمله فاسلم باذان والله اعلم قوله واخباره بان نخشه

بن ابي لهب يأكله الاسد المشهور انه صلعم دعا على عتبة وكان يوذيه كابيه وطلق ابنته صلعم امه ام البنين وكانت تحته ومزق ثياب النبي
وقال اللهم سلط عليه كلبا من كلابك فخرج الى الشام تاجرا مع نفر من قريش فلما كان ببعض الطريق عرس بواد فاحاطوا به فجاء
زئير الاسد فقال عتيبة هذا والله آكلي فقيل وكيف تخافه وانت معنا فقال ان محمدا اوعدني به وقل ما قال شيئا الا كان
فحملوه في وسطهم وناموا فتخطاهم الاسد اليه واخذ براسه فاحتمله من بينهم وذهب به وحطمه وكان يسعى فلم ينعش
احد وهي من اياته صلعم العظيمة وقد ذكر ذلك حسان في شعره فقال اذ يتسلط الله عبده كلبه يمشي الهوينا مشية الخادع

حتى اتاه وسط اصحابه وقد علتهم سنة الهاجع
فالتقم الراس بيافوخه والنحر منه فغرة الجايع
من عاد فالليث له عايد أفضح به امر خبر شايع
من يرجع العام الى اهله فما اكيل السبع بالراجع

قوله ويجوز لكثير من ذلك ان عمر بن الخطاب استاذنه صلعم في ان يقلع سوا سهيل بن عمرو فقال صلعم دعه يا
عمر فلعل الله يقيمه مقاما يسرك فلما مات صلعم هم اهل مكة بالردة فخطبهم سهيل بمكة كخطبة ابي بكر بالمدينة كانه اسمعها
فلما بلغ ذلك عمر قال صدق صلعم لقد قام مقاما يسرني ومن ذلك انه لما وقع الفتح لمكة هرب عكرمة بن ابي جهل فقال صلعم
سياتي عكرمة مسلما فلا تذكروا اباه بحضرته فكان الا من كما اخبر ومن ذلك انه قال لوفد عبد القيس ان شئتم وصفت
بلادكم وان شئتم وصفتموها لي فقالوا صفها لنا نزدد بذلك ايمانا فوصفها لهم فقالوا الانت اعلم ببلادنا منا وغير ذلك وغيره
قوله ومنها تسبيح الحصا في يده روى ابو ذر انه صلعم اخذ في كفه سبع حصيات او تسعا وكان لتسبيحهن دوي كدوي
النحل فلما وضعهن انقطع ذلك ولما اراد الله الكرامة بالنبوة كان اذا خرج لحاجة ابعد الى شعاب مكة فلا يمر بحجر ولا شجر
الا قال السلام عليك يا رسول الله قوله وبكلم العضو المسموم له لما فتح خيبر اهدت له امراة منها شاة مسمومة فاكل
صلعم وفي رواية انها سالت عن اي شيء احب اليه صلعم من اللحم فقيل الذراع فوضعت السم فيه فلما اراد صلعم اكله قال اني مسموم فتركه
صلعم وقال للمراة ما حملك يا عدوة الله على ما فعلت فقالت قتلت رجالي فقلت ان كان ملكا استراح الناس منه وان كان نبيا
فسيعلم وفي رواية انه كان مع النبي صلعم رجل اسمه بشر بن البراء فمنا ولا من اللحم فاساغ ما مضغ فهلك واما النبي فلفظ
ما كان في فمه وقيل ان بسبب موته صلعم تلك المضغة وانه لما شارف الموت قال ما زالت اكلة خيبر تعاودني حتى قال ان حين
قطعت ابهري وادرك صلعم فضيلة الشهادة مع النبوءة ويعاودني ما حوذ من العداد وهو اهتياج وجع اللديغ وذلك
اذا تمت له سنة منذ يوم لدغ اهتاج به الالم يقال عادته اللسعة اذا اتته لعداد ذكره الجوهري قال في الحرث ما زالت اكلة
خيبر تعاودني فهذا اوان قطعت ابهري والابهر عرق مستبطن للصلب اذا انقطع مات صاحبه قال ح العطام في الجسم عرق
اذا قطع مات صاحبه فهو في العنق الودج والوريد وفي الصدر النياط وقيل ان القلب معلق به وفي الظهر الوتين وفي
الظهر الابهر وفي الفخذ النسا وفي الرجل الاكحل وفي اليد الاكحل قوله وكذلك الجمل والظبية والضب والذيب اما الجمل
فنقل عن بعض الانصار انه صلعم خرج في نفر من اصحابه فاقبل جمل بهدر فقالوا يا رسول الله انا نخاف من هذا البعير
فقال دعوه فانه جاء مستغيثا فاقبل المشي حتى وضع مشفره على عاتق رسول الله فقال انا بالله وبك يا رسول الله سوف
ان موالي ارادوا ان يشتروني فقتلوا وكدوني حتى بلغ مني السن ما ترى وانهم يريدون نحري فانا بالله وبك يا رسول الله استعث
فسمع فيه رسول الله فقالوا انا نشاء نكبه هو ونراك يا من يشرحه حتى يشاء فتنزحوه فبيننا عن الجمل فقال لا اخير لرسول
الله صلعم بينا اخدا فقال اصحابه صلعم نحن احق بالسجود منه فلو اذنت لنا في ذلك فقال لا ينبغي لاحد ان يسجد لاحد ولو
امرت احدا بالسجود لامرت المراة ان تسجد لزوجها لعظم حقه عليها واما الظبية فروي ان ظبية نور طت في
حبالة ورسول الله منها مكان قريب فقالت له يا رسول الله ان لي خشفا وقد وقعت في الشبكة فخلني حتى ارضعه وانا ارجع

فخلاها وجلس حتى بحث وجعلت يدها في الشبكة فلما جاء صاحبها شفع فيها فخلى سبيلها فاتخذ الناس ذلك الموضع مسجدا
واما الضب فروي ان اعرابيا قال للنبي صلعم باللات والعزى لا امن بك حتى يشهد لي هذا الضب واخرج ضبا من كمه فقال
صلعم يا ضب من ربك قال الضب الله ربي الذي في السماء ملكه وفي الارض سلطانه وفي البر والبحر سبيله ثم قال ايها الضب من انا فقال
انت محمد بن عبد الله سيد المرسلين وامام المتقين وقائد الغر المحجلين الى جنات النعيم قد افلح من امن بك وصدقك واسعد وخاب وخسر
من كذبك وخالفك واما الذئب فقد روي ان الذئاب جاءت الى النبي صلعم تطلب ان يرزقها فقال لاصحابه ان شئتم صالحتها
على شيء تخرجونه اليها وان شئتم تركتموها تغير وعليكم حفظ اموالكم قالوا اذن نتركها ونحفظ ما استطعنا وروي ان رجلا
راعي غنم جاءه ذئب فاخذ عليه شاة فاستنقذها الرجل منه فقال الذئب لتنزع عني رزقا ساقه الله الي فقال الرجل يا عجبا الذئب يتكلم
فقال الذئب انت اعجب هذا رسول الله الى جانبك يامر الناس بما ... فانى يسلمون وانت لا تسلم فاسلم الرجل واخرى القصة في
رواية ان القصة لذئب صغير مع اهبان الاسلمي احمل شاة كبيرة عليه فتعجب من ذلك فقال ما رايت كاليوم ذئب صغير يحمل شاة
كبيرة فترك الذئب الشاة واقبل عليه فقال بلى واعجب من ذلك ان محمدا يدعو الى دين الحنيفية وانتم لا تجيبونه فكان اهبان
يسمى مكلم الذئب قوله واشباه ذلك كثيرة صوابه كثيرة ومن اشباهه ما رفع الى ابي ذر قال كنا عند النبي صلعم فاتاه اعرابي
على ناقة له فاجلسه صلعم امامه فقال حدث الناس ما كان من امر ثعلبك فقال انا رجل من اهل حران كنت احطب من واد
نعال السيال فبينا انا كذلك اذ بهاتف من جانب الوادي وهو يقول يا حامل الحزمة من يسار هل لك في اجر وفي ابيات في اشعار
طويلة منها هذا الذي بالبلد الحرام ه جاءني بصدق وجاء بالاسلام ه فنظرت الى فاذا هو ثعلب من بوط فخالفته ... قوله
انه كان اذا دعا الشجرة الى اخره هذه عبارة مشعرة بتكرر هذا المعنى والمشهور ان هذه المعجزة وقعت مرة واحدة كما في
ووقوعها للمذكور في الشجرة المشهورة ان ركانة بن عبد يزيد بن هاشم بن عبد المطلب كان اشد قريش فخلا يوما برسول الله صلعم في بعض
شعاب مكة فقال له رسول الله صلعم يا ركانة الا تتقي الله وتقبل ما ادعوك اليه فقال لو اني اعلم ان الذي تقول حق لاتبعتك
فقال صلعم افرايت ان صرعتك اتعلم ان الذي اقول حق قال نعم قال فقم حتى اصارعك فقام اليه ركانة فصارعه فلما بطش
به رسول الله صلعم اضجعه لا يملك من نفسه شيئا قال عد يا محمد فعاد فصرعه فقال يا محمد والله ان ذا للعجب اتصرعني فقال
رسول الله صلعم واعجب من ذلك ان شئت ان اريكه ان اتقيت الله واتبعت امري قال ما هو قال ادعو لك هذه الشجرة التي ترى فتاتيني
قال ادعها فدعاها فاقبلت حتى وقفت بين يدي رسول الله صلعم فقال لها ارجعي الى مكانك فرجعت الى مكانها قال فذهب ركانة الى
قومه فقال يا بني عبد مناف ساحروا بصاحبكم اهل الارض فوالله ما رايت اسحر منه قط قوله ومنها قصة الحنانة
وقصة الصحيفة وقصة الاسرى وقصة الغار وقصة خيمة ام معبد وقصة دار الندوة وخروجه من مكة وقصة سراقة
بن جعشم اما قصة الحنانة بالنون اشارة الى خنين الجذع واراد بالخشبة الحنانة والقصة ان النبي صلعم كان يستند الى جذع
لمسجده بالمدينة ويخطب فلما كثر الناس اتخذ له المنبر فلما صعد حن الجذع حنين الناقة اذا فقدت ولدها فدعاه فاقبل
يخد الارض والناس حوله ينظرون فكلمه اليمين قال والناس يسمعون مكانه ثم امر حتى صار في مكانه وحن به المؤمنون فازدادوا
ايمانا وهناك الكافرون فاتضحت الحجة عليهم وروي انه قال ان شئت رددتك الى الحائط الذي كنت فيه وان شئت غرستك في
الجنة فياكل منك اولياء الله فقال بل اغرسني في الجنة فقال صلعم نعم وفي رواية انه صلعم امر ان يحفر له ويدفن في موضعه
وقيل غاب بعد ذلك وذهب وقيل كان عند ابي بن كعب حتى اكلته الارض وعن بريدة ان النبي صلعم نزل وضمه اليه فسكن واخبر
صلعم انه لولا ضمه لما حن الى يوم القيامة واما قصة الصحيفة فانه لما تعاقدت قريش على بني هاشم وبني المطلب
الا ينكحوا ولا يبايعوا ولا يعاشروا حتى يسلموا اليهم رسول الله صلعم فادخلوهم الشعب وكتبوا بذلك كتابا وعلقوه في

في الكعبة فلما مضت ثلاث سنين اطلع الله رسوله على امر صحيفتهم وان الارضة قد اكلت ما فيها من ظلم وجور وبقي ما كان
من ذكر الله فذكر النبي صلعم ذلك لابي طالب فقال احق ما تخبرني به قال نعم فاخبر ابو طالب اخوته وقال ما كذبني قط فخرجوا
الى قريش واخبروهم بذلك ثم قال الحقوا فان كان الامر كما يقول علمتم سوء رايكم والا دفعته اليكم قالوا انصفنا فارسلوا
وجاؤوا بالصحيفة فاذا هي كما قال صلعم فسقط في ايديهم فقال ابو طالب هل تبين انكم الظالمون فلم يرد عليه احد وفي رواية
انه بعد ذلك رجع الى الشعب وهو يقول يا معشر قريش نحصر ونحبس وقد بان الامر ثم دخل هو واصحابه بين استار
الكعبة وهو يقول اللهم انصرنا على من ظلمنا وقطع ارحامنا واستحل منا ما حرم الله قلت قصة الصحيفة هذه هي في الحقيقة
من قبيل الاخبار بالغيوب لكن لما اقترن بها استشار مخالفة قريش ومعاقدتهم على اهانة بني هاشم وبني المطلب وما كان
من اكل الارضة لما فيها من ظلم وجور وبقي ما فيه ذكر الله افردت بالذكر واما قصة الاسرا فهي مشهورة
وكيفيتها انه صلعم اسري به في ليلة واحدة الى بيت المقدس ثم الى السموات حتى راى ملكوتها ورد من ليلته الى مكة عنه
صلى الله عليه وسلم بينا انا في المسجد الحرام في الحجر عند البيت بين النائم واليقظان اذ اتاني جبريل بالبراق والى هذا ذهب الحسن
وقتادة وقيل اسري به من دار ام هانئ والمراد بالمسجد الحرام على هذا الحرم لاحاطة الحرم به وروي انه كان نائما في بيت ام
هانئ بعد صلاة العشاء فاسري به ورجع من ليلته واختلف اكان في اليقظة ام في المنام فعن عائشة والله ما فقد جسد
رسول الله ولكن عرج بروحه ونقل عن الحسن واكثر الاقاويل على انه اسري بجسده قيل وهو الصحيح للتعجب بسبحان
وانكار قريش وارتداد بعض من كان قد اسلم وانما كان ذلك لاستغرابه ولو كان مناما لم يكن مستغربا واختلف في زمانه
فقيل كان بعد المبعث وقيل قبل الهجرة بسنة وعن انس والحسن انه قبل المبعث قيل وفي حديث الاسرا نظر كلامي
لانه لا يمكن انتقال الجسم من جهة الى جهة بازائه الا بقطع ما بينهما من المسافة ولا يمكن ذلك الا في مدة على قدره وظاهر الاية
والذي يقتضيه الاحاديث المفصلة لا احتمالها انه اسري به صلعم بعد ذهاب جزء من الليل من مكة الى بيت المقدس وسما ارتقى
سلم من بيت المقدس الى السبع السموات وفي خلال ذلك لبث في بعض اماكن السموات والتقى كثيرا من الانبيا وورد انه علم
جملة من تكاليف امته في الصلاة والطهارة وموافقة موسى له وقد انصرف من ذلك المقام وانعقد سببه له على العود
الى ذلك المكان مرة بعد اخرى مرة فعودونا … به ويتضرع اليه في تخفيف التكليف ثم نزل الى الارض في بقية ليلته وهذا
كله مستغرب في العقل مستحيل عند المتكلمين فان قيل انه قطع هذه الاماكن على البراق وله اجنحة وسرعة في القطع قيل
انه وصف … حيث ينتهي اليه مد بصره وقيل في صفته ان له جناحين خطوه ينتهي طرفه قلنا انه وان كان كذلك فلا
بد من قطع المسافات ولو بلغت السرعة في القطع غايتها ففي الماثورات بين سما الدنيا والارض مسيرة خمسمائة عام وقيل
ان غلظ كل سما كذلك وان ما بين كل سماء من كذلك فان امكن استقامة قطع هذه المسافات في القضية الفعلية في جزء من
الليل كان ما ورد من الاسرا على ظاهره والا لم يصح ذلك بل يؤول بما قيل او غيره ومما يؤيد ظاهر الاية والحديث انا نشاهد
النجم ينقض من السماء يقع الى الارض في قدر يسير وما نعلمه من قطع الشمس افق السما في اليوم والقمر في الليلة وكذلك
النجوم مع طول المسافة بين المغرب والمشرق انتهى واما قصة الغار فهي انه صلعم خرج متوجها الى المدينة
للهجرة فاوى الى غار بقرب مكة لا يزال مقصودا ولا يخلو ممن يتبرك به ويزوره فاقام فيه ثلاثا لا يشعر به احد كان لهم
بكرها اثر وسعة القوم فعمي عليهم اثره وهو نصب اعينهم وقد هم الله عنه واخذ بابصارهم دونه مع كونهم دهاة
العرب وشرذمة الحنق عليه والعداوة له وبعث الله عنكبوتا فنسجت عليهم فلما نظروا واسحها … السوا من … الطلب
واما قصة خيمة ام معبد فانه صلعم لما هاجر من مكة هو وابو بكر ومولى لابي بكر مروا على خيمة ام معبد الخزاعية

وكانت امرأة برزة جلدة تحتبي بفناء الخيمة فسألوها لحماً وتمراً ليشتروه فلم يصيبوا عندها شيئاً من ذلك فنظر صلعم الى شاة في كسر
خيمتها فقال ما هذه الشاة قالت خلّفها الجهد عن الغنم فقال هل بها من لبن قالت هي اجهد من ذلك قال أتأذنين لي ان احلبها قالت نعم
ودعا رسول الله صلعم بالشاة فمسح ضرعها وذكر اسم الله عليها وقال اللهم بارك لها في شاتها فتفاجّت ودرّت ودعا باناء يربض الرهط
فسقاها حتى رويت ثم سقى اصحابه فشربوا حتى رووا جميعاً عللاً بعد نهل ثم حلب فيه ثانياً فغادره عندها حتى ارتحلوا واصبح
صوت بمكة يسمعونه بين السماء والارض ولا يرون قائله ﴿ جزى الله رب الناس خير جزائه رفيقين حلّا خيمتي ام معبد ﴾
﴿ هما نزلا بالبر وارتحلا به فافلح من امسى رفيق محمد ﴾ فيا لقصيّ ما زوى الله عنكم به من فعال لا تجازى وسؤدد ﴾
﴿ سلوا اختكم عن شاتها وانائها فانكم ان تسألوا الشاة تشهد ﴾ من ابيات مذكورة شهيرة واما قصة دار الندوة وخروجه
من مكة والمعجزة هي في صفة الخروج وما كان فيه فان قريشاً لما رأوه صلعم قد صار له اشياع وانصار من غيرهم وامره يعلو
اجتمعوا الى دار الندوة يتشاورون في امره وهي دار كانت عادتهم الاجتماع بها للتشاور في الامور المهمة فتعرّض لهم ابليس في
صورة شيخ نجدي ووقف على باب الدار فقالوا من الشيخ فقال شيخ من اهل نجد سمع بالذي اتفقتم عليه فحضر ليكون معكم فلما تشاوروا
في امره قال بعضهم ننفيه عن بلدنا فقال ابليس ليس ذلك برأي لانكم اذا نفيتموه لم تأمنوا ان يأتي قوماً يتابعونه ويسير بهم اليكم قالوا
صدقت وقال بعضهم نحبسه حتى يموت فقال ابليس ليس برأي فان امره يخرج من وراء الباب فقال ابو جهل ارى ان تأخذوا من كل قبيلة
شاباً جلداً ونعطيه سيفاً ويجتمعون عليه ويضربونه ضربة رجل فيقتل ويستريح منه ويتفرق دمه في القبائل فلا يقدر بنو عبد
مناف على حرب القبائل كلها فيرضون بالعقل فيعقله فقال ابليس هذا هو الرأي فاتاه جبريل عليه السلم وقال لا تبت هذه الليلة على
فراشك الذي كنت تبيت عليه فامر علياً فنام على فراشه وتسجّى ببرده فلما اجتمعوا اليه خرج صلعم وهم على بابه فاخذ حفنة من تراب
فجعل ينثره على رؤوسهم ويقرأ وجعلنا من بين ايديهم سداً ومن خلفهم سداً الآية فاخذ الله بصرهم عنه فلم يبق رجل الا وضع
على رأسه تراباً ثم مضى حيث اراد فجاءهم من سألهم ما تنتظرون قالوا محمداً قال انه انطلق لحاجته وفعل كذا وكذا ووضع كل رجل
يده على رأسه فاذا عليه تراب ثم نظروا فقالوا ان محمداً نائم وعليه برده فلما اصبحوا قام علي من فراشه فعلموا صدق ما اخبروا
به واما قصة سراقة بن مالك بن جعشم فقد تقدم العلم على الشرح كما في المتن من تقدم النشر على الطي وهو انه صلعم لما خرج مهاجراً
جعلت قريش مائة ناقة لمن يرده عليهم فطمع في ذلك سراقة وتبعه فلما دنا من النبي صلعم عثرت به فرسه وسقط عنها فركب حتى اذا
كاد يتصل بهم واقترب للظفر ساخت قوائم فرسه وخسف بها الارض وهو على قاع صفصف فنادى يا محمد ادع ربك ان يطلق
لي فرسي وذمة الله عليّ ان لا ادلّ عليكما احداً فدعا صلعم له فوثب جواده وانتزع قوائمه من الارض وتبعها دخان كالاعصار
ومنها انه كان صلعم يقعد تحت الشجرة فتورق ويدعو للمريض فيشفى اما القعود تحت الشجرة فتورق فالذي روي انه صلعم قعد
يوم بدر في ظل واصحابه في الشمس فعاتبه الله على ذلك وكره العود الى مثله فقعد يوماً من يوم الجحفة تحت شجرة قليل ظلها واصحابه
حوله فما حله من ذلك شيء فانبعثت الشجرة حتى اظلتهم جميعاً باذن الله واما شفا المريض على يده فقد روي ان رجلاً من
اصحابه اصيبت احدى عينيه في بعض المغازي فسالت حدقته ووقعت على خده فاستغاث به صلعم فاخذها بيده فردها مكانها ودعا
له فعاد وصارت احسن عينيه واصحهما واحدّهما نظراً وروي ان امرأة اتت اليه بصبي قرع فمسح يده على رأسه فاستوى
شعره وبرأ داؤه ولما بلغ ذلك الى اليمامة اتت امرأة بصبي الى مسيلمة فمسح رأسه فصلع دوله ومنها انشقاق
القمر اعلم ان المتكلمين والمفسرين مختلفون في ذلك فقال المعتزلة والاكثرون من اهل التفسير منهم ابن مسعود وابن عباس وابن
عمر وابن عمرو وانس وجبير بن مطعم وحذيفة ومجاهد وابراهيم وابو علي وغيرهم انه قد انشق على عهد رسول الله صلعم قال ابن عباس
انفلق فلقتين فلقة ذهبت وفلقة بقيت وقال ابن مسعود رأيت حراء بين فلقتي القمر والقصة ان المشركين قالوا ان كان ساحراً

فقال صلعم اشهدوا يعني ابن مسعود
ان فلقتين وانتقلت العوانهم
وكان الزبير ليلة بدر
سنين النبي صلعم
فانشق القمر فرقتين حم

ماد قاسولنا القمر فرقتين ورسول الله ينادي يا فلان اشهد يا فلان اشهد وذلك في مكة قبل الهجرة وقال ابو الحسن الخياط
وابو القسم البلخي من المتكلمين ونقل عن عطا والحسن من المفسرين المراد سينشق القمر يوم القيمة قال جار الله في قوله تع وان
يروا اية يعرضوا ويقولوا سحر مستمر يريده وكونه زاد او في قراءة حذيفة وقد انشق القمر اي اقتربت الساعة وقد حصل
من اياتها اقترابها ان القمر قد انشق وعنه انه خطب بالمداين ثم قال الا ان الساعة قد اقتربت وان القمر قد انشق على عهد نبيكم
ردوكان قريشا لما انشق قالت سحركم فسالوا السفار منهم فقالوا انهم قد راينا منشقا فقالوا سحر مستمر قوله وهو
ان كان مما ينبغي ان يكون ظاهرا الى اخره هذه اشارة الى ما احتج به المخالف وهو انه لو كان لظهر واشتهر ولراه اهل البلدان
وجوابه ما ذكره المصنف ومما احتج به ان القمر قد يستره الغيم وايضا يبطل وقت الانشقاق قوله ساعة هدؤ من الليل
اي بعد مضي جانب منه وهو بفتح الهاء وسكون الدال واخره همزة وعلى فتحه بواو بعد الدال كما في النسخة التي بخط المصنف خطا
قوله وابلغ من هذا ان القمر الى اخره يعني ان الانشقاق ابلغ واعجب واغرب اللهم الا ان يريد ان ذلك ابلغ في زوال نوره
بالكلية واحتج الخياط والبلخي بانه لو كان لم يقع التمالي على انكاره واجيب بانه ليس بابلغ من كلام عيسى في المهد واحيا الموتى
مع تمالي اليهود على دفعه ولعل عدم تواتره استغنا بما في القرآن من ذكره قوله ومنها قصة الاحزاب ونزول الريح عليهم
والقصة في ذلك مشهورة في السير والتفاسير واليها الاشارة بقوله تع اذ جاءتكم جنود وهم الاحزاب قريش ومن معهم اربعة
الاف يقودهم ابو سفيان ووافقهم سليم بمر الظهران وخرجت بنو اسد وفزارة واشجع وبنو مرة فكان جميع من وافى
الخندق من القبائل عشرة الاف وقد علمهم قريب من شهر ولم يقع حرب الا الرامي بالنبل والحجارة الا ما كان من قتل علي عليه
لعمرو بن عبد ود وقتل معه رجلان والاعجاز في دفع الاحزاب من غير قتال وارسال الريح عليهم واليه الاشارة بقوله فارسلنا
عليهم ريحا وهي ريح الصبا وكانت ريحا باردة في ليلة شاتية فاحرقتهم وقلعت اطناب خيامهم والقت قدورهم والامداد
بالملائكة عليهم واليه الاشارة بقوله وجنودا لم تروها قال المفسرون وكانوا الفا امدهم الله فقلعوا الاوتاد وقطعوا الاطناب
واطفوا النيران واكفوا القدور وفرقوا الرعب في قلوب الاحزاب وكبرت الملائكة في جوانب عسكرهم فقال طليحة بن
خويلد الاسدي قد سحركم فالنجاء النجاء فانهزموا من غير قتال قوله ونصر الملائكة يحتمل انه اراد في قصة الاحزاب
ويحتمل انه اراد نصرهم مطلقا وهي في مواطن كثيرة منها ما ذكرناه انفا ومنها يوم بدر واليه الاشارة بقوله تع اذ تستغيثون
ربكم فاستجاب لكم اني ممدكم بالف من الملائكة مردفين وذلك انه صلعم لما راى المشركين وهم الف واصحابه وهم ثلاث مائة وبضعة
عشر استقبل القبلة قائما ومد يديه يدعو اللهم انجز لي ما وعدتني اللهم ان تهلك هذه العصابة لا تعبد في الارض فامده الله
بهم ومنها يوم حنين واليه الاشارة بقوله تع وانزل جنودا لم تروها واختلف هل كانت الملائكة تقاتل معه صلعم فقيل نعم وقيل
قاتلت يوم بدر ولم تقاتل يوم الاحزاب ويوم حنين وقيل لم يقاتلوا وانما كانوا يكثرون سواد المومنين ويثبتونهم والا فملك
واحد كاف في اهل الدنيا كلهم فان جبريل اهلك بريشة من جناحه مداين قوم لوط واهلك بلاد ثمود وقوم صالح بصيحة واحدة
قوله ورميه بالتراب وجوه الاعدا واليه الاشارة بقوله تع وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى وذلك انه لما طلعت قريش
يوم بدر قال صلعم هذه قريش قد جاءت بخيلائها وفخرها يكذبون رسولك اللهم اني اسالك ما وعدتني فاتاه جبريل فقال له خذ
قبضة من تراب فارمهم بها فاعطاه علي عليه قبضة من حصبا حين التقى الجمعان فرمى بها وجوههم وقال شاهت الوجوه
فلم يبق مشرك الا وقع في عينيه شيء منها واشتغل بذلك فكانت الهزيمة وهذا وجه الاعجاز لا مجرد رميه بالتراب وانما
قال تع وما رميت اذ رميت فاثبت ونفى باعتبار وجودها منه وان اثرها لا تطيقه البشر فالمثبت وجودها والمنفي
اثرها قوله والملال السحاب اياه وروي ان ذلك وقع في سفره صلعم الى الشام كان يظله الغمام حال مشيه واذا وقف

وقف وبدون تحشّ دارّ ويرى ذلك أصحابه ومن رآه خبر الراهب قلت هذا كان قبل بعثه صلعم وقدره معجزة وقد يسامح على أمر
المحمهور لأنهم لا يحترون بعدم المعجزة على البعثة وإنما يعدون مثل هذا إرهاصًا قوله ونحو ذلك مما يطول استقصاؤه والإشارة
إليه وقد تقدم أن بعض العلماء يرى أن معجزاته صلعم تنتهي إلى ألف أو ثلاثة آلاف معجزة ونقل أن رجلا من اليهود قال لعلي إن موسى
أعطي فلق البحر وما حيته ولم يؤت محمد كذلك فقال أمير المؤمنين كان لمحمد ما هو أبلغ من ذلك فإن رجلا طلب أبا جهل بدين له فلم
يعطه إياه فقال له بعض المستهزئين أتحب أن أدلك على رجل يستخلص لك حقك منه قال نعم فدله على النبي صلعم وكان أبو جهل
يقول لو أن لمحمد إلي حاجة ليسخر منه ويهزأ به فلما أتى ذلك الرجل إليه صلعم يستشفع به إلى أبي جهل قام معه وقال يا عمرو
ادفع إلى الرجل ماله فقام أبو جهل مسرعًا وسلم ما عنده للرجل فقيل له قد كنت تقول لو أن لمحمد إلي حاجة ليسخر به ويهزأ
فما هذا فقال أعذروني فإنه لما قبل رأيت عن يمينه وشماله رجالا بأيديهم حراب وعن يساره ثعبانين يصطك أسنانهما ويلوح النار من
أبصارهما فخشيت أن لو امتنعت أن يبعجوا بطني بالحراب ويبلعني الثعبانان قال أمير المؤمنين فهذا أكبر مما أعطي موسى ثعبان
بثعبان وزاد الله محمدًا ثعبانًا وثمانية أملاك

القول في أنه عليه السلام مرسل إلى الكل

وإن شريعته دائمة
إلى انقطاع التكليف أراد بالكل كل الناس من العرب والعجم قوله أرسلت إلى الأحمر والأسود المراد بالأحمر العجم وبالأسود
العرب لما فيهم من الأدمة هذا هو الظاهر من تفسير هذا الحديث وهو من قبيل التغليب إذ في العجم من ليس بأحمر وفي العرب من
ليس بأسود وقيل المراد بالأحمر الترك والروم لبياض الوانهم وحمرتها وبالأسود العرب والسودان لمقاربة الوانهم
وكونها على غير صفة ألوان الروم والترك وإن تفاوتوا في شدة السواد وصفاء اللون والحضرة إلا أن الأغلب عليهم السواد وحضرة
اللون قوله وأما كونه مرسلا إلى الجن فهو أيضًا ظاهر من دينه وإنما يبلغ حد الضرورة فيشكل بعلم ذلك بدلالة الإجماع
وبالآيات التي تقتضي بذلك وقيل إنه أيضًا معلوم ضرورة من دينه قوله وقد تحدى في حقهم يعني بقوله تعالى قل لئن اجتمعت
الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرًا يعني ولا وجه لتحديهم إلا مع كونهم
شملهم الإرسال هذا ما يمكن أن يوجه به وفيه تكلف والدلالة في ذلك على المقصود غير واضحة ومن الأدلة قوله تعالى يا قومنا
أجيبوا داعي الله وآمنوا به وقوله تعالى وإذ صرفنا إليك نفرًا من الجن قوله فأما يأجوج ومأجوج إلى آخره إنما ذكره ليتم
كالجواب عن سؤال يقدر على أحد وجهين الأول أن يقال ما تقولون في يأجوج ومأجوج فهل حكمتم بأنه مرسل إلى الثقلين وهو
غير مرسل إليهم لتعذر التبليغ الثاني أن يقال إذا كان صلعم مرسلا إلى الثقلين ومنهم يأجوج ومأجوج ولا بد من أن يبلغ دعوته
كل من أرسل إليه لئلا ينتقض الغرض من إرساله فكيف يكون الحكم فيهم وقد اختلف في الجواب فقيل ليسوا من الإنس ولا من
الجن فلم يرسل إليهم ولا تكليف عليهم فيما جاء به وإنما هم مكلفون بالعقليات فقط وقيل إنهم من البشر مكلفون وإنما حكمهم حكم
البهائم وقيل إنهم من بني آدم ومكلفون بالتكاليف العقلية دون الشرعية إذ لا يمكن تبليغهم ولا يمكنوا من العلم بها ولا مانع أن
يكون من الناس من لم يبلغه الشرائع فلا يكلف إلا بالعقليات والصحيح أنهم آدميون من ولد يافث بن نوح وقيل يأجوج
من الترك ومأجوج من الجيل والديلم ونقل عن كعب أنهم زيادة في ولد آدم وأن آدم احتلم ذات يوم فامتزجت نطفته بالتراب
فخلق الله من ذلك الماء يأجوج ومأجوج فهم متصلون بنا من جهة الأب دون الأم وإنهم مكلفون بدليل قوله تعالى مفسدون في
الأرض ولا يقال هذا إلا في حق المكلف العاصي وقيل إنهم مكلفون بالشرع ويعلمون ذلك بتقريرهم من السد حتى سمعوا الشرع
وعرفوا النبوة قوله وعلى هذا جوز أصحابنا أن يكون في الناس وفي البلاد من لا تبلغه دعوة النبي صلعم إلى آخره هذا ذكره
بعضهم وردّ بأنه ينقض العموم في كونه صلعم مرسلا إلى الناس كافة إذ لا بد أن يحكم بأن هذا الذي لم تبلغه دعوته ولم يكلف بشرعه
ليس النبي صلعم مرسلا إليه وإلا فما فائدة الإرسال قوله يحمل قوله تعالى لأنذركم به ومن بلغ يعني فإن من بلغ معطوف على الضمير

المخاطب

المخاطبين من اهل مكة اي لانذركم به وانذر كل من بلغه القران من العرب والعجم وقيل من الثقلين وقيل من بلغه الى يوم
القيمة وعن سعيد بن جبير من بلغه القران فكانما راى النبي صلعم يعني في قيام الحجة وقيل المراد من بلغ حد التكليف وقد حكى
الخلاف في هذه المسئلة في المحيط فقال عن بعضهم انه لا يجوز ان يخفى بعثة الرسول عليه على احد بل قد انتشر ولزم كل مكلف
العمل بها وفي الناس من اجاز ان يسمع ناس دعوة النبوة فلا تكليف عليهم بشرعه عليه لان التكليف بذلك فرع على العلم به
او التمكن من العلم قال وهذا اصح واحتج بانه قد كان في ايام الرسول وبعده من الازمان المتقاربة في خلافة الخلفاء من كان
يعذر واعذرهم لو اخبر عن بعضه انه لم يبلغه تحريم الربا وغيره مما اشتغ منه في الذي بعده من الازمنة والاصل في ذلك ان لزوم
الشريعة موقوف على قيام الحجة بها فمن لم يثبت له ذلك فهو معذور فوائد فاما ما ورد في الخبر من نزول المسيح عليه
فيجوز الى اخره هذا اشارة الى جواب سوال يورد هنا تقريره كيف قلتم انه لا نبي بعد نبيكم وان شريعته مستمرة الى انقطاع
التكليف وانتم تدينون بان عيسى عليه ينزل من السما الى الارض اخر الزمان وهو نبي فان نزل متعبدا لشريعتكم كان هذا
منفرا عنه مع نبوته وان نزل متمسكا بشريعته متبعا على ذلك بطل ما قلتم من استمرار شريعة نبيكم الى انقطاع التكليف
وانه لا نبي بعده وتقرير الجواب انا لم نمنع الا من بعثة نبي بعد نبينا واما عيسى فبعثته متقدمة وقد اختلف المتكلمون فقال
بعضهم انه لا ينزل الا بعد انقطاع التكليف وظهور امارات الساعة حذرا من الطعن بذلك وقال بعض المتكلمين انه ينزل
والتكليف باق قيل وهذا هو الصحيح والاخبار في ذلك فيها كثرة فانها وردت بانه ينزل في زمان المهدي في هذه الامة
المطهرة لكن قد نوقشوا ومع هذا فلا مانع من ان يكون متعبدا بشريعتنا داعيا اليها والاسفر في ذلك ويكون مصلحة متعلقة
بشرعنا وان كانت في الازمنة الاول متعلقة بشريعة النبي وحي اليه بها في الانجيل وان قيل بانه ينزل متعبدا بشريعته
فيما يخصه ويدعو الغير الى شريعة محمد صلعم فلا مانع من ذلك عقلا ولا شرعا واذ قد عرفت ذكر نزول عيسى عليه الى
الارض فلنذكر طرفا من الوارد في شانه وشان المهدي المستطرفات فيه فوائد ينبغي الوقوف عليها والالتفات اليها
الفائدة الاولى اعلم ان عيسى رفعه الله الى السما والى ذلك اشارة بقوله بل رفعه الله اليه اي الى الموضع الذي لا يملك
احد الحكم فيه غيره قيل رفعه الله الى السما وكساه الريش والبسه النور وقطع عنه شهوة المطعم والمشرب وطار
مع الملائكة فهو معهم حول العرش فكان ملكيا انسيا سماويا ارضيا ذكره الثعلبي عن قتادة الفائدة الثانية
نزوله الى الارض قيل وهو معلوم باجماع المسلمين والى ذلك اشار بقوله وان من اهل الكتاب الا ليومنن به قبل موته
على احد التفسيرين وهو ان الضمير في موته عائد الى عيسى والمعنى وما من اهل الكتاب الموجودين حال نزوله الا ليومنن
بعيسى قبل موته وهو قول الحسن وقتادة وقال بعض المفسرين يروى انه ينزل من السما في اخر الزمان فلا يبقى احد من اهل الكتاب
الا يومن به حتى تكون الملة واحدة وهي ملة الاسلام ويهلك الله في زمانه المسيح الدجال ويقع الامنة حتى ترتع
الاسود مع الابل والنمور مع البقر والذئاب مع الغنم ويلعب الصبيان بالحيات ويلبث في الارض اربعين سنة ثم يتوفى ويصلي
عليه المسلمون ويدفنونه وعلى التفسير الثاني ان الضمير عائدا الى الكتابي اي وما من اهل الكتاب من احد الا ليومنن قبل موته
بعيسى وورد في ذلك ان الملائكة قيل ان تقول اليهودي تضرب وجهه وتقول يا عدو الله اتاك عيسى نبيا فكذبت فيقول امنت
انه عبد نبي وتضرب وجه النصراني وتقول له اياك فزعمت انه الله او ابن الله فيقول حينئذ انه عبد الله ورسوله الفائدة الثالثة
قيل في الماثور انه ينزل من السما على بيت المقدس فيقع في الارض وقد اقيمت الصلوة في زمن المهدي وراسه يقطر كالذي يقطر
منه الما فاذا راه المهدي تاخر عنه ليكون المصلي فيقول عيسى بل انت صل فانما اقيمت الصلوة لك هذا على اصح الروايات ان
نزوله بعد ظهور المهدي وبعد خروج الدجال وانه القاتل للدجال بطعنه بحربة في بطنه فيقتله وذلك حين اقبل يريد

المقدس ويقتل من تبعه من اليهود الغاية الرابعة الذي عليه أكثر المسلمين الإيمان بظهور مهدي هذه الأمة من [illegible]
بينهم في تفاصيل أمره وفي أنه هل قد كان في الأمة الماضين أو ولد دونه وظهوره مستقبل والأكثر على هذا وفي الآثار أن البشارة
به ستسمع بصوت من السماء وأن ظهوره من مكة وأتباعه عند ذلك بعدد أهل بدر يظهر يوم عاشوراء واسمه محمد بن عبد الله عنه
صلعم المهدي يواطئ اسمه اسمي واسم أبيه اسم أبي يملأ الأرض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وهو فاطمي من ذرية الحسن أكثر الأحاديث
وفي بعضها أنه من ذرية الحسين وصفته [illegible] وزد أنه أبيض الجسد ووجهه كالكوكب في خده الأيمن خال سنه أربعون سنة
مدة خلافته سبع سنين في أكثر الرواية وفي بعضها خمس إلى غير ذلك من الآثار وعنه صلعم المهدي من بني فاطمة أجلى
الجبهة أقنى الأنف يملك سبع سنين يصلي عيسى الصبح وراءه وفي حديث لا يدع في زمنه السماء من مطرها شيئا إلا صبته
ولا تدع الأرض شيئا إلا أخرجته حتى يتمنى الأحياء الأموات وهذه النبذة في ذكر عيسى والمهدي نقلناها من بعض تعاليق
الشرح ومن أراد الاستقصاء لما ورد في شأنهما من الأحاديث المحققة والأخبار الصحيحة فعليه بكتاب عقد الدرر
للشيخ أبي محمد يوسف بن يحيى بن علي المقدسي الشافعي فإنه مشتمل على اثني عشر بابا الأول في بيان أن المهدي من ذرية الرسول
والثاني في خلقه واسمه وكنيته والثالث في عقله وحليته والرابع فيما يظهر من الفتن الدالة على ولايته والخامس في أنه
يبعث من يوطئ له قبل إمارته والسادس فيما يظهر له من الكرامات في أيام خلافته والسابع في شرفه وعظم منزلته والثامن
في كرمه وفتوته والتاسع في فتوحاته وسيرته والعاشر في أن عيسى عليه السلام يصلي خلفه ويبايعه [illegible] والحادي
عشر في أحوال [illegible] والثاني عشر فيما يجري من الفتن في أيامه وبعد انقضاء مدته قوله وعلى كل حال فلا
يجوز أن يكون بعد محمد صلعم نبي ذلك معلوم بالضرورة من دينه وأنه كان يدين بذلك وهو لا يدين إلا بالحق وأيضا هو معلوم
من إجماع المسلمين ونص القرآن المبين [illegible] ولكن رسول الله وخاتم النبيين وإذ فرغنا من تتبع ما يفتقر إلى الشرح
والتذييل من كلام المصنف في هذا الباب فلنختمه بذكر أربع نكت **النكتة الأولى** أن نبينا أفضل الأنبياء للإجماع
في ذلك وللأحاديث الكثيرة المتواترة المعنى يقضي به كقوله صلعم أنا سيد ولد آدم ولا فخر كما روي عنه الجنة محرمة على الأنبياء
حتى أدخلها ومحرمة على الأمم حتى تدخلها أمتي وروي عنه أيضا أنا أول من يقرع باب الجنة وأنا أول من تنشق عنه الأرض
وأنا أول شافع ومشفع وكالحديث المشهور في الشفاعة وفزع الأمم إلى كثير من الأنبياء فلا يجدون عندهم ما يريدون حتى
يأتوا النبي صلعم وهو مرفوع إلى أبي بكر رضه وغيره من الصحابة بروايات مختلفة متقاربة المعنى نذكر منها رواية أبي هريرة
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أنا سيد الناس يوم القيامة هل تدرون مم ذاك يجمع الله الأولين والآخرين في صعيد واحد
يبصرهم الناظر ويسمعهم الداعي وتدنو منهم الشمس فيبلغ الناس من الغم والكرب ما لا يطيقون ولا يحتملون فيقول الناس
ألا ترون إلى ما أنتم فيه ألا تنظرون من يشفع لكم إلى ربكم فيقول بعض الناس لبعض أبوكم آدم فيأتونه فيقولون يا آدم أنت أبو
البشر خلقك الله بيده ونفخ فيك من روحه وأمر الملائكة فسجدوا لك وأسكنك الجنة ألا تشفع لنا إلى ربك ألا ترى إلى ما
نحن فيه وما بلغنا فقال إن ربي غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله ولا يغضب بعده مثله وإنه نهاني عن الشجرة فعصيت
نفسي نفسي نفسي اذهبوا إلى غيري اذهبوا إلى نوح فيأتون نوحا فيقولون يا نوح أنت أول الرسل إلى أهل الأرض وقد سماك
الله عبدا شكورا ألا ترى إلى ما نحن فيه ألا ترى إلى ما بلغنا ألا تشفع لنا عند ربك فيقول إن ربي غضب اليوم غضبا لم
يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله وإنه قد كانت لي دعوة دعوت بها على قومي نفسي نفسي نفسي اذهبوا إلى غيري اذهبوا
إلى إبراهيم فيأتون إبراهيم فيقولون أنت نبي الله وخليله من أهل الأرض اشفع لنا إلى ربك ألا ترى إلى ما نحن فيه فيقول لهم إن
ربي غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله ولا يغضب بعده مثله نفسي نفسي نفسي اذهبوا إلى غيري اذهبوا إلى موسى فيقولون

يا موسى انت رسول الله فضلك الله برسالته وبكلامه على الناس اشفع لنا الى ربك الا ترى الى ما نحن فيه فيقول ان ربي قد
غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله ولا يغضب بعده مثله واني قد قتلت نفسا لم اومر بقتلها نفسي نفسي نفسي اذهبوا
الى غيري اذهبوا الى عيسى فيقولون يا عيسى انت روح الله وكلمته القاها الى مريم وروح منه وكلمت الناس في المهد اشفع
لنا الى ربك الا ترى ما نحن فيه فيقول عيسى ان ربي قد غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله ولا يغضب بعده مثله ولم يذكر
ذنبا نفسي نفسي نفسي اذهبوا الى غيري اذهبوا الى محمد فياتوني فيقولون يا محمد انت رسول الله وخاتم الانبيا وقد غفر
الله لك ما تقدم من ذنبك وما تاخر اشفع لنا الى ربك الا ترى الى ما نحن فيه فانطلق فاتي تحت العرش فاقع ساجدا لربي
ثم يفتح الله علي من محامده وحسن الثنا عليه ما لم يفتحه على احد قبلي ثم يقال يا محمد ارفع راسك وسل تعطه واشفع
تشفع فارفع راسي فاقول امتي يا رب امتي يا رب امتي يا رب فيقال يا محمد ادخل من امتك من لا حساب عليهم من الباب
الايمن من ابواب الجنة وهم شركا الناس فيما سوى ذلك ثم قال والذي نفسي بيده ان ما بين المصراعين من مصاريع الجنة كما بين
مكة وهجر او كما بين مكة وبصرى رواه البخاري ومسلم ولانه صلعم اكثر الانبيا اتباعا واعظمهم في الهداية شانا فانه ارسل
الى الناس كافة ووصل الايمان به في جميع الاقطار ومن سن سنة حسنة كان له ثوابها وثواب من عمل بها الى يوم القيمة ولا شبهة
في دوام الاهتدا به الى انقطاع التكليف في حق اكثر الخلق فكانه عمر هذه المدد وعمل عمل المهتدين من اهلها فاما ما ورد
عنه صلعم لا تفضلوني على اخي يونس بن متى فان صح فمحمول على انه ورد قبل علمه بانه افضل او المراد لا تفضلوني عليه
في صحة النبوة ووجوب الاتباع له والايمان به او لما فهم من قدح الجاهلين في يونس والاستهانة به فاراد رفع شانه مع
منع تصحيح ذلك او من قبيل التواضع كما هو خليقة الصالحين **مسئلة** اذا كان معنى الافضلية كثرة الثواب فهل
المعنى بكونه افضل الانبيا ان ثوابه اكثر من ثوابهم كلهم او المراد انه اكثر من ثواب كل واحد منهم على انفراده قد وقع في هذا
تنازع بين بعض المتاخرين وهو من قبيل التعسف وطلب العلم بما لا طريق اليه فان مقادير الثواب مما استاثر الله تعالى بعلمه والاقران
لا تدل الا على اصل معنى التفضيل وليس المراد بقولك فلان اطول الناس الا انه زاد في الطول على كل واحد منهم
لا انهم لو صفوا جميعا واضيف طول كل واحد الى الاخر لازداد بطوله ومساحة قامته على كل ذلك لكن المعتبر هنا
التوقف ولا نعلم انه ورد في ذلك ما يقع به القطع على احد الوجهين والعلم عند الله جل جلاله **فايدة** يجوز ايضا تفاضل
الانبيا عليهم السلام بان يكون بعضهم افضل من البعض الاخر وخالف في ذلك ضرار وزعم ان الافضلية لم تثبت للانبيا ولسائر
الانبيا على السوا وهذا الذي ذهب اليه لا دليل عليه ولا مانع في العقل ولا في السمع من التجويز المذكور وقد قال تعالى ولقد فضلنا
بعض النبيين على بعض وفيه دليل على وقوع ذلك والوقوع فرع الجواز **النكتة** الثانية ذهب اصحابنا الى ان الملائكة
افضل من الانبيا جميعا بمعنى ان ثواب ادنى الملائكة ثوابا اكثر من ثواب افضل الانبيا وقيل بل الانبيا افضل من الملائكة على
العكس مما ذكر واستدلوا بان الملائكة امروا بالسجود لادم وقيل بل والمومنون ايضا افضل من جميع الملائكة لمشقة تكليف البشر
وضعف بنيانهم وما ركب فيها من الشهوة والنفرة والالم واللذة والملائكة على عكس ذلك وقيل بتفضيل الانبيا عليهم السلام خاصة
على جميع الملائكة لما ورد من تفضيلهم على سبيل العموم كما قدمنا ومن عداه فالحال فيه محتمل لان الملائكة كانوا اجنادا
لبعض المومنين يوم بدر وغيره والامير على الجند افضل منهم وقيل بالوقف مطلقا وقيل يجوز ان يكون بعض الملائكة افضل من البشر وبعض
البشر افضل من الملائكة او من بعضهم وهذا هو الحق عندي ولا يمكن القطع في هذه المسئلة لما قدمناه من ان مقادير الثواب
مما استاثر الله تعالى بعلمه ولان حال الملائكة غير مستور وحال الانبيا كذلك فكيف يطلق القول في الحاسم واحتج الاصحاب
بقوله تعالى الا قول الكم اني ملك في مقام حط النفس والتعريف بان مرتبته ادنى من مرتبة البشر وقوله تعالى الا ان تكونا

ملكين في معرض الترغيب بما فوق من يليهما وقريب مما ذكر قوله تعالى ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم وقوله لن يستنكف المسيح
ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون وانهم معصومون عن جميع المعاصي صغائرها وكبائرها وان الملائكة استغفروا
لانفسهم والانبياء يستغفرون لانفسهم ولان الملائكة اطول اعمارا واكثر عبادة ولان الله قدم ذكرهم في نحو كل امن بالله
وملائكته الاية واستدل الاخرون بالتعليم ونحوه وبقوله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين والملائكة منهم وكذلك ان الله اصطفى
ادم ونوحا وال ابرهيم وال عمران على العالمين وانه روى ان جبريل اخذ بركاب النبي صلعم ليلة الاسرا خدمة له حتى
اركبه على البراق وقال صلعم لي وزيران في السماء جبريل وميكائيل وقد اجاب الاصحاب عما استدل له المخالفون بنحو ان ادم عليه
انما كان قبلة لسجودهم فقط وكون تكليف البشر اشق لانا نقطع بان الملائكة شهوة ونفرة وان سلم خلاف ذلك فطول
مدة عبادتهم وتكليفهم بعمائل المشقة في المدة اليسيرة ويزيد عليها وان نص الملائكة للنبي وخلوه هم الاقتضى الحال
درجهم عنه وماشابه هذا قال مولانا بالعلم ويمكن تحمل ليستكمل اذ له الاختيار وكل ما استدل به في هذه المسلة هو من
قبيل الظواهر والامارات واكثر ما يثمر حصول الظن وليست المسلة بطنية فلذا اخترنا التوقف والتجويز وسيع النكته
الثالثة هل ارسل نبينا صلعم الى الناس كافة او المختار انه لا يقطع بذلك في واحد من الانبياء غيره ويجوز في حق الغير
وينقل عن قوم ان كل نبي مبعوث الى الناس كافة وانه لا يصح ان يكون نبي مرسلا الى قوم دون قوم وما في ذلك من السفر فهو
ضعيف جدا لان النبوة يعتبر فيها المصلحة ولا مانع من ان يكون في بعثته بحض الى قوم دون قوم ثم ان هذا امر معلوم
وقوعه وقد كان ابرهيم ولوط في زمن واحد وكل منهما مبعوث الى غير من بعث اليه الاخر **النكته** الرابعة انه
يصح بعثة نبيين او اكثر في وقت واحد لما قدمنا من ان النبوة بحسب المصلحة ولا مانع من ان يكون المصلحة في ذلك فاذا بعث نبيان
فالذي يحتمله القسمة ان يتحد شرعهما ويتحد مرسلا اليه وان يختلفا في شرعهما وفي المرسل اليهم وان يتحد شرعهما
ويتعدد المرسل اليه وعكس هذا فهذه اربعة اقسام الاول منها معلوم وقوعه كموسى وهرون وكثير من انبياء
اسرائيل والثاني صحيح ممكن بما انه حال ابرهيم ولوط والثالث ممكن ايضا وان لم يعلم وقوعه والرابع ممتنع لانه يستلزم
التكليف بالاحكام المتنافيات

الكلام في الوعد والوعيد

قوله الوعد هو الخبر هذا جنسه القريب وخرج به من الكلام ما ليس بخبر كالامر والنهي وقوله عن ايصال نفع او دفع
ضرر يفصل الوعيد لانه عكس ذلك فانه وعيد وعما ليس كذلك من الاخبار وقوله في المستقبل يفصله عن الاخبار بايصال النفع
او دفع ضرر في الماضي فليس بوعد وقوله من المخبر الى المخبر يفصله عن البشارة وهي الاخبار بايصال ذلك من غير المخبر
قوله والوعيد عكسه يعني في بعض الحد فانه الخبر عن ايصال ضرر او تفويت نفع وبقية القيود بحالها والاحترازات
فيه تعرف مما ذكر انفا قوله والحد الى اخره انما ذكر حدهما لورودهما في حد الوعد والوعيد وينبغي ذكر حد الصدق والكذب
لذكرهما في حد الخبر وهذا الحد الذي اورده المصنف للخبر حد الا ان الاولى تجنب لفظه كل في الحد لان الحد هو للماهية
المجردة عن التعدد والوحدة والاولى ان يعدل فيه عن لفظ القول الى لفظ الكلام لانه جنسه القريب فان القول يشمل
الكلمة والكلام والخبر نوع من الكلام وحقيقة الصدق هو الخبر المطابق للواقع والكذب عكسه ثم ذكر حقيقة الخلف لانه
لابد من تعرض ذكره في هذا الباب قال السيد صاحب شرح الاصول هو ان يخبر انه يفعل فعلا في المستقبل ثم لا يفعله قال
فان اخبر عن نفس الفعل فكذب وان اخبر عن عزمه على الفعل وقد عزم فليس بكذب قال ولما كان العزم مستحيلا على
الله تعالى لم يكن وعده ووعيده الا خبرا عن الفعل فلو وقع خلف منه تعالى عن ذلك كان من قبيل الكذب وقيل في حقيقته عدم
الايفاء بما وعد به او توعد والوفا هو الصدق فيما وعد به او توعد قيل والا على ان الوفا لا يستعمل الا في الوعد بالنفع

لا بالضرر وقد اعترض بعضهم قسمة السيد للحلف الى كذب وغيره وقال لا معنى لذلك بل الحلف كذب كله وقوله انه
اذا كان خبرا عن العزم فليس بكذب غير مستقيم لانه اذا اخبر عن عزمه فقط فليس بحالف لكن مراد الشيرازي انه خلف
بالنظر الى الظاهر وليس بكذب ولا حلف اذا كان قصده الاخبار بانه عازم على ذلك فقط

فصل

والوعد والوعيد
جنبتان هو بفتح الجيم وسكون النون والواحدة جنبة بمعنى ناحية يقال اعتزل جنبة اى ناحية قوله والعقلية
تشتمل على بيان ما يستحق على الافعال يعنى من المدح والذم والثواب والعقاب قوله وصفة ما يستحق يعنى ذكر
صفات المدح والذم والثواب والعقاب وخصائصهما قوله وما يزيل الاستحقاق اشارة الى الكلام فى مسئلة التوبة وفروعها
وما يتعلق بها او زيادة الثواب على العقاب والعكس قوله وما يحسن اسقاطه وما يجب اشارة الى الكلام فى انه يحسن
العفو عقلا واسقاط العقاب تفضلا واسقاط الثواب بزيادة العقاب والى انه يجب اسقاط العقاب بالتوبة او بزيادة
الثواب قوله وكيفية الاسقاط اشارة الى بيان كيفية الاحباط والتكفير وفروعهما والى كيفية اسقاط العقاب بالتوبة
هل بمجردها او بكثرة ثوابها قوله واحوال القيامة والصراط والميزان والحساب ونحو ذلك يعنى بنحو ذلك انطاق الجوارح
وكلامه يوهم انه يذكر احوال القيامة غير ذكر الصراط والميزان والحساب وليس كذلك فان هذه هى الاحوال التى ذكرها
قوله اخر الفصل ونحو ذلك يعنى كذكر خلود الفساق وذكر الشفاعة

القول فى الجنبة العقلية

قوله
اعلم ان الذى يستحق على الافعال هو المدح والذم والثواب والعقاب يعنى الذى يستحق على افعال المكلفين فالمدح والثواب يستحقان
على الطاعة والذم والعقاب يستحقان على المعصية قوله هو كل خبر يرد عليه ان لفظ كل يفيد العموم والخبر انما هو كلماهية
المفردة لا لمجموع الافراد فالاحسن ان يقال هو الخبر المنبى الى الجزء والخبر جنس يشمل المدح وغيره وهو اولى من
قول بعضهم هو القول المنبى الخ لان القول جنس بعيد قوله كالمدح على النعمة يعنى الخارجة عن كونها طاعة بان
يقصد بها فاعلها وجه الله وقيل المراد انه لا يستحق بها ثواب من المنعم عليه قوله وعلى سائر صفات الكمال يعنى حسن الخلقة
وكرم النفس والسجاعة والفصاحة مما ليس بطاعة وانما هو خلقة او غريزة قوله سائر اقامه مقام كل وجميع ما
يعد الا سبقا وقد الحريرى هذا فى درة الغواص من اغلاط الخواص فانما يستعمل سائر بمعنى بقية فلو قال كالمدح على
النعمة وعلى حسن الخلقة والشجاعة وسائر صفات الكمال ومن المدح الذى لا يستحق ثواب مدح البارى على ما فعله من
الواجبات وغيرها من افعاله الحسنة قوله احترازا من الحكاية وقوله من التعريض الحكاية تكون لقول صدر من غيره
مسندا والتعريف ما قصد به بيان الحال والاخبار به فقط قوله كما لزم على الاساءة يقال ان الاساءة معصية والذم
عليها سببه العقاب وقد تكلف لتصحيحه بان المراد الذم على الاساءة حيث هى اساءة لا من حيث هى معصية فان الذم عليها
من جهتين هذا والوجه الثانى من حيث هى قبيحة او يكون المراد انه لا يستحق عقاب من المسىء اليه قوله والثواب الخ
هذا حده اصطلاحا واما لغة فهو الجزاء مطلقا سواء كان نفعا او ضررا قال هل ثوب الكفار وسواء كان الجزاء
عاجلا او اجلا دائما او منقطعا قوله احترازا من قول من يجوز تحمل المشاق لاجل المدح والثناء واشار المصنف
الى ان بعضهم يذهب الى ان المدح وما يحصل من السرور يكفى فى حسن التكليف بالشاق وقد اشار اليه فى فصل الدليل
على استحقاق الثواب على الطاعة بقوله فان قال هلا كفى استحقاق المدح الى الجزاء والذاهب الى ذلك الفلاسفة الاسلاميون
قوله والتعظيم هو كل قول او فعل او ترك الى اخره القول كان يمدح احدنا غيره والفعل كالقيام فى الوجه والاتيان
للواصل وكالعبادة فى حق الله تعالى والترك كما يعتاد من ترك مد الرجل بحضرة من يراد تعظيمه وترك الاحتشاء ونحو ذلك
وقوله ينبى عن ارتفاع حال من وجه اليه اقوى من قول المتكلمين عن ارتفاع حال الغير لانه يرد عليه ان احدنا قد يعظم

نفسه اما بالقول كان يمدحها او بالفعل كان يركب او يجلس او شبهها بما جرت العادة بكونه علامة للتعظيم وكذلك ترك كثير من الافعال
التي يعتادها انه لا يفعلها الا من لا يعظم نفسه قوله مع القصد احتراز من الحكاية والتعريف او ما يضطر من الائمة الى الافعال
من الافعال والتبرك في معاملة الكفرة والفسقة وظاهرها التعظيم فانها لا تعد تعظيما في الحقيقة لعدم القصد وانما تصدر
منهم لمصلحة دينية قيل وقوله مع القصد مستغنى عنه بقوله بتنبي لان ما ذكر لا ينبئ عن الارتفاع الا مع القصد ويلحق
بهذا الفصل فوائد الاولى ذهب ابو هاشم الى ان التعظيم معنى في القلب غير القصد والاعتقاد وليس من افعال الجوارح واذا
صدر من الله فهو معنى يوجد لا في محل وهذا قد عاب الصغر والصحيح ما تقدم من انه جنس الافعال والاقوال والتروك
وان اريد بالمعنى الارادة فليس بعيدا اذ لا بد من ان يقترن بما ذكر لكن ليست هي وحدها التعظيم بل جزء منه او شرطه
الثانية اسباب التعظيم تختلف فقد يكون من قبيل اختصاص المعظم باحوال شريفة وان لم ايكن له في ذلك اثر وهذا تعظيم
الله لاختصاصه بصفات الكمال والالاهية وكذلك تعظيم اهل البيت لنطاقهم الشريف وقد يكون من قبيل الانعام والاحسان
وقد يكون من قبيل الواجب وترك القبيح وقد يكون لا يصال المعظم من يستحق التعظيم وقال ابو علي لا يحسن الا لمستحقا
والا قبح التكليف اذ وجه حسنه كونه تعريضا الى ما لا ينال الا به قيل وينبغي ان يكون بينهما خلاف في الحقيقة لان ابا هاشم
اما اراد انه يحسن من غير فعل وان لم يكن ثم سبب وابو علي اراد انه لا بد من سبب الرابعة التبجيل والاهانة في
معنى التعظيم والاستخفاف ولذلك يستعملان مكانهما وذكر بعضهم ان التبجيل يفارق التعظيم من جهتين احدهما انه لا بد ان
يرفع لمنزلة من وجه اليه فلا يتصور في حق الله تعالى لانه سبحانه ونعم من الجلال والكبرياء بحال لا ارفع منه فلا يمكن الزيادة عليه
ثانيهما ان التبجيل لا يتصور في حق الموتى والجماد كالكعبة وغيرها فما صدر في حق من هذه صفته مما ينبئ عن ارتفاع حاله
تعظيم لا تبجيل ذكره قاضي القضاة وقال في المحيط الا انه لا بد في التبجيل من ان يكون مبتدا ذلك طاعاته وكذلك الاهانة تفارق
الاستخفاف بوجهين احدهما انه لا بد فيها من حصول وضع منزلة من وجهت اليه كما يفعله الملوك بخدامهم وامثالهم وثانيهما
انها لا تكون الا في حق الاحيا ذكره قاضي القضاة فصل وهذه الامور كما تستحق على الفعل فقد تستحق على الاخلال
هذا قول ابي هاشم والقاضي وتلامذته وجلة المتكلمين ونسبه بعضهم الى الزيدية كلهم والخلاف فيه لابي علي وابي القسم البلخي
والجاحظ واعلم ان ابا علي بنى مذهبه على قاعدة له وهي ان القادر بالقدرة لا يخلو عن الاخذ والترك فاذا كلف بترك القبيح
فمتعلق التكليف فعل تركه الذي لا يمكن الانفكاك عنه الا اليه وهو متعلق المدح والثواب فاذا ذم على ترك الواجب وعوقب عليه
فمتعلق الذم والعقاب فعل ضده الذي يعبر عنه بانه تركه ولا يمكن الانفكاك عنه الا اليه قوله وهذا معلوم باوائل العقول
اراد انه يعرف بالعقل من غير تامل ونظر قوله ولهذا يعرفه من ينفي الافعال العقلية اراد نفاة الافعال بعض البلة منه
والاصم وحفص وهشام بن الحكم وهم الذين ينفون الالوان راسا ويزعمون انه لا شي زايد على الجسم قوله فلعمري ان يكون
مخبرا عنه خبرا ينبئ عن ارتفاع او اتضاع هذا كلام فيه ركة وليس من حق صحة ان يخبر عنه لما ذكر ان يستلزم كونه جهة
لمدح الغير او ذمه واي وجه للملازمة قوله فكل منهم انما ياتي فيما له ضد من الافعال يعني لانهم قد بنوا على ان ما نفي
عنه فالتكليف متعلق بفعل ضده وما وجب وعوقب على تركه فالعقوبة والذم على فعل ضده فاذا كان من الافعال ما لا ضد
له لم يتم ما قالوه قوله كالنظر والاعتقاد اراد على الصحيح المختار والا فابو علي يذهب الى ان الانظار متضادة بحسب احاد
متعلقها فكل نظرين في امرين متضادان على كل وجه سوا كان المتعلق متضادا او لا وذهب بعضنا الى ان الاعتقادات تتضاد
بحسب اختلاف الجهة فما اختلف جهة الاعتقاد حكم عليه بانه متضاد فجرت بها مجرى الحركات ولا يجوز ان يجمع في الكم
الواحد اعتقادان مختلفان لتضادهما هكذا نقل عنه ابن متويه قوله على ان المتولدات لا يصح ان يكون لها ترك اعلم ان العقل

اي الفصل الاسباب الذي للتعظيم ... من لم يعلم ... بين ... [illegible]

يوافق في المتولدات وانما نقول بعدم جواز خلو القادر بقدرته من الاخذ والترك في المباشر من الافعال حتى انه منع قال ابن
ابن متويه ولم ينقل هذا القول في المتولد من فعلنا فجوز خلو القدرة عن المتولدات من افعالنا قال ابن متويه ولم قلنا انه لا
يقع في المتولدات التروك لان من حق الترك والمتروك ان يتضادا والمتولدات من الالم والتاليف والاعتماد والصوت لا يقع
فيها تضاد لان الاكوان فانه يدخلها التضاد والترك في المتولد منها لا يصح لانه ان قيل يترك كون متولد يكون مبتدا
مضادا له لم يصح لان ما يتولد من الاكوان فحصوله من سبب يولده في الثاني وهو الاعتماد والكون المبتدأ يكون حالة وجوده
حال وجود الاعتماد فلا يحصل ما شرطنا من كون الوقت واحدا وان فعل الكون المبتدأ في الحالة التي يوجد فيها المسبب
وقد صح انه لا يجوز ان يفعل مبتدأ ان يدوم بفعله متولدا فالمتولد بالوجود احق لوجود سببه وان قدر انه يتركه كون متولد
مثله فانه يساوي السببان فليس احدهما بالانتفاء اولى من الاخر وان زاد احدهما فموجبه بالوجود احق واعلم
ان الترك والمتروك في الاصطلاح عبارة عن شيئين كان يصح وجود احدهما بدلا عن الاخر من القادر بقدرته وجد احدهما
وهو الترك واستحال وجود الاخر وهو المتروك لاجل وجوده ويسميان ايضا اخذا وتركا فالاخذ الموجود والترك
هذه العبارة ما استحال وجوده قوله شبهتهم ان القادر لا يجوز ان يخلو عن الشي وضده في هذا نظر لان هذه ليست
شبهة لهم وانما هي القاعدة التي بنوا عليها مذهبهم والا فليس استحالة الخلو من الشي وضده يكفي في الدلالة على انه لا ينفك
ليس جهة المدح والذم ونحوهما قوله والاعراض ليس لمعنى ابو علي يخالف في هذا ويزعم انه ضد بالاثبات للارادة والكراهة ولكن
الصحيح خلافه ولا دليل على ما ذهب اليه قوله وكذلك القادر بالقوة الى اخره يحقق هذا الوجه ان الواحد منا اذا وضع
يده على وسادة فازيلت من تحت يده هوت كما يسيل لا باستمرار فان كان يفعل لما فيها من القدرة السكون وكان من حقها
ان تقف كما تقف لو سكنها في الحيوان كان يفعل فيها الحركة فلماذا او حيث ولها ابدا وهلا بحركة في جهة من الجهات غير جهة
السفل هكذا اورده ابن متويه قوله وقال ابو علي كيف يذم ويمدح الى قوله وهل هذا الا تحقيق هذا الوجه على ما اخره
في سرة الاصول انه هكم هذا يضارع مذهبهم حيث جوزوا ان يعاقب العبد على ما لا يتعلق به اصلا بل حالهم اسوأ من حاله
لان اكبر ما جوزه ان يعاقب العبد على ما لا يتعلق به واما الا يكون هناك فعل يصرف اليه استحقاق الذم والعقاب فلا وانهم
جوزوا ان يذم ويعاقب وان لم يكن هناك فعل ولا كف ولا اخذ ولا ترك ولا صغيرة ولا كبيرة وذلك داخل في الجهالة فقول
قال السيد صاحب الشرح وهل هذه الطريقة الا طريقة التشنيع الذي لا يعجز عنه عاجز والفرق بيننا وبينه انه جوز ان
يعاقب المرء على ما لا يتعلق به ولا بد واغاية البتة بل على ما لا يقدر عليه ولا يطيقه اصلا وليس كذلك حالنا فانا انما جوزنا ذمه
ومعاقبته على اخلاله بما وجب عليه بعد ما اعطي القدرة على ذلك وخلي بينه وبين فعله والا يفعله وازيحت علته فيه فكيف
يشبه احد المذهبين الاخر قوله وذلك مفقود هنا يعني لان استحقاق الذم ليس بصفة ومزيته بانه للمستحق بل يثبت
له بعد ان لم يثبت مع كون الحال واحدة والشرط واحد قوله يوصف من لم يرد الوديعة الى اخره يحقق تحرير هذه الشبهة ان
من لم يرد الوديعة ولم يتصف بشي يسمى ظالما وعاصيا ومعرضا الى غير ذلك من الالفاظ والاسامي المشتقة من الافعال
فلولا ان هناك فعلا لما اجريت عليه هذه الاسماء فاشتقت والا لما صح ذلك وتحقيق الجواب من وجوه احدها ما ذكره المصنف وثانيها
ان هذا يوصل بالعبارة الى افساد ما قد ركبه الله في العقول حتى علما واليها وثالثها انهم يسمون من لم يرد الوديعة ظالما
مع القطع بعدم علمهم بفعل وجهوا التسمية انه وزابعها ان اهل اللغة قد يجرون لفظة الفعل على عدم الفعل الذي
يتعذر وجوده على الاختيار كما يقولون لمن لم يطالب غريمه بالدين ولم يستوف منه القصاص احسن في فعله ولمن لم
يرد الوديعة سيما فعل قوله فان كل فعل يستعمل به عن الواجب فانه يتركه يعني يكون قبيحا لكونه منع الواجب

وجوده وذلك كالسعي وقت صلوة الجمعة ونحوه قوله ما لا يمكن الانفكاك من الواجب المصنف الا انه هذه الصورة نادرة الوقوع
ومثالها ان يكون المكلف في مكان وهو محاط عليه الا من جهة واحدة فيتكلف السكون ولا يمكنه الاحتراك الا الى تلك الجهة
ومثال ما له بدل كثيره ان يتكلف السكون في مكان مع امكان الاحتراك في كل جهة من الجهات لعدم المانع وكتكليفه بالصلوة
مع امكان التشاغل عنها بالاكل والشرب والاضطجاع وغير ذلك قوله ولم يكن ايضا هو واجبا مضيقا احترز عن نحو الصلوة
في احد الوقت مع المطالبة برد الوديعة قوله وقيل يعم كل واحد منها على الجمع يعني فكل ما اتى به منها استحق العقاب عليه
قوله وقيل على البدل يعني فيكون القبيح منها ما وقع به التشاغل عن الواجب ومنع من فعله وما عداه فلا حكم عليه بقبح
ولا يستحق عليه عقاب وكل ما يكشف انه المعقول المانع حكم بقبحه **فايدة** يقتضي القياس على اصل ابي هاشم ان الذي لم يفعل
الواجب واشتغل عنه بفعل منع عن وجوده يستحق العقاب من جهتين احدهما كونه لم يفعل الواجب ويكون عقابه من هذه
الجهة كاملا لكمال جهة الاستحقاق وهي ان لم يفعل ويستحق عقابا اخر على ذلك الفعل المحكوم عليه بالقبح لمنعه عن
الواجب واذا اخل بالواجب ولم يشتغل بفعل من حقه ان منع عنه استحق العقاب من الجهة الاولى فقط ونقل عن ابي هاشم
في ذلك كلام مختلف وذكر تارة انه انما يستحق عقابا بفعل الضد لان الوجه الذي لاجله استحق الذم على كونه لم يفعل الواجب
قد حصل بالفعل فلم يستحق الا عليه وذكر مرة اخرى انه يستحق قدرا من الذم واحدا لكنه يستحقه على الوجهين جميعا اخلاله
بالواجب وفعله للقبيح لان جهة الاستحقاق واحدة فالفعل انما قبح لكونه تركا للواجب والاخلال بالواجب جهة استحقاق
فلما كان وجه القبح هنا كونه متضمنا للاخلال بالواجب لم يستحق عليه اكثر مما يستحق على الاخلال بالواجب واستحق عليهما
معا الحركتهما كحركة الشي الواحد قال الحاكم في شرح العيون وهذا هو الذي اختاره الشيوخ فعلى الوجهان مفتراقان لاتفاقهما
في ان المستحق عقاب واحد لا عقابان لكن على الاول في احد الوجهين بالفعل فقط وفي احدهما بالجهتين معا قال مولانا عليه السلام والذي
ذكرناه اولا هو مقتضى قواعدهم لانهم اذا حكموا على الاخلال بانه جهة في الاستحقاق وقد انضم الى ذلك فعل الضد المحكوم
عليه بالقبح فلا بد من استحقاق العقاب على فعله لقبحه وانضمامه الى الاخلال لا يقتضي بطلان كونه جهة في استحقاق
ذلك القدر من العقاب والله اعلم **فصل** والشرط في استحقاق المدح والذم والثواب والعقاب علم المكلف بقبح
ما اقدم عليه او تركه او تمكنه من العلم اعلم ان المصنف اقتصر على هذا الشرط تنبيها على ظهور ما سواه وعدم احتياجه الى
الذكر اذ لا يجهل احد اشتراط قبح الفعل في استحقاق الذم والعقاب واشتراط كون الفعل طاعة في استحقاق المدح
والثواب او مبني على ان كون الفعل قبيحا وكون الترك تركا للواجب شرط في استحقاق الذم والعقاب لا شرط وكذلك كون الفعل
طاعة وكون الترك تركا للقبيح والمكروه وقد صرح بذلك السيد في شرح الاصول واما الذي يذكره الاصحاب فحاصله ان
الذم الذي يستحق على الفعل له شروط اربعة احدها ان يكون الفعل قبيحا ثانيها ان لا يكون ملجأ الى فعله ثالثها ان لا
يكون له من المدح ما يزيد على ما يستحقه من الذم رابعها ان يكون عالما او متمكنا من العلم بقبحه والعقاب المستحق على
الفعل يشترط فيه ما ذكر ويشترط اخر وهو ان يكون فاعله فعله لشهوة او شبهة والاول والمراد بهذا الشرط الاحتراز من
القبيح لو وقع ووقعه من الحكيم تع فانه لا يستحق عقابا عليه لعدم حصول هذا الشرط والمراد بما يفعل للشبهة اعتقاد
الفاسدة والظنون القبيحة ونحو ما يفعله بعض المجوس من القائهم انفسهم في النار لاعتقادهم التخلص بذلك من
عالم الظلمة الى عالم النور وان الذم الذي يستحق على الترك له شروط اربعة ان يكون المتروك واجبا وعدم الالجاء وكونه
لا مدح للتارك يزيد على ذمه وكون التارك لذلك الفعل عالما بوجوبه او متمكنا من العلم وهذه هي الشروط في استحقاق العقاب
مع كون تركه لذلك لشهوة او شبهة قال مولانا عليه السلام وهذا الشرط الخامس لا حاجة اليه لان الكلام في شرائط الاستحقاق

المكلف

المكلف لما ذكرنا ولذلك لم يذكر المصنف اشتراط عدم الالجاء لانه ينافي التكليف وكلامنا في المكلف ولم يذكر اشتراط الا يريد ما
يستحقه من المدح او الثواب على ما يستحقه من الذم او العقاب استغناء عنه لما سيأتي في مسائل الاحباط والتكفير واما
شرائط المدح والثواب على فعل الطاعة وترك المعصية فبعضها على ما ذكر وهي ان يكون للفعل صفة زائدة على حسنه وان يكون
المتروك قبيحا او مكروها وانتفاء الالجاء وكونه لا يستحق ذما يزيد على المدح ولا عقابا يزيد على ثوابه وان يكون فعله للطاعة
لاجل كونها طاعة وتركه للقبيح والمكروه لاجل كونه كذلك ولا يكاد المصنف اختصر الكلام في هذا الفصل اختصارا مخلا

فصل قوله والدليل على استحقاق الثواب على الطاعة وترك المعصية الى آخره اعلم اولا ان القول باستحقاق الثواب
على ما ذكر ووجوبه على الله تعالى وهو قول البصرية من المعتزلة وقال الشيخ ابو القسم انه غير مستحق ولا واجب قال فاذا قلنا
بوجوبه فالمعنى انه وجود جود وتفضل والمعنى انه جود وكرمه يقضي بان يفعله تعالى لا انه حق للمثاب عليه وظاهره انه خلاف
في الحقيقة والمعنى وانه يقول لو اخل الله به لذلك لم يستحق تعالى ذما وانه تعالى يستحق الطاعة لما له من سابق النعم وقيل بل خلاف
لفظي لموافقته في انه لا بد ان يفعل وانما منع من اجراء العبارة بالوجوب على الله تعالى واما المجبرة فخالفوهم خلافا من وجهين
احدهما انهم لا يوجبون على الله واجبا ويبطلون القاعدة العقلية في ذلك الثاني انهم ينسبون الافعال الى الله فكيف يستحق
الثواب عليه او العقاب فعلى هذه جهة من الخلاف فاما المجبرة فالكلام بيننا وبينهم في القواعد التي بنوا عليها واما
ابو القسم فقال لان من انعم على غيره ثم امكنه استخدامه على وجه لا يلحقه به مشقة فانه يقبح منه ان يعدل الى استخدامه
على الوجه الشاق لاجل النعم السابقة اذ هو بمنزلة من انعم على غيره بالف دينار ثم جعل يضربه ضربا عنيفا لمكان ذلك الاحسان
وكذلك من انعم على غيره نعما ثم انه كلفه لاجل ذلك الاشتغال بمدحه والثنا عليه من دون توجه سوى ما تقدم من النعمة
فان العقلاء يذمونه وينسبونه الى احباط ما فعله من الاحسان ويكشف انه لم ينعم عليه قاصدا للاحسان ولانه لو كان
التكليف لاجل النعم السابقة لزم الا يختلف تكليف المكلفين بها الا لاجل اختلافهم في النعم ونحن نجد في المكلفين من تكليفه
اشق والانعام عليه اقل ولانه لا نفع لله في تكليفنا فيلزمنا اياه لاجل انعامه علينا الجهة الثانية اختلفوا في دليل
ذلك هل هو عقلي وسمعي ام سمعي فقط فقالت المعتزلة جميعا يستدل على ذلك بالعقل كما ذكره المصنف وبالسمع وهو تسمية الله
للثواب جزاء واجرا كقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون ويوفيهم اجورهم ونحو ذلك مثل هذا يقضي بانه كالدين اذ لا يعبر بالوفاء الا
عما هو مستحق ولا يسمى التفضل وفاء وقضى بانه سمي وقد علم قدر ما كان جزاء المعلوم وتسميته جزاء دليل واضح على كونه مستحقا
اذ لا يسمى التفضل جزاء والخلاف في هذه الجهة للمجبرة فانهم ينفون دلالة العقل بناء على قواعدهم في نفي التحسين والتقبيح
العقليين ويقولون لا طريق الى استحقاق الثواب الا السمع اذ لا استحقاق ومقتضيه وعد تعالى به لا لاجل العمل هكذا ذكر
الخلاف من هذه الجهة بعض المتأخرين قال مولانا المهدي عليه السلام وفيه نظر من وجهين احدهما نسبة القول بدلالة العقل والسمع هنا
الى جميع المعتزلة ودعوى اتفاقهم عليه مع خلاف ابي القسم المتقدم فانه لا يقول بالاستحقاق فكيف يقضي بدلالة العقل
عليه الثاني انه لا معنى لنسبة القول بالاستحقاق سمعا فقط الى المجبرة فانهم ينفونه عقلا وسمعا وانما يثبتون بالسمع
ايصال الثواب للوعد به لا استحقاقه فقولوا عندهم ثابتا قلنا مثل قوله او يزيل الشهوة والنفار يعني يزيل شهوة القبيح
والنفرة عن الحسن او يقللهما فيجعل النفرة متعلقة بالقبيح والشهوة متعلقة بالحسن قوله لجرى مجرى ازالة المشقة
يعني كما انه لا يحسن ان يلزمنا مشقة لا لنفع ولا استحقاق لا يحسن ان يلزمنا فعلا شاقا لا لنفع ولا استحقاق مع
امكان ان يجعل فعل ما امرنا به وترك ما نهانا عنه غير شاق قوله ولان التكليف يقتضي وجوب نفع من جهة المكلف
والتفضل لا يحسن فيه بطل لانه احتجاج بنفس المذهب او اتكال على ما سبق والرجوع اليه قوله فان قال هلا كان له ان يلزمنا

الشاق الى اخره اشارة الى ما ذهب اليه ابو القسم وخروج الى ذكر ما يبطل به قوله في ذلك وقد قدمنا ما يبطل قوله على جهة
الاستقلال وهو قريب مما ذكره المصنف هاهنا ضمنا لجواب هذا السؤال قوله ويجري هذه العبادات مجرى الشكر لها لو لم تكن لها
شكرا حقيقيا لانها لا تخلو عن مخالفة للشكر على ما قررنا في غير هذا الموضع قوله وبعد فحسن التكليف مشروط باصول
النعم الى اخره هذا كلام غير واضح وليس اشتراط اصول النعم في حسن التكليف يدفع ان يكون ما كلف المكلف به شكرا وطاعة به
لاجل تلك النعم هي وغيرها ولا يمنع من ذلك بل يناسبه فانه تعالى لولا حصول تلك النعم التي يتوجه لاجلها على العبد تلك
الطاعات لما حسن من الحكيم الزامه اياها الا ترى ان الشكر لا يحسن الا مع تقدم النعمة التي تستدعيه فحسنه مشروط
بحصولها ولا يمنع ذلك من ان يكون في مقابلتها ومن كون المنعم لا يجب عليه للشاكر ثواب وجزاء غير ما تقدم منه من الانعام عليه
قوله وبعد فهذا يؤدي الى ان يسقط وجوب شكر نعم الله علينا الى اخره تعالى السكر من جملة الواجبات المستحقة
لاجل نعم الله فلما كانت نعم الله جليلة القدر فاسه الخطر وجب كل الواحد منا في مقابلتها واجبات الشكر السابق احدها
ولا معنى لالزام سقوطه قوله بل كان يلزم الا يبقى علينا لله نعمة غير يسيرة فليس مقابلتنا للنعمة بما يجب لاجلها من الشكر
وما يجري مجراه يلزم منه اسقاطها وتصييرها في حكم العدم بل يلزم منه قضاء حقها وحسن المقابلة بما لها انسب عنه
وسقوط الواجب عنا في ذلك قوله فان قال هلا كفى استحقاق المدح على الطاعة الى اخره قد نسب العوام ذلك الى بعض
الاسلاميين وذكر انهم يذهبون الى ان المدح وما يتبع من السرور كاف في حسن التكليف بالمشاق قوله فانا نرى ان
العقلاء يبذلون الرغائب في جمع رغيبة والرغيبة العطا الكبير وكرائم الجواهر ويحصل ذلك ان تعالى المعلوم انه قد يلتذ
بالمدح الا عظم من التذاذه بالطعام والشراب ونجد الناس يتحملون المشاق العظيمة في طلب المدح ويبذلون المهج ونفائس
الاموال في ذلك قوله لم يقع به اعتداد فيه نظر فان المعلوم انهم قد يعتقدون بالمدح وان لم ينضم اليه نفع قوله
لاعتقاد النفع فيه نظر فانهم يبذلون ما ذكرناه للالتذاذ بالمدح نفسه لا لاعتقاد عود نفع منه قوله يستحق عليه لولا ربك
سابقا يحقق هذا الوجه ان المدح والثنا قد يستحق على ما ليس بشاق كما يستحقه الله على النعم اذ لا مشقة في حقه وكذلك
اذا احدنا الود بعض من غير مشقة لا حقة له في ذلك فاذا لم يكن الغرض في التكليف الا استحقاق المدح فقد كان يمكن ان
يكلفنا مع عدم المشقة ولا يجعل الواجبات شاقة علينا فلولا ان في مقابلة المشقة ما لا يحسن الا لاجلها وهو الثواب لكان
جعل الواجبات شاقة عبثا وظلما وهو تعالى حكيم لا يظلم احدا قوله واما السرور فالى اخره ولما نسب الى الظلم
على ما ذكرناه وان لم يذكره في المتن قوله فلا يصح ان يجعل في مقابلة الشاق بالحصص ذلك ان تعالى ما يريدون بالسرور هل
السرور الحاصل بالمدح فهو تابع له وفي حكمه وقد بينا ان المدح لا يستقل وجها في حسن التكليف لامكان حصوله وحصوله
من غير الزام الشاق وان اردتم السرور لا بالمدح بل السرور المطلق وانه يحصل بفعل الطاعة فالسرور على ما نذكر علم
الحي او ظنه او اعتقاده لحصول نفع له او دفع ضرر عنه في المستقبل ولا يصح ان يستقل ذلك كله وجها في حسن الزام الشاق
اما الظن والاعتقاد فلانه لا نفع بهما اصلا اذ من الجائز عدم مطابقتهما واما العلم فان علما لحصول نفع فليس الا الثواب
وهو الذي نقول وان كان علما بدفع ضرر وهو العقاب فدفع هذه المضرة كان ممكنا مع عدم الزام الشاق بانه لا يشتهي
القبيح ويخلق فيه شهوة الحسن قوله ودليله ان الثواب يبطل المدح الى اخره هذا الدليل فيه ضعف كما ترى وليس كون
الثواب مستحقا على الطاعة كالمدح يلزم منه تساويهما في الاستمرار والدوام كما لا يلزم منه تساويهما في غير ذلك والمعتمد
في دوامه دليل السمع فان القرآن فيه تصريح بذلك بالكثرة وكذلك السنة النبوية والاخبار الصحيحة المروية قوله
لادى ذلك الى التنغيص فيه ضعف ايضا ويمكن ان يقال التنغيص ينتفي بعلم الاستمرار ولو بتفضيل وليس بادنه قطع الثواب

لهابما

الى

الى التبعيض يكون شيئا في وجوده ودوامه اذ لم يكن واجبا من الاصل بل اذا لم يكن واجبا من اصله لم يقع مباحا بالتبعيض
بعد ان كان الواجب قوله لكان اعلى حالا فيه نظر بل اللازم ان يكونا مستويين في جواز قطعهما وفي جواز استمرارهما
متصلا لا وجوبا والا مانع من استواء الثواب والتفضل في ذلك مع امتياز الثواب بمقارنة التعظيم وغيره من المزايا قوله ولقبح
التكليف لاجل الثواب كلام لا طائل تحته فليس يعد من انقطاع الثواب مع عظمه وسعته ومقارنة التعظيم له وكونه لا ينال
الا بالتكليف يقتضي قبح التكليف لاجله قوله ولا جاز التفضل الدائم الى اخره كلام ركيك ولا يتصور الا لو كان
من لم يثبت ثوابا منقطعا يتفضل عليه بفضل دائما ولا قائل به لكن قوله وايضا فاذا كان لا يمكن تقديره بوقت دون وقت
الى اخره هذا جليل من القول ومدار عليه ما يريد هل لا يمكنا جمعه فصحيح لكن ليس ذلك يستلزم عدم امكان التقدير من
الشيء القدير العالم بالمقادير او لا يمكن الخبيث فغير مسلم وصار الحال في ذلك كالحال في كمية اجزاء الثواب فانه لا يمكننا معرفة
مقدارها والباري تعالى يعلم ذلك ولا يصح ان يقال الا اذا كان لا يمكن بعد براهينها بعدد دون عدد وجب الا يتناهى قوله ومن
هنا زال التكليف عن المجانين والصبيان رواه الجمهور يعني لكون التكليف يستلزم المشقة والتنغيص واذا زال فلا بد من ان يكونوا
في حكم الملجئين حيث لم يتمالك ودواعيهم الى الحسن صارفة عنه ولا صوارف لهم عن القبيح داع اليه وليس بنا الجاء حقيقي
فلذا ينبغي ان يقول في حكم الملجئين قوله ومنها ان يكون بالغا في الفترة مبلغا عظيما لا لحسن الا بذلك في المقدار
لفارق التفضل وقوله ولا بد ان يكون منافع الجزء الواحد اكثر من منافع التفضل بالغة ما بلغت هكذا قال ابو هاشم
ورجع عنه ابو علي واطلقه المتكلمون وهو عندي من المغلطات العظيمة وحاصله ومؤداه يقتضي ان يكون ثواب اقل جزء
من الطاعة وادنى ما يكون من القربة بالغا في الكثرة حدا لا يتناهى اذ مهما قدرت ينتهي اليه الا ويجوز التفضل بمثله
لا محالة فان التفضل لا حد له ينتهي اليه ويحكم على ما بعده بالقبح بل من المعلوم ان ازدياد التفضل زيادة في التفضل الاحسن
فمؤدى هذه المقالة الى محذور من احدهما انه يجب ان يبلغ ثواب كل طاعة وان قلت ودقت ما لا يتناهى واستحقاق ما لا
يتناهى في الوقت المحصور محال لان حصوله واتصاله كذلك محال الثاني تاديته الى استواء مقادير ثواب الطاعات وانه لا فرق
بين ادناها واعلاها اذ الزيادة على ما لا يتناهى يمكن الاشارة اليها وقد تكلف المصنف وغيره في تصحيح ذلك بما وقعت
الاشارة اليه بقوله والوجه في ذلك ان الصفة التي هي التعظيم الى اخره وهو تعسف ويلزم عليه ان يصح الاثابة بقدر
من المنافع من دون تعظيم بان يكون فيها كثرة فبعضها هو القدر المستحق وبعضها بدل التعظيم ومن قواعدهم المشهورة
انه لا بد من مقارنة التعظيم لمنافع الثواب وان زيادة اجزائها لا تقوم مقامه ولا ينبغي ان يصغى الى هذا الكلام اذ لا
ان يلتفت اليه فانه كلام فاسد مبناه القواعد حائد عن الفوائد والقول الفصل والحق العدل ان الثواب منافع مقارنة
التعظيم والاستحقاق ويستحق منه قدر معلوم على قدر الطاعة وهو بمنزلة الاجرة في الشاهد فكما ان من استعمل غيره
في امتثال او استهلك منافع غيره لغيره يجب عليه تعويضه بقدر قيمة تلك المنافع واجرة مثله ولا يشترط ان يبلغ
ذلك مبلغا لا يحسن التفضل بمثله كذلك هاهنا فقد يكون الاجرة المستحقة دانقا ويحسن من المستحقة هي عليه ان
يتفضل على ذلك المستحق بقنطار وما اتى الاصحاب في هذا ونحوه الا من التعسف والتكلف والاقتراح وعن ذلك
مندوحة ويتخلص من عدة جهات والله الموفق قوله ولا شك ان الواحد ثواب والتسعة الباقية تفضل الى اخره
وذكر في المهذب ما يقتضي مثل ذلك فانه قال في تفسير عشر امثالها المراد امثالها في كونها حسنة لا في الكثرة لان هذه
بعضها تفضل والتفضل لا يساوي الثواب في الكثرة عند اكثر الشيوخ وقيل مثلها في الكثرة ثم اختلفوا من وجه اخر فقيل
واحد منها ثواب وتسعة تفضل وقيل العشرة كلها تفضل والثواب غيرها لانه قال عشر امثالها يريد الحسنة والثواب

لا يقابل الحسنة لانها طاعة شاقة وهو التفضل فيقبل الله ذو الجلال ان يعد عشر امثال جزائها اي ثوابها فيلزم
ان يكون العشر غير الثواب ولقائل ان يقول من اين لكم هذا فان الله سبحانه صرح بان كل واحدة من العشر مثل فدل
ذلك على ان العشر متماثلة لا يزيد واحدة منها على واحدة وقد ذهبتم الى ان الثواب لا بد ان يكون بالغا في القدر مبلغا
عظيما فهذا هو المبلغ المذكور ان الطاعة يستحق عليها عشر امثالها ويكون العشر كلها ثوابا ليس مستحقا الا ان
الثواب واحد منها فقط وظاهر الآية يقضي بان العشر مستحقة مستوية ويمكن الجواب بانه يمنع من ذلك ان الله سبحانه
قد نص على انه لا يستحق على السيئة الا مثلها والذي يستحق على الحسنة ان لا يزيد على ما يستحق على الطاعة بعض منه
بل قد نص جمهور العلماء على ان الذي يستحق على المعصية من جزاء العقاب بالنظر اليها اكثر مما يستحق من جزاء الثواب
على الطاعة بالنظر اليها لان طاعة المنعم باصول النعم ليست في عظم الموقع كمعصيته ومقابلة احسانه بعصيانه
قال الزمخشري في منهاجه معصية الله العظيم من طاعته لعظم انعامه كان لا يظلم الا ان اعظم من يعصيه انتهى فاذا
كان لا يستحق على السيئة الا مثلها فكيف يستحق على الطاعة عشرة امثالها ولانه لا معنى للمماثلة بين الطاعة والجزاء
الا انه قدر المستحق عليها اذ لا يتصور المماثلة بينهما في الجنسية ولا غيرها سوى ما ذكر فلم يكن من القول بان الزائد
على القدر المستحق تفضل واما قولهم لا بد ان يكون منافع الواحد وهو المستحق اكثر من منافع التسعة فبعيد وغير
سديد وكيف يعد امثاله والحال هذه وتعليلهم بان الثواب لا بد ان يمتاز عن التفضل بتميز واضح فانه يمتاز بمقارنة
التعظيم فالعشر امثال في النفع والواحد الذي هو ثواب يمتاز بكونه مستحقا ومقارنة التعظيم ولو كان اجزاء النفع
المستحق ثوابا يمتاز عن التفضل بالكثرة لزم ان يستحق على اقل الطاعات من المنافع ما لا يتناهى لانه ما من قدر من
المنافع الا ويجوز التفضل بمثله والله اعلم

فصل

قوله والذي يدل على ان العاصي يستحق العقاب الى آخره
اعلم ان جمهور المعتزلة يذهبون الى ان استحقاق العقاب يعلم عقلا وسمعا وابو القاسم يوافقهم هنا فالعقل ما ذكره
المصنف وغيره والسمع تسمية الله العقاب جزاء كقوله ذلك جزيناهم ببغيهم فلولا استحقاقه لم يكن جزاء وقوله وما
ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون ولولا الاستحقاق لكان العقاب اشد الظلم وان الله سبحانه قد صرح في القرآن بانه
يعاقب العصاة وكرر ذلك في غير موضع وقد دلت البراهين القاطعة على عدله وحكمته فيعلم من ذلك ان العقاب مستحق
اذ لا وجه يقتضي حسنه الا الاستحقاق فمن المعلوم انه ضرر عظيم وانه لا نفع فيه ولا دفع ضرر يقارنه ولا بد انه
فصلا ان يتبعه او يساويه وقد دل ذلك على انه مستحق وانه يتعين ان يكون مثل هذا الاستدلال مركبا من العقل
والسمع وقال السيد ابو القاسم المرتضى من العدلية والكرامية من المجبرة لا يعلم استحقاق العقاب الا بالسمع ولا مجال
للعقل في ذلك قوله هو ان الله خلق العقل شاقا علينا الى آخره هذا الدليل ذكره ابو هاشم وتوبع عليه وهو عنده
في غاية الضعف فان مناسبته خلق شهوة القبيح فينا ونفرة الحسن وحصول الدواعي الى القبيح والصوارف
عن الحسن لعدم استحقاق العقاب اكثر من مناسبتها لاستحقاقه فما اضعف هذا المسلك وهل يقدر ان يقال ان
ما هذا القاضي يستحق العقوبة لان الله خلق لك شهوة يدعوك الى الفعل الذي يستحق العقاب عليه وفعلته لاجل
الشهوة المركبة فيك التي لا يقف على احد احساسك ولا يمكن لك الا حسا زمعها فما اركّ هذا القول واسمجه والاكثر ما يمشي
ان يكون ذلك دليلا على ان الله لا بد ان ينذره وتوعده بايصال العقاب اليه واما على نفس الاستحقاق فلا ولكن البرهان
الساطع والدليل القاطع دليل السمع الصادر عن العزيز الحكيم الذي لا يظلم العباد ولا يريد الفساد وهو الدليل المركب
الذي قدمنا ذكره والاشارة اليه فلا يعدل عنه الى هذه الترهات التي لا تفيد ولا تسلك كما تريد ولا يبلغ بك مداه الظن

فضلاً عن العلم النظري والله المغني. قوله: وبعد فقد أوجب علينا الطاعة إلى آخره. هذا الدليل الثاني من جهة العقل على
استحقاق العقاب وهو الذي حرره قاضي القضاة وتبعه عليه الحاكم والسيد صاحب شرح الأصول وغيرهم فيقال التحقيق
أنه دليل مركب من العقل والسمع لأنه مبني على ورود الأمر بالطاعات وهو سمعي وعلى أن الله عدل حكيم فلولا أن الحكيم
يعلم بفعل الواجب من ضرر عظيم لما حسن منه هذا الإيجاب وهذا عقلي وهو عمدة الأوائل إلى التركة وناهيك بأنهم
حكموا فيه بأن وجه حسن التكليف دفع ضرر العقاب والعقاب لا يستحق إلا بعد التكليف فجعلوا وجه الحسن متأخراً
ومن المعلوم أن وجوه الأفعال لا تؤثر فيها ما تأخر عنها وهذه قاعدة من قواعدهم المشهورة المذكورة في غير موضع
وإنما تصور ذلك لو كان يصح استحقاق العقاب قبل التكليف ومع عدمه فيقال وجه حسنه دفع ذلك الضرر
وقد أورد على هذين الدليلين أسئلة كثيرة منها ما أشار إليه المصنف بقوله فإن قال هلا كفى مجرد الوجوب وهو أحد
الأسئلة الواردة على الدليل الثاني وبقوله فإن قال هلا كفى استحقاق الذم إلى آخره وهو من الأسئلة الواردة على
الدليل الأول وقد استكملها الإمام المهدي رحمه الله في الغايات وبسطها وتكلف الجواب عنها ومع ما قدمناه من
استضعاف هذين الدليلين لا ينبغي الاشتغال بتكثير الأسئلة الواردة عليهما والأجوبة فإنما اشتغال بتكثير التصحيح
وتكلفه ومن العجائب ما ذهب إليه قاضي القضاة من كون استحقاق العقاب لا يصح أن يعلم إلا بالعقل وإنما السمع الاستدلال
بالسمع عليه واستخراج الإمام المهدي لذلك وقوله والمختار ما ذكره قاضي القضاة وعلى ذلك يعلل بسط فيه وليس
بشيء وحكى عن الحجة شيئاً استدلاله بما قدمنا ذكره وهو الدليل المركب واعتماد بعض المتأخرين عليه وتزييفه الأدلة العقلية
كما قررناه سواء وهو الحق وكان رقمنا لذلك وتقريرنا له قبل أن نطلع على أنا قد سبقنا إليه وإنما هو من قبيل توارد
الأنظار الموفقة المنورة والحمد لله. قوله: فإن قال إنما يحسن إنزال الضرر لأجل التشفي هذا رد على أصل المسألة وهو
القول باستحقاق العقاب لا على واحد من الدليلين المذكورين. قوله: لأنه نظير الذم ولأنه لو كان منقطعاً إلى آخره
قد تقوم السطر على مثل هذا في دليل دوام الثواب ومثله يرد هنا وزيادة فإن دوام العقاب الذي هو ضرر عظيم يفتقر القول
به إلى الدليل القاطع والبرهان الساطع فإن الخطر في إدامته والقول بها أشد من الخطر في دوام الثواب والقول به إذ
لا ظلم هناك يمكن تقديره وأما العقاب فإن دوامه ما لم يثبت استحقاقه بالدليل القطعي لا يحسن الإقدام عليه ولا على القول
به ولا تغفل عما قدمناه من كون الاعتماد على دليل السمع وقد صرح الله سبحانه بدوام العقاب وخلود أهل النار وأنهم لا
يخرجون عنها فارجع إليه واعتمد عليه ورتب على ذلك العلم باستحقاقه فلولاه لما وقع من العدل الحكيم ولا تعتمد على
هذه الأدلة المتكلفة التي قد عرضتها على قوانين البراهين وجدتها عنها بمراحل وكيف يستدل بها على ثبوت العقاب العظيم
الأليم الذي تدهش الألباب ذكره فضلاً عن الوقوع فيه يستحق دوامه أبد الآبدين ودهر الداهرين بباب المقطع تشكل
على كثير من الناس ولا والله ما الوقوع في النار لحظة وطرفة عين يسهل على أحد وأما كونه مع العلم بدوامه أبعد عن
المعصية فصحيح لكن ذلك لا يقتضي استحقاق الدوام كما أنه لا يقتضي استحقاق عقاب الكفار على الفسق وعقاب الكبيرة
على الصغيرة مع أنا نعلم لو كان العلم بذلك يقتضي كون العالم به أبعد عن موافقة الفسق واقتراف الصغيرة. قوله: ولمثل
ذلك يجب أن يبلغ مبلغاً عظيماً إلى آخره هذا باطل وليس أيضاً التبعيد عن المعصية يوجب استحقاق ذلك كما قدمناه آنفاً
إذ لا يقتضي ذلك استحقاق ما لا نهاية له لأنه ما من قدر إلا والعلم بما هو أعظم منه أبلغ في كون العالم به أبعد عن المعصية وإنما
الحق أن لكل معصية قدراً يستحق من العقاب عليها يحيط الله بعلمه ويوصله إلى مستحقه ليس لنا فيه مجال ولا مقال
فلنقتصر حسب مبلغ علمنا والعلم علم الملك المتعال. قوله: ليفارق الامتحان يقال هو يفارق الامتحان بغير ذلك فإن

في العقاب

الامتحان وجه حسنه المعوض عليه واللطف فيه مع عدم الاستحقاق وهذا مستحق لا يقع فيه ولا اعتبار لكن الاستحقاق
بما يعلم استحقاق العقاب له ويما مضى في القران لا لهذا الوجه المذكور قوله لمثل ما يعدم تعالى الذي يتقدم حلوص الثواب عن
كل شغل وسبقه لوجهه المذكور وليس هو الوجه في حلوص العقاب عما ذكروا والذي يقضي به العقل انه يحسن من الله ايصال
ما يستحقه العبد من اجزاء العقاب اليه وانه يحسن منه مع ذلك الاحسان اليه كما قد صح وان كان العقل يقضي بحسن العفو انما
الطريق الى ذلك السمع والاكلام ان ظواهره تقضي بان اهل النار لا ينالون روحا ولا راحة ولا يحالون الى ذلك مع سواهم له
وهي ظواهر كثيرة شهيرة قوله وقال قوم لا يستحق على الصغيرة هذا القول ينسب الى جعفر بن مبشر واعلم ان مع القول
بان المعاصي تنقسم الى كبيرة وصغيرة ومنهم من لا ينبغي لقائل ان يقول بان العقاب لا يستحق على ما هذا حاله كما نسب الى جعفر
مع جلالة قدره انه لا يستحق العقاب على الصغاير ولا يجوز العقاب عليها ولو بعد زيادة ثواب لفاعلها واي وجه
يحسن هذا القول او يلتبس على صاحبه واما ذهب جعفر الى ذلك بنا على قاعدة له وهو ان كل عمد كبيرة وان الصغيرة ما
وقع سهوا او غلطا والساهي لا يستحق عقابا راسا وهذه القاعدة لو صحت لصح ما بناه عليها فلا ينبغي ان ينازع فيه بل ينقل
الكلام الى قاعدته التي بنى عليها

فصل

واستحقاق الثواب والعقاب هو من حال المعصية والطاعة قوله على معنى
ان للمكلف الحكم الى اخره هذا من فروع القول باستحقاق الثواب والعقاب من حال الطاعة والمعصية وهو مذهب السيد
وله فرع اخر هو تحبط الفايدة فان ايصال الثواب والعقاب في الدنيا لا يمكن الا اليسير وذلك الفرع هو انه يستحق
فعله للطاعة والمعصية في كل وقت اجزاء معلومة منهما ويحسب له ما يجمع في دار الدنيا ولا ينقص منه شي حتى يوفاه
كاملا في الاخرة فاذا فعل طاعة يستحق عليها في كل يوم مثلا خمسة اجزاء من الثواب وعاش مائتي يوم فعند توفية الف
جزء فهو في هذا القدر في الاخرة لم يستمر له الخمسة ولا يقال انه يلزم استمرار الالف والا وقع التنغيص في الجنة بقطع تلك
الجملة لانه اذا لم يستمر له في الوقت الثاني الا نصف عشر العشر مما كان قد اعطي في الوقت الاول فلا بد ان يغتم لذلك لانا نقول
ان سلم من الاغتمام وكان في معلوم الله انه لا يغتم بما يمنع الاغتمام ويشغل عنه والا لم يوصل تلك الجملة مفرقة على وجه
لا يلحق بانقطاعها معه اغتمام هذا ما يقتضيه ما قاله الاصحاب والذي ذهب ابو علي وصرح به وقال ابو هاشم بل يحكم الله
لم يمل بتلك الجملة في كل وقت تفضلا لئلا يقع التنغيص فيشكل وهو باطل لانه ان جعل هذا الذي يحكي ثوابا صار واجبا وهو
حلاف ما فرض وان جعله تفضلا فذلك يقتضي ان له ان يجريه وله ان لا يجريه وابو علي والجمهور لا يمنعون من ذلك قوله
واختلف القائلون بالموافاة وهم بشر بن المعتمر وهشام الفوطي ومن تابعهما ومعنى القول بالموافاة ان من فعل الطاعة
والمعصية لا يحكم له بانه قد استحق الثواب والعقاب في الحال بل ينتظر وشرطه في انه فان وافى الممات ولم يفعل ما يبطل
به ثواب الطاعة وعقاب المعصية ثبت استحقاقه لذلك وان لم يقع منه موافاة الموت الا وقد فعل ما يبطل ثوابه لو ثبت استحقاقه
او عقابه انكشف انه لم يستحق ذلك ثم اختلفوا والمشهور في اختلافهم ان بعضهم يقول الموافاة شرط حقيقي في اقتضاء الطاعة
للثواب والمعصية للعقاب فلا يثبت الاستحقاق الا بعد حصول الشرط وهو الموافاة فاذا وافاه ولم يتقدم منه ما يسقط
ذلك ويبطله استحق الاجزاء المعلومة من الثواب والعقاب من حين الموت ولم يعتد بما تقدمه من الاوقات وبعضهم يجعل الشرط
العلم فان علم الله انه يوافي بالطاعة حتى انه لا يصدر منه ما يبطلها استحق الاجزاء المعلومة من الثواب من حال فعلها فان علم
منه خلاف ذلك لم يستحق عليها شيا وكذلك المعصية وقد اشار المصنف الى هذه الجهة من الاختلاف وحكى اختلافا اخر وهو انه
هل المعتبر موافاة الموت او موافاة القيمة والفرق بينهما عسر واصح لانه لا حالة بعد الموت يمكن فيها ابطال الطاعة والمعصية
الا ان يحمل ذلك وجه بدق وهو ان يقال قد يمكن ان يقع بعد الموت وقبل القيمة ما يبطل الطاعة ويحبطها كمن يكون مستنا

ومات بعد الردة وان اصابه الشهيد بعد الموت فصيلة وفيه تكلف وان ذلك في حكم الواقع قبل الموت والسنة معصية متقدمة للموت وليعلم القائلين بالموافاة لا يختلفون من هذه الجهة وانما اختلفت عباراتهم فقط فبعضهم يعبر بالموت وبعضهم بالقيمة وظن انه لا خلاف في المعنى وان لا خلاف فيه فقد صرح بعض اصحابنا بالخلاف بين اهل الموافاة من هذه الجهة على كيفية حسنة وهو انهم اختلفوا اهل يستحق الثواب والعقاب عند وقت انقطاع التكليف او من وقت الاعادة او من وقت القيمة وقال بكل واحد من المذاهب المذكورة طائفة منهم لكن لا وجه لمن جعل الاستحقاق وقت الاعادة او القيمة مع ان المانع لا يتصور ان يكون الا بقاء التكليف وكون المكلف متمكنا من ابطال ما قد وقع منه من طاعة او معصية فاذا انقطع التكليف بالموت فقد زال المانع فلا وجه للحكم في تاخر الاستحقاق الى وقت الاعادة او القيمة قوله الى حال دخول الجنة والنار او الا يعني فمن لا يعتبر الموافاة يقول لا يتوفر ما كان يستحقه في الاوقات الماضية على فعل الطاعة او المعصية الى ان يموت ومن يعتبرها يقول لا يتوفر له مع الموافاة ما بعدها الا من قال منهم ان الاعتبار بالعلم بالموافاة لا بها نفسها **فصل** والذي لاجله امتنع اتصال ذلك في الدنيا وجوه اعلم ان مذهب المحققين ان الدنيا وقت لاستحقاق الثواب والعقاب منذ فعل الطاعة والمعصية كما تقدم ولا يصح كونها وقتا للايصال فلا يكون ايصال الثواب وتوفيره وايصال العقاب الا في الاخرة الا اليسير حسبما نذكره بعد او عند الاستحقاق وقال اهل التناسخ بل يستحقان ويتفقان عقيب فعل الطاعة والمعصية ولا يجوز تقدم استحقاقهما على وقوعهما ويحملون تكليف المشاق والامراض والعموم من العقوبات وقالت المرجئة يجوز تعجيل الاستحقاق والوقوع وتاخيرهما جميعا وقال ابو القاسم يجوز تعجيل بعض الثواب واستحقاقه وبعض العقاب كذلك لا كله فلا بد ان يتاخر استحقاق البعض ووقوعه الى الاخرة هكذا افتتل عنه قال مولانا عليه وقاعدة ابي القاسم في جعله للثواب من قبيل التفضل وعدم الحاجة له وما اتى به من انه لا يشترط خلوصه عن كل منغص يقضي بجواز ايصاله كله في الدنيا وتاخيره الى الاخرة وجنب لفظه الاستحقاق وقال اهل الموافاة بتاخير الاستحقاق والوقوع فقيل الى انقطاع التكليف وقيل الى القيمة وقيل الى الاعادة قوله انه يرجع الى الحكمة يعني وهو ان من حق الحكيم ان يوصل الى المكلف ثوابه على وجه يعلم معه انه قد وصل ما يستحق وتنزه الحكيم عن ظلمه وما لم يصل الله على هذه الكيفية فلا خروج به عن عهدة الواجب هكذا ذكره الاصحاب وفي فوائد الثواب والعوض في ذلك يجوز وان ايصال العوض من غير ان يعلم المعوض انه عوض على ما ناله من الم او نحوه وفيه نظر قوله وهذا هو الوجه في حسن الفناء يعني كون المكلف مع العلم به اقرب الى فعل الطاعة لكونها طاعة وترك القبيح لقبحه والمخوف وغيره لذلك لان علمه بالفناء يصير النفع الموعود به والضرر الموعود به قوله نعم قد يجوز ايصال بعض العقاب في الدنيا كالحدود ونحوها ازاد ونحوها التعزيرات وظاهر كلامه ان هذا يختص بالعقاب دون الثواب وقد يسوغ ما يقضي بذلك فان الوجوه الذي ذكر في منع ايصال الثواب يشمل الكثير واليسير الا انه ذكر انه لا بد ان يعلم المكلف فيما وصل اليه انه ثواب او عقاب ولا بد ان يقارنه التعظيم ويعلم ان الحكيم قصد ذلك وظاهر كلام الاصحاب انه يجوز ايصال اليسير من الثواب وهو ما لا يصير المكلف بعدمه ملجئ وقبل العذر الذي لا يعتد بنقصانه في الاخرة لا يبادر الحذاق اذا نقص عليه في الاخرة وقت المجازاة ثوابا ومقارنة التعظيم وعلم المثاب انه المستحق صدر له وذلك يتصور بالوحي في زمن الانبياء والله اعلم وانما يجوز ايصاله في الدنيا عند الاستيصال الا اماره مانع عنه اذ لا تكليف بعده فيقال انه يكون في حكم الالجاء **فصل** يجوز من جهة العقل سقوط الاستحقاق مع ثبوت سببه الموثر فيه يعني فيصح ان يسقط استحقاق الثواب مع حصول الطاعة التي هي سبب فيه ويسقط استحقاق العقاب مع حصول المعصية التي اقتضته وقد جعل هذا الفصل تمهيدا لما سياتي من اثبات سقوط الثواب

والعقاب لىلا ىسكن سقوطهما بعد حصول سببهما فيما هو قوله ونحو ذلك لهذا المعنى انواع ونظائر كسقوط القصاص
مع سوء شبهه من القتل العمد العدوان للابوة ونحوها والنزع كسقوط الاستحقاق فى الثواب بسبب قوله
فصل
الندم على فعل الطاعة لانها طاعة مستندهم فى ذلك القياس على التوبة وقد صح انها تصير المعصية الموجودة فى حكم
المعدومة وتذهب حكمها وهو ايضا العقاب لما دل على ذلك من العقل والسمع وهذا مذهب ابى هاشم المشاوراه ويمكن ان يمنع التشارك
فيما لى العاصى اراد ان يكون له طريق الى التخلص من معصيته والخروج عن مقتضاها مع بقاء التكليف والا فما الفائدة فى
بقائه مكلفا ولا سبيل له الى ذلك الا بالتوبة وليس كذلك الحكم فى المطيع فلا يصح ان يقال انه لا بد ان يكون له طريق الى الخروج
عن ثواب طاعته ولا فى صدورها منه اذ لا وجه يقتضى ذلك ولا لبقاء التكليف دلالة عليه وايضا فقد دلت الادلة الشرعية
على اسقاط التوبة للعقاب ولم يرد فى هذا دليل شرعى قوله لانها طاعة كلام مستقيم اذ لو ندم على فعلها لمضرة لحقته
او منفعة فاتته او غير ذلك لم يحسن القول باسقاط الندم لثوابه قوله عند من خير المسا واه واجازها على ابى هاشم
ابو هاشم وقاضى القضاة واجازها مطلقا جماعة من فضلاء اهل البيت كزين العابدين والقسم والمؤيد من ائمة بعض الشيعة
ومن شيعة اهل البيت القاضى جعفر والشيخ الحسن الرصاص والفقيه حميد قوله لا يجوز اسقاطه باسقاط العبد المستحق
له كان ابى هاشم ان له اسقاطه فانه مطلق التصرف فيما يرجع اليه كما انه يسقط العوض الذى يستحقه على غيره بالابراء
الا ان يقال ان صحة الاسقاط هو باعتبار انتفاع المسقط عنه به فلما كان الله سبحانه لا ينتفع باسقاط الثواب المستحق عليه
ولا بد ان يرجع ذلك ولا يعلم المسقط الكيفية ولا له المطالبة به لم يمنع ان يدخل الاسقاط مع ذلك حكم واسيح لهم
فصل
قوله ويعود ان ليس يسقط العقاب يعنى الندم على المعصية لكونها معصية وان يفعل طاعة يستحق عليها من الثواب
ما يزيد على عقاب تلك المعصية او يساويه عند من خير المساواه الا انه لا بد مع الندم من العزم كما سيأتى فى ذكر التوبة قوله
ويسقط بشيء ثالث الى آخره هذه اشارة الى مسئلة جواز العفو عن العاصى وهى من مسائل الخلاف فذهب البصرية الى انه يجوز
عقلا ان يعفو الله عن العاصى وقال ابو القسم ولشرذمة من المعتزلة لا يجوز من جهة العقل وههنا جهة من الخلاف اخرى
وهى انه يحسن من الله عقلا ان يعفو عن عاص دون عاص او لا يشترط فى حسن العفو ان يعم المستوين هذا ما ذهب اليه
البصرية وذهب ابو القسم ومحمد بن شبيب الى ان ذلك لا يحسن لانه من المحاباة فى المثل والمحاباة لا يحسن الا مع الاستوا الا من
فى وجه حسن حيث يحابيه والحال انه المعطا الا اذا كان لا حسان لمزيه ولما كانت العرب تكره المحاباة وظن ابو القسم
انهم يستقبحونها استقباحا عقليا وليس كذلك انما تكره العرب التسوية مع استوا المعطين اولى ولا مانع من ان يفعل
الحكيم غير الاولى اذا كان حسنا كما فى عقاب العاصين فانه لا يكون الا ولى العفو وابو القسم يخالف هذه القاعدة فيقول
انه لا يجوز من الله فعل غير الاولى اذا كان ولا ترك ما فعله اولى وانه بمثابة فعل القبيح وترك الواجب ولا وجه لذلك والعفو
عن عاص دون عاص كالاحسان الى شخص دون شخص ولا يشك فى حسنه ولله سبحانه ان يتفضل على من شاء بما شاء قوله لنا
انه حق لله الى آخره يعنى ويلزم ان يصح من المنعم اسقاط الشكر لانه حق له ويجاب بان المصنف قد احترز عن هذا بقوله
والله اسقاطه والشكر ليس كذلك بل يكون بطريق مسلمنا فضا الدين فانه حق لصاحبه والله استيفاؤه وقد فصل للنائل الواجبات
المتعلقة بالغير مقصدة فانه يجب الا لكونه حقا للغير كقضاء الدين ورد الوديعة سقط باسقاط من هوله وما كان واجبا
بنفسه لم يكن كذلك كشكر المنعم ومعرفة الله فان الشكر انما وجب لكونه اعترافا بالنعمة الواصلة والمعرفة انما وجبت لكونها
لطفا الا لكونها حقا لله فلو جاز اسقاط الشكر لكان فيه جواز انكار وقوع النعمة واباحة ذلك ولو جاز اسقاط المعرفة لنفسه
لكان فيه اسقاط وجوب اللطف قوله بل هو ايضا حق للمذموم كان الاولى ان يقول بل هو حق لكل احد حتى المذموم

فى الغضبان

يستحق الذم لنفسه لئلا يتوهم انه لا يشاركه المعصي فيه الا العاصي المستحق له وحده قوله ويكون في حكم المغري على المعصية يعني بخلق الشهوة مع التجويز وعدم القطع بالعقوبة عليها قوله ان ظن نزول العقاب المستحق يكفي في التجويز الى آخره هو كلام حسن جيد وقد بالغ بعض المتأخرين فادعى انه لا بد من التجويز ولا يجوز القطع بالعقاب لان مع القطع به يصير ملجئا فلا بد من تجويز سقوطه بعفو او توبة قوله وليس من حق الزجر ان يكون على ابلغ الوجوه والا وجب الاسقاط بالتوبة يقال اما انه لا يجب ان يكون الزجر على ابلغ الوجوه فصحيح والا لزم ان يجعل عقاب اصغر الكبائر في ابلغ نوع من العذاب ونحو ذلك من المحالات واما استظهار المصنف بلزوم وجوب الاسقاط بالتوبة فلقائل ان يقول ذلك امر واجب ولا يلزم الاخلال به من اجل حصول المبالغة في الزجر ولجاريان المخالف في المسألة لا يقول بوجوب قبول التوبة لانه يجعل وجوبها وجوب جود لا وجوبا يقتضيه الحكمة قوله لو تركنا والعقل لما ذهبنا الى آخره كلام غير مستقيم لانه يشعر بانه انما يستحق الذم لاجل حصول العقاب به وليس كذلك فالصحيح في الجواب ما ترجح الله من انا لا نتأثر منه للاستحقاق وان قصد المصنف لا استحقاق الذم لكن سياق كلامه يقتضي بانه اراد لاجل استحقاق العقاب وهو غير صحيح بل لاستحقاق الذم والصحيح انه اذا فعل المعصية استحق امرين الذم والعقاب وحسن من المستحق لكل منهما ان يطالبه اليه فالذم يستحقه كل احد حتى المذموم والعقاب يستحقه الله تعالى وليس يلزم من سقوط احدهما باسقاط المستحق له سقوط الآخر ولا من مسامحة احد المستحقين مسامحة الآخر

فصول في الاحباط والتكفير

وهي خمسة فصول ذكرها المصنف في الاحباط والتكفير وما يستدعيانه ويتعلق بهما وكيفيتهما وقدم عليهما ذكر حقيقتهما في الاصطلاح واما حقيقتهما لغة فالاحباط هو الاهلاك واصله تلف الحيوان بالحبط وهو ان يأكل الدابة فتكثر فتنتفخ بطنها فلا يسلم وان مما ينبت الربيع ما يقتل حبطا او يلم ثم استعير لكل ما يحصل به تلف غيره فلما كان سقوط الثواب بالعقاب بعد استحقاقه يشبه تلفه بعد مصيره الى مستحقه وحصوله سمي احباطا والتكفير لغة التغطية فلما كان سقوط الثواب بالعقاب كالساتر له والحائل دونه يشبه الثواب بالغطا فكانه مغط للعقاب وساتر له عن اعين الناس والسهو احباطا هذا غير تسميته بما يشعر بالهلاك والتلف مع انه السعادة العظمى وجعلوا الاحباط اسما لما هو اولى للتسمية به واحق بذلك وهو غلبة العقاب الذي هو اعظم الهلاك قوله او كثرة المعاصي كان الاولى ان يقول او زيادة عقاب عصيانه وكذلك قوله او كثرة الطاعات كان الاولى فيه ان يقول او زيادة ثواب طاعته واحسن من ذلك واحصر ان يقال الاحباط سقوط الثواب بامر تام والتكفير سقوط العقاب بامر تام بعد استحقاق الثواب او سقوطه بامر تام

فصل

قوله ومتى جمع المكلف بين الطاعات والمعاصي فلا شبهة في تعذر ايصال الثواب والعقاب اليه وذلك لان الثواب يستحق على سبيل الاعظام والعقاب يستحق على سبيل الاستهانة واستحالة تعظيم احدنا الغير مع استخفافه به في حالة واحدة معلوم بالضرورة والاستحقاق يبتني على صحة الايصال قوله خلافا لما يقوله بعض المرجئة اعتمد المصنف بكتابه الخلاف في هذه المسألة وبعض استيفاؤها ففيها انواع من الخلاف وقد حررها الامام المهدي عليه السلام وحققها تحقيقا شافيا وحصل ذلك حتى قال ما لفظه حتى صار المنكرون للاحباط والتكفير ثلاث فرق فرقة قطعت بحصول ثواب الفاسق ودوامها وحصول عقابه في الآخرة وانقطاعه وهذا هو قول الخالدي منا والرازي من المجبرة وغيرهما وفرقة قطعت بحصول الثواب في الآخرة ودوامه للفاسق وانه لا عقاب عليه رأسا وهذا قول مقاتل بن سليمان واصحابه وفرقة قطعت بحصول ثوابه في الآخرة ودوامه ووصول العقاب اليه في الدنيا فقط وهذا قول جماعة من اهل الحديث وحكي ايضا عن بعض منكري الاحباط والتكفير انه من علت ثوابه عقابه استحق الثواب الاخروي الدائم والعقاب الدنيوي المنقطع ومن علت عقابه ثوابه استحق

العقاب الاخروي الدائم والثواب الاخروي المنقطع والذي يلتبسه الاصحاب الى اكثر المرجئة انهم منعوا من اسقاط احدهما بالآخر
وذهبوا الى ايصالهما جميعا في الآخرة والمشهور عن عباد انه يقول لا يسقط الاقل بالاكثر وذهب الى ان عقاب المعصية
لا يسقط ابدا الا بالتوبة فمهما لم يتب لم يسقط عقابه بوجه من الوجوه وكذلك الثواب لا يصح عنده سقوطه بعد ثبوته وتحقيق
مذهبه ان المستحق على المعصية نوعان العقاب الاخروي وذلك حيث كانت معاصيه غالبة لطاعته والنوع الثاني الفرقة
فقط وذلك حيث غلبت طاعاته معاصيه ومعناها انه دون من خلصت طاعاته عن المعاصي في المرتبة ولمن خلصت طاعاته
مرتبة عليه وكذلك المستحق على الطاعة نوعان الثواب الاخروي وذلك لمن غلبت طاعاته معاصيه والنوع الثاني الفرقة
وذلك فيمن كانت معاصيه غالبة على طاعاته فلا يستحق بطاعاته الا الفرقة فقط وهي مرتبة يلتبس لها على من خلصت
معاصيه عن الطاعات وقد ذكر المصنف ما يدل على المنع مما ذهب اليه المخالفون على جهة الاختصار ونذكر شيئا مما استدل به
الاصحاب ومما يستدلون به ما نعلم قطعا من احرز الف كسر لا حرز راس فلم ينفذه من غرق ونحوه فانه ذمه على كسر العلم
يسقط بذلك وكذلك لو اهدى له قليلا او نحوه ثم قتل بعض اعزته فان ما اساء به هذه العظمى تسقط ما كان يستحقه من الشكر
على تلك الهبة اليسيرة وقد اورد الرازي وغيره على هذه الادلة سؤالا حاصلها يرجع الى المنع مما ذكره الاصحاب ولها اجوبة
تذكر في البسائط ولم يذكر المصنف ما يدل على ما ذهبنا اليه من جهة السمع وهو من اقوى الادلة في هذه المسألة ولعل الاعتماد
عليه اولى كقوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وقوله تعالى لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى وقوله تعالى ان تحبط اعمالكم وانتم لا تشعرون
وغير هذه الآيات مما لا يحصى لكثرته قوله وبهذا يفارق الثواب العوض اشارة الى ما يورده الخصم من الاعتراض بالعوض
ويكون منشأ هنا فيه انه لابد ان يوصل الى المعاقب ما يستحقه منه قبل الفرق بين العوض والثواب وهو ان هذه الوجوه المانعة
من مجامعة الثواب للعقاب غير حاصلة فيه فانه لا يستحق على سبيل الاجلال ولا يشترط خلوصه عن كل شائب ولا يستحق
على جهة الدوام وايضا فلا يعرى ايصاله في الدنيا بخلاف الثواب كما مر فبان الفرق بينهما وهذا الاعتراض لا يرد على ابي علي
لما ذهب اليه من ان العقاب يسقط العوض كما يسقط الثواب وقد تقدم تحقيق ذلك قوله سبقتهم الى الاحباط ذكر المصنف ما استدل به
من جهة السمع ولم يذكر ما يورد به من الشبه العقلية وقد اورد الرازي شبها عقلية متعددة واطول الكلام عليها
ونقضها على ما يعتاده في كتبه من محاولة تقويم الاود وتصحيح ما فسد فلا نشتغل بذكرها وذكر ما احتج به عنها لعدم
الحاجة اليه والشبهة العقلية المشهورة لاهل المذهب انه لو كان كل واحد من شيئي الثواب والعقاب قد حصل في حق من صدر
عنه طاعة ومعصية فيجب حصولهما له على الجمع ووصولهما اليه والجواب السابق وان حصل فقد سبق ما يمنع عن مسئلة والانتصار
لا يفضي الى المستحق الا مع عدم المانع وقد حصل الايصال على الوجه الممكن وهو انه يسقط من الاكثر ما يقابل الاقل حيث
كان ثواب الطاعة اقل لم يعد لم يعتد بها بل اسقط عنه ذلك ما يقابله من تلك المضار العظيمة واي نفع ابلغ من ذلك وحيث
كانت معصيته اقل فقد اسقط عقابها ما يقابله من ثوابه وفات عليه منافع عظيمة ويالها من مضرة قوله وهي اعراض
لا يصح عليها الاعادة يعني ان السيئات من لازم الاعراض التي لا يصح اعادتها فمنها ما يصح اعادته والجواب انه لم يرد ان الطاعة
اعادتها لكونها اعراضا بل لانها من مقدورات العبد ولا يصح اعادة شيء منها هذا حاله على ما تقدم قوله فصاحب الجنة
الى آخره يحقق هذا الوجه وهو المعول عليه ان المراد بقوله تعالى يره في الآية انه يرى جزاء ذلك ويوصل اليه ولا يتأخر عنه
فاذا كان من فريق السعداء فرؤيته لجزاء ما عمله من المعاصي وما قابله لذلك وايصاله اليه هو ما ناله به من نقصان ثوابه
وفوات ما فات عليه من منافعه وان كان من فريق الاشقياء فرؤيته لما عمل من الخير وايصاله اليه هو باسقاط ما استحق
عنه من عقابه وذهاب بعض من المضار الذي كان يستحقها وتاول الا بهذا ان المراد فمن يعمل مثقال ذرة خيرا من المؤمنين والشقيا

ومن بعد ما سقال ذرة من ... الا انه جاء بعد قوله يصدر الناس اشتاتا قوله وبعد فيهما انه عام يعني في كل من جاء
بحسنة قوله فلفظ الحسنة المذكورة شامل الى اخره هذا بنا على التعريف فيها للاستغراق والظاهر خلافه وان
المقصود به تعريف الجنس اذ لا يستفهم ان يكون المراد من جاء بكل حسنة ولا يناسب ذلك السياق ولا الاستاع عليه الذوق
ولا يلتفت الى هذا الوجه بل الظاهر ما تقدمه قوله والوا قال الله ان الحسنات يذهبن السيئات الى اخره لا معنى لتمسكهم
بهذه الاية الا لو كانوا يقولون بان الطاعات تكفر المعاصي والمعاصي تحبط الطاعات والامام قولهم بانه لا تكفير ولا احباط
فيحتج عليهم كانه هدم لما فيها من التصريح بثبوت التكفير اذ لا معنى لذهابها الا اذهاب ما يستحق عليها فاما هي فقد ذهبت
في نفسها بعد فعلها واعترض بان هذا الكلام [illegible] هون اليه من ان الموازنة ليست بين الطاعة والمعصية بل بين الجزائين
فاذا علم ان المراد ان جزاء الحسنات يذهب جزاء السيئات كان خلاف الظاهر ومجازا به وان كان لا بد من تقدير ما ذكر فالمعنى يفود
الى والسياق يدل عليه وهو من قبيل المجاز البليغ الكثير الوقوع في القران الكريم واذا حملت الاية على خلاف ذلك وهو ما
قيل ان المراد ان اكثر الطاعات كانت لطفا له في الامتناع عن المعاصي كما ذكره المعترض ففيه تعد وبعيد ولا يظن
الله وورد اول جار الله الاية بالوجهين وفسرها عليهما والصحيح الاول وهو الاظهر الذي عليه المعول **فصل**
وبيان استحالة استحقاق الثواب والعقاب جميعا واختلف الناس في هل يصح الا يستحق المكلف واحدا منهما قوله بان
يستوي طاعاته ومعاصيه المراد بان تستوي الطاعات والمعاصي استواء ما يستحق عليهما من اجزاء الثواب والعقاب قوله
ذهب الجمهور الى استحالة استوائهما تحقيق الخلاف في هذه المسألة ان ابا علي منع من استواء الثواب والعقاب عقلا وسمعا اما السمع
فلما سيأتي واما العقل فلانه لو جاز استواؤهما فاما ان يتساقطا فليس بان الثواب في سقوط العقاب اولى من العكس فيلزم
الاسقاط الى انها فيستحقان جميعا وهو محال واما الا يتساقطا فيلزم كون الانسان في الوقت الواحد مستحقا للتعظيم
والاستخفاف وهما متنافيان ولا يخفى ركة هذا الاستدلال لكل المتأمل وقال ابو هاشم وقاضي القضاة بل يجوز ذلك عقلا
اذ لا مانع من جهة العقل ان يستحق المكلف اجزاء من الثواب على طاعات له واجزاء من العقاب على معاص منه ويكون تلك الاجزاء
مستوية فيتساقطان كما تساقط الدينان ويبقى كمن لم يستحق ثوابا ولا عقابا ولا مانع الا السمع وهو انعقاد الاجماع
على انه لا بد من ان يستحق المكلف في الاخرة الجنة او النار وانه لا دار في الاخرة الا الجنة او النار ولا دار ثالثة غيرهما
وانه لا يدخل الجنة مكلف الا مثابا والخلاف في ذلك لزين العابدين والقاسم والمؤيد [illegible] والشعبي من التابعين والقاضي
جعفر والشيخ الحسن الرصاص والعقيبة [illegible] المحلي فقالوا انه يجوز ان يستوي الثواب والعقاب عقلا وسمعا وانه يدخل المكلف
الذي هذا حاله الجنة متفضلا عليه لا مثابا وكذلك الصوفية جوزوا الاستواء وان من هذه حاله يدخل دارا ثالثة والارجح
ما قاله زين العابدين كرم الله وجهه ومن تابعه من جواز ذلك عقلا وسمعا اذ لا مانع منه والاجماع المدعى لا وجه يقضي
بصحته ولا نقل يشهد له مما يوجب به في مثل هذا فمن كان كذلك لم يدخل النار اذ عقابه ظلم لا شك فيه والله متعالي
عن ظلم العباد وجاز دخوله الجنة متفضلا عليه وما كان غير ذلك محظورا واما ما قاله الصوفية من اثبات دار ثالثة
فلا دليل عليه بل فيه رد ما ورد بخلافه كقوله صلعم وما بعد الدنيا من دار الا الجنة او النار قوله الا ما يحكى عن بعض
الصوفية وبعض الشيوخ من ان الاعراف المذكورة في القران دار غيرهما الحكاية المستفيضة ان هذا المذهب للصوفية
ولا اتفق الحلى ان احدا غير المصنف عزاه الى بعض الشيوخ ومسلك الصوفية في ذلك [illegible] يروونه وليس مما يوجب به في
هذه المسألة قوله وهي عند الجمهور مواضع عالية في الجنة الذي ذكره جار الله ان الاعراف عبارة عن الحجاب وهو
السور المضروب بين الجنة والنار وهي اعاليه جمع عرف اسمي من عرف الفرس وعرف الديك وان الرجال المذكورين عليها

من المسلمين من اخرهم دخولا لقصور اعمالهم كانهم المرجون لامر الله يحبسون بين الجنة والنار الى ان ياذن الله لهم في
دخول الجنة وانهم المعنيون بقوله تعالى ادخلوا الجنة وذلك بعد ان يحبسوا على الاعراف ويطلعوا الى الفريقين ويعرفوهم
بسيماهم ويقولون ما يقولون وفائدة ذلك بيان ان الجزاء على قدر الاعمال وان المقدم والمتاخر على حسبها وان احدا لا
يسبق عند الله الا بسبقه في العمل ومن لا يسبق عنه الا يتخلف فيه وليرغب السامعون في حال السابقين ويحرصوا على احراز
قصبتهم قال مولانا عليه السلام ولا يخفى على منصف ان كون الاعراف ما ذكره جار الله او ما ذكره المصنف من انها مواضع عالية في الجنة
او ما ذكره الصوفية من انها دار بين الله ليس في العقل ما يحيل شيئا من ذلك ولا ما يدل على شيء منه الا ان العمل لا مجال له في الامور
الاخروية الغيبية ولا شيء مما ذكر يستحيل في القدرة ولا في الحكمة فالقطع بصحة شيء من هذه الوجوه او باستحالته لا يصح الا
بدليل سمعي قطعي وليس من ادلة اهل هذه المذاهب ما يرتقي الى درجة القطع لانها من الاحاديث الاحادية ولا من الاجماع واكثر ما يقتضيه
الظن فقطع الصوفية بانها دار بين الله خطأ والقطع بانه لا دار بين الله لا برهان عليه والله سبحانه اعلم وبابرد ها على القلب
قولك فيما لا تعلم لا اعلم **فصل** اذا ثبت استحالة استحقاقهما
واستحالة الخلو منهما لم يمكن من ان يرد احدهما على الاخر ولا شك في ذلك لكن يقال اما استحالة استحقاقهما معا فقد
يستمر او ايضا لهما معا وقد صح ذلك ودل القاطع عليه لينافي اوصافهما وتعاكسهما واما استحالة الخلو منهما فغير مسلم
بعدم قوله ولا يكون بد من ان يسقط الاقل بالاكثر هذا صحيح مطابق لقواعدهم لكنه يرد عليه سؤال وهو ان يقال من علم
انه لو فعل طاعة يستحق عليها عشرة اجزاء من الثواب فقال حتى توفر له مائة جزء ثم فعل معصية يستحق عليها احد عشر
جزءا من العقاب فانه تعالى يسقط تلك المائة التي قد توفرت فما وجه بطلانها وليس في مقابلها عقاب وقد اجاب القاضي
في مثل هذه الصورة بمنزلة اجير استوجر على عمل وله في كل يوم اجرة معلومة مشروطة بسلامة العمل حتى يقع المجازاة فتوفر
في ذمة المستاجر له اجرة كثيرة ولم يقبضها حتى افسد ذلك العمل الذي استحق الاجرة عليه بالكلية فانه ابطل بذلك استحقاقه
للاجرة فلا يستحق منها شيئا وسياتي لهذا مزيد بيان ان شاء الله تعالى **فصل** واختلف الشيوخ فيما به يقع الاحباط والتكفير
قوله وقال قوم ابو علي يقع بين الطاعة والمعصية تحقيق مذهبه ان الطاعة تحبط بنفس المعصية لا بعقابها والمعصية
تبطل بنفس الطاعة لا بثوابها قوله وقال ابن الاخشيد بين الطاعة والعقاب هذا ايضا مذهب الى القسم وظاهر حكايته
انه لا محابطة الا بين الطاعة والعقاب وليس كذلك بل التحقيق في هذا المذهب ان المحابطة بين الفعل والمستحق فيقع بين
احد العملين وجزاء العمل الاخر اما بين الطاعة والعقاب واما بين المعصية والثواب قوله وقال ابو هاشم والجمهور من هم
انه قاضي القضاة وهو رأي سائر المحققين فانهم ذهبوا الى انه يقع بين الثواب والعقاب فيسقط والتحقيق انه بين استحقاقهما
لا بين اجزائهما وقد ذكر المصنف ما يدل على المختار ومما استدل به عليه ان الاحباط والتكفير قد يتعلقان حيث لا فعل كترك
الواجب وترك القبيح الا ان اتى على بحث بانه الترك عنده فعل واستدل ايضا بان الاحباط والتكفير يتعلقان بالقلة والكثرة وانما
يتصور ذلك في الثواب والعقاب لانه قد يقع بتقليل الافعال من طاعة او معصية اسقاط ما هو كثير الا يرى ان استحلال اجر
من حمرة او الفحور لحظة يبطل عمل طاعات مدة مائة سنة او اكثر وكذلك التوبة في لحظة يسقط عقاب معاصي مائة سنة واحتج
ابو علي بان الثواب والعقاب حسنان ومع حسنهما فلا معنى للتنافي بينهما لان الحسنين كالشيء الواجب والجواز ان الا
يسلم انهما حسنان في وقت واحد بل الا بد في الوقت الواجب من ان يكون احدهما حسنا والاخر قبيحا مع ان التحابط ليس بحسب
الحسن والقبح بل بالتنافي في الاستحقاق واحتج ايضا بان الثواب والعقاب لا نهاية لهما والاسقاط انما يقع باعتبار القلة
والكثرة ومع انتفائهما في انه لا نهاية لهما لا يتصور ان يكون احدهما اقل اذ ما لا نهاية له لا يتبعض والا نهاية له ولا يزيد عليه

بان العلوم اسم لا صح احباط المعصية واستحقاق
الثواب فعلى الدليل من الفضل للمستحق ويثبت

والجواب ان المستحق منهما متناه باعتبار كل وقت فانهما اجزا معلومة تكون اقل من اجزا الاخر او اكثر وعدم التناهي انما
هو باعتبار الدوام لا باعتبار الاجزا واحتج ايضا بان الثواب والعقاب معدومان فكيف يقع التساقط بينهما والجواب
ان التساقط في الحقيقة بين الاستحقاقين وهما امران ثابتان معلومان ولو جعلناه بين اجزا الثواب والعقاب المعدومة
في تلك الحال فلا مانع من ذلك لانه امر معقول معناه ان اجزا ما حبط سقط استحقاقها وامتنع ايصالها فانه لا يحسن مع اسقاطه
ما كان يحسن من ايصال العقاب او لا يجب عليه ما كان واجبا من ايصال الثواب وليس الغرض ان هناك تاثيرا بين ركنا من المؤثر
وما يجري مجراها واحتجت الاخشيدية بانه قد يستحق الثواب مع المعصية اذا كانت صغيرة بل و كبيرة لمن كان مؤمنا ثم تاب
حال الاصابة او قبلها ولان دليلهم هذا لا يعارض ما ذكرناه من الادلة والتنافي بين الثواب والعقاب اظهر واوضح والجواب
هذا مبني على ان الاصابة المذكورة و فعل المؤمن على تلك الكيفية كبيرة وان قارنته التوبة او سبقته وهو الظاهر وقد قال
ابو هاشم يوصف بانه فسق وان كان المؤمن بها وكفر ولا يسميها فاعلها فاسقا ولا كافرا وانما نسمي فاعل فسق وكفر واما
ابو علي فقال لا يسمى المعصية بعد التوبة فسقا ولا كفرا **فصل** في كيفية الاحباط والتكفير قوله ذهب الشيخ ابو علي
الى ان الاقل يسقط من كل وجه فقيل ولا نعلم بعض اتباعه في ذلك قوله وقال ابو هاشم بالموازنة فقيل وهذا الذي
عليه الزيدية وجميع اهل العدل من المعتزلة والامامية ولا نعلم قائلا منهم بخلافه قوله لما يحسن من الكافر والمصر
على الكبيرة ان يفعل شيا من الطاعات اذ لا فائدة له في ذلك فيه نظر لان مقتضاه ان وجه حسن الطاعة الانتفاع بها وليس
كذلك فانها تحسن لغير ذلك على اجلا او حالها في وجوه وغيره فكان الاحسن تحرير هذا الوجه على كيفية اخرى وهو
انه يلزم من قوله ان يكون العاصي بفعل الكبائر مع غير طاعة احسن من حال من فعل الكبيرة والطاعة اذ كلاهما
صاحب كبيرة ويستحقان عقابا واحدا من العقاب والمطيع لم يفد الا تحمل المشقة فقط من دون ان يغني عنه شيا وقد تحرر
هذا الوجه على كيفية اخرى وهي انه يلزم ان يكون عقاب من اطاع مع المعصية اشد من عقاب الذي عصى ولم يصدر منه
طاعة وبيانه انه اذا فعل طاعة يستحق عليها عشرة اجزا من الثواب وفعل معصية يستحق عليها احدى عشر جزا
من العقاب فمقتضى كلامه اي ابي علي ان العشرة تسقط ويوصل اليه الاحد عشر وعقابه في الحقيقة احد وعشرون جزا
لان فوات عشرة الاجزا من الثواب تقوم مقام ايصال عشرة اجزا من العقاب اذ فوات المنافع يقوم مقام انزال المضار
والذي لم يفعل الا المعصية لم يصل اليه الا احد عشر جزا فقط قوله لم يكن فرق بين بعض الكبائر وبعض فيه نظر لان الفرق
على مذهب ابي علي حاصل وهو كثرة اجزا عقاب بعضها وقلة اجزا عقاب البعض الاخر فمذهبه على انه لا يؤدي الى عدم
الفرق بالكلية وانما يؤدي الى عدم الفرق بين ما كان معه طاعة وبين ما لم يكن معه شي ولعل المصنف قصد هذا ولكنه لم يحكم
تحرير هذا الوجه وهو اوضح الوجوه واقواها والحقيقة انا نعلم ضرورة الفرق بين من اسا بعد احسان قد
صدر منه وبين من اسا ولم يحسن قط ونعلم ضرورة ان الذي بعد من اساته احسان لا يستحق من الذم مثل ما يستحقه
من لم يتقدم منه شي من الاحسان ولم يشب اساته المحضة احسان قط وما ذاك الا لان الاحسان المتقدم قابل ما يستحق
عليه من المدح بعض ما يستحق على الاساة من الذم قوله ونحو ذلك من الايات وهي كثيرة واسعة في هذا المعنى كقوله تعالى
ولن يتركم اعمالكم وقوله انا لا نضيع اجر من احسن عملا وقوله لا نضيع عمل عامل منكم ولا يبعد ان مقصوده هذه الايات
الا اذا قلنا بالموازنة الا ترى انه لو لم يسقط من العقاب شي في مقابلة الثواب كان ثواب عمله مهدورا لم يصل اليه ولا له به
انتفاع فلم يره مثقال ذرة وضاع عمله بخلاف ما اذا قلنا بالموازنة ولا يذهب الفائدة ولا يمتنع الا ساعة لان دفع المضرة
بمنزلة جلب النفع قوله ان حقيقة الثواب غير حاصلة فيمن خفف من عقابه الى اخره يعني ان الثواب اسم للمنافع التي يقع بها

الا الملاذ او التنفع دون ما ساقط العقاب فلا يسمى ثوابا وكذلك العقاب اسم للمضار التي يقع بها التألم العظيم والهوان
المستحق دون ما ساقط الثواب فيشكل وان كانت الاجزاء التي اسقطت ما قابلها من العقاب يسمى ثوابا والعكس فلا يتعذر ان
ان يكون ما بها مقابلا لعدم المانع من اجتماعهما على تلك الكيفية واحتج ابو علي ايضا من جهة العقل بوجوه اخر غير ما ذكره
المصنف منها ان الطاعة ليست بان يقابل بعضا من اجزاء العقاب اولى من بعض اذ لا مخصص وجوابه ان ذلك انما يلزم لو كانت
الاجزاء اعيانا موجودة واما ولا وجود لها فسبيلها سبيل الدين المستحق اذا ثبت على صاحبه للغريم مثل نصفه او ربعه فانه
يقع سقوط ما قابل ذلك ولا احتياج الى مخصص ومنها انه بفعل المعصية كالجاني على طاعاته فهو المبطل لثوابها كما
لو ندم على فعل الطاعة واجيب بان الندم على الطاعة يبطل الثواب نفسه كما يبطل عقاب المعصية نفس الندم عليها بخلاف
المعصية فانها لا تعلق لها بالطاعة ولا للطاعة بها فلا يبطل اجزاؤهما الا بجري نفسها بل بما يستحق عليها فوجب اعتبار الموازنة
واما الندم على الطاعة فهو متعلق بها فكان جناية عليها ومبطلا لها ومنها ان فاعل المعصية بعد الطاعة كمستأجر على ان
يخيط قميصا فلما اكمل خياطته فتقه واذهب كليا وقد فعل فكما انه لا يستحق شيئا من الاجرة كذلك لا يستحق العاصي شيئا من
ثواب الطاعة ولا يعتد به ولا يحتسب له والجواب ان سقوط اجرة الخياطة لعدم تسليم العمل ووزانه في مسئلتنا الآتي المطيع
بالطاعة لا على الوجه المشروع والمسئلة مفروضة حيث اتى بالطاعة على ما شرع فقد سلم عمله صحيحا فيستحق الاجر كاملا
ووزانها في المثال هو ان يستأجره على خياطة قميص فيخيطه له ويسلمه اليه ثم يفتق قميصا للمستأجر بعد خياطته بحيث
ينقص من قيمته بما يزيد على اجرة ما خاطه فليتأمل ذلك قوله واما من جهة السمع الى اخره وجه احتجاجه بما ذكر ان معنى
قوله ان تحبط اعمالكم انها تبطل عليكم منفعتها ولا يتم ذلك مع الموازنة ولا معنى لقوله ولا تبطلوا اعمالكم الا اذا كان يبطل بالمعصية
ما قدموه من الاعمال الصالحة ومع الموازنة لم يبطل عليهم شيء ولا معنى لقوله فجعلناه هباء منثورا الا ابطال انتفاعهم به كما لا
ينتفع بالهباء المنثور والهباء ما يخرج من الكوة مع ضوء الشمس شبيه بالغبار وفي امثالهم اقل من الهباء والمنثور خلاف المنتظم قال
جار الله شبه العمل بالهباء في قلته وحقارته عنده وانه لا ينتفع به ثم بالمنثور منه لانك تراه منتظما مع الضوء فاذا حركته
الريح رأيته قد تناثر وذهب كل مذهب قوله يحتمل ان تصرف هذه الايات الى الكفار فيه نظر لان الكفار ان فرض انه لا طاعة
لهم ولا يمكنهم الاتيان بها على الوجه الذي كلفوا ان يثابوا عليه فلا طاعة ولا ابطال وان كانت لهم طاعة ويستحقون عليها ثوابا
فالحكم واحد كما عرّف به المصنف بقوله وان كان فعل الطاعة يقتضي تخفيفا عنهم وهكذا حال الفساق فلا فرق في حمل
ويجوز ان تصرف الى اهل الصغائر الى اخره كلام في غاية الركة وما الملجئ الى ان تصرف الى اهل الصغائر والمعنى الذي اتى به
في اهل الكبائر الذي هو محل النزاع وممكن فيه بل هو اوضح والبطلان والاحباط وجعل الاعمال هباء منثورا اصدق في
حق ذي الكبيرة الذي سقط جميع ثوابه لا في حق صاحب الصغيرة الذي بقي له من الثواب ما يسعد به دائما ويفضي به الى النعيم
الابد واذا لم يسلم الخصم ان يكون عمل صاحب الكبيرة ساقطا اذ لو بقي شيء من العقاب مع بقاء ما يستحق به الخلود في النار
ولم يسم ذلك بطلانا فكيف يسلم ان سقوط اليسير من ثواب ذي الصغيرة مع بقاء اكثر ثوابه او بعضه يكون ابطالا لعمله
واضاعة له فلقد عدل في التأويل الى ما هو ابعد عن التحصيل واي وجه لهذا التعسف ولم لم يقل المحبط والمبطل والمجعول
هباء من اعمال اهل الكبائر والفساق ثوابها الذي وازن بعض عقاب المعصية وقابلها وذلك معنى ابطاله لان العاصي بعد
الطاعة في حكم من ابطل على نفسه الانتفاع بطاعته لانه قد كان يستحق لاجلها نعيما دائما فصار الان يستحق العذاب
الدائم ولذلك وصف بابطال عمله وكذلك لما فوت على نفسه النعيم الدائم والسرور ويكون مع ذلك فوات معظم النفع مع بقاء له
فوائد كله من قبيل المجاز والداعي الى حمل الكلام عليه ان يكون السمع مطابقا للعقل فيما قضى به من عدل الله وحكمته فان

من

من يسمى الغدر والحكيم ابعا كالذي عمل اجر عمله وان يحبق منه شي كما يقضي به وعده الصادق وحكمه السابق

فصل في التوبة

وهي اثنا عشر فصلا يذكر بعد ذكر حقيقة التوبة ووجه اتصال ذكرها بما تقدم انها تسقط عقاب المعصية وتكفره فلذكرها مناسبة واتصال بذكر الاحباط والتكفير وهي في اللغة الرجوع وفي الاصطلاح كما ذكر المصنف وقد زيد في الحد على ما ذكره مع تلافي ما يجب تلافيه والاقرب عدم الحاجة الى هذه الزيادة لان التلافي انما هو شرط في صحتها ودليل على حصول حقيقتها التي هي الندم اذ لا يتحقق الندم الا بذلك لانه ترك من ان كانت المراد بالتلافي غرامة ما يجب عند امة تلك المعصية من قصاص او مال او اعتذار من اساءة ونحو ذلك والندم نوع من الغم يتعلق بالفائت فيما مضى فيقابل العزم من حيث انه لا يتعلق الا بالمستقبل قوله في الحد لكونها معصية احتراز عما اذا ندم عليها خوفا من العقاب او لرجاء الثواب او لما لحقه من ذم وضعف رفانه اذا لم يكن بدمه الا لمجرد ذلك لم يكن توبة قيل وان ضام الندم عليها لاجل كونها معصية ما ذكر او شيء منه فالاقرب صحتها اذ كونها معصية هو الاهم في الندم قوله لا بد من اعتبار الندم اتفاقا يعني لانه لم ينقل خلاف في ان التوبة تصح بغير ندم ولا سمع عن احد بذلك وعبر به والعزم خلافا فالعموم يعني والعزم لا بد من اعتباره لكن مع خلاف فيه والمخالف في اعتباره ابن الملاحمي فانه قال حقيقة التوبة الندم على المعصية لكونها معصية فقط ولم يذكر العزم في الحد واليه اشار صاحب الاكمل وروايه في المحيط عن بعض المتكلمين قيل وهو القوي ومقتضى الاثار وتوبة قوله لو واخرون اعتر فوا بذنوبهم والاعتراف بذلك يحصل به الندم ولو لم يشترط العزم ولم يقع خلاف في ان الذاكر للمعصية في المستقبل لا بد ان يعزم على الا يعود لمثلها في المستقبل وانه لو لم يعزم على ذلك لم يصح كونه نادما على الماضي لان الداعي الى احدهما يدعو الى الاخر فمن ندم فهو عازم ومن عزم فهو نادم ولكن ليس ذلك عند من لا يعتبر العزم جزءا من حقيقة التوبة لكنه لا بد منه من باب الداعي وانما تظهر فائدة الخلاف لو ندم العاصي على المعصية في الماضي وكان ساهيا عن المستقبل فمن لا يعتبر العزم يقول توبته صحيحة ومن يعتبر العزم في التوبة لا يقول بصحتها قوله وهو عازم على قتل الولد الى اخر الى اخره وقد عرفت ما ذكره بعض المتاخرين كما حكيناه اتفاقا من ان مثل هذه الصورة مقصورة الاتفاق وانه لا خلاف في انه لا بد ان يعزم في المستقبل الا يعود مع ذكر المستقبل لا خلافه بالبال وسائر ما ذكرنا في المتن

فصل

واختلف المعتبرون للعزم فقال ابو هاشم هو جزء من التوبة قوله لما تقدم يعني من اعتبارهما وان التوبة لا تكمل الا بهما قياسا على الاعتذار واذا كانا معتبرين معا فلا معنى لجعل احدهما اصلا والاخر شرطا اذ لا مخصص قوله وقال السيد صاحب شرح الاصول الى اخره كلامه هو الاصح والذي يقوى على النظر للوجه الذي ذكره وانما يعتبر العزم ويشترط لان عدمه يكشف عن عدم صحة الندم وكيف يندم احد على فعل من الافعال وهو عازم على العود اليه وقد اختلف هل الخلاف في كون العزم ركنا او شرطا خلاف في المعنى وله فائدة وثمرة او لفظي لا يختلف المعنى فيه مع اعتبارهما معا وتوقف صحة التوبة عليهما فمن قال بانه خلاف معنوي قال فائدته انه لو نسي العزم او كان يعزم على معاودة ما تاب عنه كتوبة المجبوب عن الزنا فان التوبة تجزيه عند من جعله شرطا لا عند من جعله احد ركنيها بل لا بد عنده ان يضمر انه لو قدر ما فعل وفيه تكلف قوله فلما يتعلق بفعل الواجب لوجوبه وبكراهة فعل القبيح او بارادة فعل ضده الى اخره هذا من التكلف والتعسف الذي الجا اليه تصحيح تلك القاعدة وهو ان العزم ارادة والارادة لا تتعلق بالنفي وهكذا كثير ما يبني المتكلمون على قواعد ويجتهدون في تقرير اطرادها فيلجئهم ذلك الى اقتحام المضايق ومن المعلوم قطعا ان العزم الذي يجده التائب من نفسه ليس متعلقا بان يفعل كراهة للقبيح ولا ارادة ضده ولو سلم لهم ذلك لم يحصل الغرض المقصود من هذا العزم فانه لا مانع من ان يعزم على فعل كراهة للقبيح مع عزمه على فعل القبيح فلا تنافي

الدليل على ٤

من الغرض منه وكون تلك العزم عليه والعزم على ارادة ضده ونحن بحمد الله في غنية عن هذه التكلفات البعيدة فالعزم امر
موجود من النفس يعلمه العازم من حال نفسه ضرورة ونجد من انفسنا العزم على ان لا نفعل وجدانا نفسيا واذا صح انه
من قبيل الارادة وان من لوازم الارادة الا تتعلق بالنفي جعلناه متعلقا بالكف عن الفعل والكف عن الفعل فعل عند اهل
التحقيق والله ولي التوفيق وقد لمح السيد صاحب شرح الاصول الى هذا المعنى الذي ذكرناه وقال المراد ان يعزم على ترك
امثاله في القبح والترك فعل يصح تعلق العزم به وناقشه بعض المعلقين على كتابه فقال يقال اما على راي ابي علي فالترك
فعل كما ذكرت واما عند الجمهور فالترك قد يكون مجرد الاخلال بالفعل وعدم الحادثة وذلك نفي محض واجيب عن المناقشة
بان ابا هاشم وان اجاز ان يكون ترك القبيح بمعنى الا يفعله فليس ذلك يمنع من جعل العزم هنا متعلقا بترك هو فعل
يشغل العازم بما يضاده او يعزم على الحادثة ليكون متعلقا للعزم وذكر في الكشاف ان معنى العزم هنا الكراهة فيجب ندم على
القبيح وعزمه على الا يعود كراهة ان يحدث ما هو قبيح وان يندم على الاخلال بالواجب والعزم هنا ارادة ان لا ادا ما وجب
عليه في المستقبل وهو كلام جيد الا ما ربما قيل وتسمية تلك الكراهة عزما من قبيل الاستعارة والمجاز قوله
لانه من قبيل الغم والاسف يعني لانهما لا يشترط تعلقه بالاثبات ولا يحكم فيهما بانهما لا يتعلقان بالنفي قال ابن متويه فاما الندم
فهو غم واسف هكذا قاله ابو هاشم والمراد به اي اعتقادات عليه فيما سلف منه مضرة او فوت نفع ولو لا ما فعله لم يكن
ليلحقه ذلك وربما اسماه ابو هاشم حسا مخصوصا عن هذا الاعتقاد وهو ظاهر كلام الرازي على ما قيل قوله في الغم والسرور
ويفارق العلم بان الندم لا يتعلق الا بالماضي والعلم ليس كذلك وان لا يتعلق الندم الا بفعل نفسه دون العلم قيل اراد بقوله
في الوجهين دون العلم انه لا ينقض على ذلك بل هو اعم فحاصله ان الندم نوع من العلم وقد نص ابن متويه القول بان الندم
جنس برأسه بوجهين احدهما ان الندم لو جعل من قبيل الاعتقاد كالعلم ويكون اعتقاد مضرة في امر مضى لوجب ان
كل من اعتقد الوعد او ارتكب كبيرة وعلم المضرة التي تلحقه بذلك ان يكون نادما ونحن نقطع انه ليس بنادم في الحقيقة لا
يجد الندم من نفسه اذ لا نفرق بين مثل ذلك الثاني انه قد ثبت قبح الندم على الحسن لكونه ندما على الحسن لا غير فلو كان
اعتقادا لم يقبح الا اذا تعلق بالشيء لا على ما هو به ولا يعتبر في قبح الاعتقاد حال المتعلق في قبحه وحسنه قال مولانا عليه
وهذا هو الحق فان الندم يجده الانسان من نفسه كونه امرا غير الاعتقاد واجلى الامور ما يجده الانسان من نفسه

فصل قوله واعتبرنا ان يندم على المعصية كونها معصية الى قوله لم يكن تائبا كما يصح الاعتبار عليه وقد يعدم ما
ذكره بعضهم من انه اذا ندم على القبيح لقبحه ولشيء من هذه الوجوه لكن المهم المقصود في حصول الندم القبيح والتوبة صحيحة
وهو كلام لا باس به

فصل قوله واعتبر بعضهم ان يندم على القبيح لعظمه في القبح الى اخره هذه المذاهب المحكية
في هذا الفصل عرية خالية عن الوجوه الصارفة اليها ولا يسعنا ان نعول عليها ولا اعلم قائليها واي وجه لان يشترط في التوبة
ان يتوب عنه لحسبة فان حسن الزنا النكاح الذي هو الوطء وليس كونه نكاحا يقتضي ان يتاب منه وكذلك لا معنى لاشتراط
ان يتاب عنه لعظمه في القبح فان التوبة لاجل مجرد قبحه اوفى بالمراد وافضى بالانقياد والله سبحانه اعلم

فصل قوله واعتبر بشر بن المعتمر واصحابه في التوبة الموافاة المراد بها ان التوبة لا تصح الا اذا كان التائب لا يواقع بعدها
معصية وقد اختلف في معنى الموافاة فقيل بنزول الموت وقيل البعث وقيل موافاة عرصة القيمة قيل والمعنى في ذلك
واحد ان من ارتكب كبيرة ثم تاب عنها ولم يأت بكبيرة بعد توبته الى الموت فهو يموت عليها ويبعث عليها ويرد العرصة
عليها قال مولانا عليه وظاهر ما ينقل عن اهل هذا المذهب بشر واتباعه انهم ارادوا ان من كان في معلوم الله انه
يبقى على التوبة ولا يموت عليها فلا حكم لتوبته وان وجودها كعدمها والذي حكاه الامام المهدي في الغايات يقضي بخلاف

ذلك

ذلك وان معنى ما ذهبوا اليه ان التوبة اذا وقعت منعت من استحقاق العقاب وصحت فاذا انقضت بان يكون المعصية عاد استحقاق
العقاب على المعصية الاولى وجوز المثلة على هذه الكيفية فقال بالقطعية فالنصرية من المعتزلة ويقطعون بان من
معصية عاد انه لم يعد الا حال عوده عقاب المعصية الاولى وقال بشر بن المعتمر بل يعود استحقاق العقاب كالثواب
وليس هذا معنى الموافاة فليتامل قوله وخالفنا الجمهور ونسب هذا الى الزيدية والنصرية من المعتزلة وغيرهم ويدل
عليه ما ذكره المصنف واشتراط اصحابنا الشرط هذا الذي شرطه المخالف مما لا يعلمه المكلف حال التوبة والمفروض عليه
ان يبلغ جهده في تلك الحال في ما صدر منه وبان الشرط من حقه ان يكون مقارنا وهذا شرط متاخر متراخ
فصل
والتوبة واجبة عقلا وسمعا قوله ان كانت المعصية كبيرة هذا الاطلاق هو من المتكلمين قوله وسمعا فقط ان كانت
صغيرة هذا ما ذهب اليه ابو هاشم وجمهور المتكلمين ودليله ان الوجه في وجوب التوبة عقلا دفع الضرر ولا ضرر على مرتكب
الصغيرة وطلب النفع لا يجب وقال ابو علي بل يجب التوبة عن الصغيرة عقلا لانه لو لم يتب عنها لكان مصرا عليها والاصرار
على القبيح قبيح فيجب التوبة لان بها يقع ترك القبيح وقال ابو الحسين يجب التوبة عقلا عن الصغيرة لا لما ذكره ابو علي
لكن لان التوبة تجب عن القبيح لقبحه كانت فيه مضرة او لم يكن قوله واما من جهة السمع فهو معلوم ضرورة الا ان
في ذلك الاخبار لا توصف بالحصار كقوله تعالى توبوا الى الله توبة نصوحا واستغفروا ربكم ثم توبوا اليه استغفروا ربكم
انه كان غفارا وكقوله صلى الله عليه وسلم حاكيا عن ربه عز وجل يا عبادي انكم تذنبون بالليل والنهار وانا اغفر الذنوب جميعا فاستغفروني
اغفر لكم وروي عنه صلى الله عليه وسلم توبوا الى ربكم قبل ان تموتوا واجماع المسلمين على وجوب التوبة ظاهر ولا نعلم مخالفا منهم في
ذلك ولو خالف فيه احد لم يعتبر خلافه لخروجه عن الايمان برده ما علم ضرورة من الدين قوله ثم المعصية قد يعلم
جملة فيجب التوبة عنها جملة الى اخره لعله اراد بالجملة اذا نسي تفصيل ما عصى به وسها عنه لتقدم وقته او غير
ذلك ثم يعلم [illegible] انه قد عصى بمعصية كبيرة او معصية ما وبالتفصيل ما اذا كان عالما بالمعصية وانها زنا مثلا او شرب
خمر او سرقة او نحو ذلك
فصل
والتوبة تسقط العقاب قوله عند الجمهور اراد جمهور المتكلمين من العدلية
ومذهبهم ان العقوبة تسقط لاجل التوبة وجوبا قوله وقال ابو الهذيل الى اخره تحقيق كلام المخالفين هنا وهم
ابو الهذيل والبغدادية والمرجئة ان ابا الهذيل يقول بعدم سقوط العقاب بالتوبة وجوبا وانما يتفضل الله باسقاطه
ولو انه لم يسقطه وفعل العقوبة لم يكن ذلك ظلما ولا قبيحا بل حسنا ونسب ذلك الى الشريف المرتضى وغيره وقالوا انا
الا انهم يقطعون بانه لا يعاقب التائب لدلالة السمع القرآنية واما المرجئة فيقولون كما ذكرنا لا يجب اسقاط العقاب بالتوبة
لحسن المعاقبة بعدها ولا ادري ما يقولون في ادلة السمع هل يقطعون لاجلها بعدم معاقبة التائب او يجوزون
الامرين ويجرونها مجرى غيرها من الايات التي لم يوجب لهم القطع بما تضمنته من الوعيد وغيره واما البغدادية
فهم وان لم يحكموا بوجوب سقوط العقاب استحقاقا فقد اوجبوه من جهة الاصلح وكونه مقتضى الجود فمثل الكلام
احلاف ايضا وسهم في الحقيقة وانما هو خلاف لفظي لانهم لا يجوزون العقاب بعد التوبة وقال مولانا عليه السلام اما من هذه
الجهة فكما ذكره لا ثمرة للخلاف واما من حيث الاصل في اسقاط العقاب فالخلاف خلاف في المعنى والحقيقة هل يسقط
العقاب بها لاستحقاق سقوطه او لكونه اصلح للمكلف فقط قوله وروي عن ابن عباس والحسن البصري الى اخره
وهذا ايضا مذهب البكرية وقد روي عن الحسن الرجوع لمناظرة فيه اتفقت بينه وبين عمرو بن عبيد وظاهر كلام المصنف
الآتي بعد انه ثبت بها عمرو اليه ولم يشافهه بها وهذا مذهب ساقط لا وجه له وهو خلاف ما عليه اهل القبلة
ممن ذكره لهذا انكر كثير من العلماء هذه الرواية عن ابن عباس لمحله من العلم فانه البحر حتى لقب الحبر ونا وله بعضهم

بانه اذا اراد انه لا يعتبر مجرد الندم والعزم من غير بذل في ما يجب وهو العود او الدية اذا احتاج اليها والى الدم قوله والجامع
ما يعدم يعني وهو ان كل واحد منهما بذل المجهود في تلافي ما وقع ودفع ما يستحق عليه من ذم او عقاب ومعنى التلافي لغة السعي
في تدارك ما يخشى تلفه من تلافي البهيمة اذا تداركها عن التلف او عن ان يحرم اكلها بالموت ويستعمل في الافعال مجازا فيقال تلافى
في البهيمة ما فرط منه من الفعل القبيح باعتذار او نحوه قوله وبعد فكان يجوز ان يتفضل الله بان يسقط الى اخره فيه
نظر لان ابا الهذيل ومن يقول بقوله يلتزمون ذلك لولا السمع والبغدادية يحتجون بانه انما يحسن لوجوبه من جهة الاصلح
على قاعدتهم قوله وكان يصح التكليف الى اخره يعني لان وجه حسن التكليف هو التعريض لنيل المنافع التي لا تنال الا به فاذا
كان عقاب المعصية الكبيرة لا يسقطه التوبة ولا يسقطه ثواب الطاعات وان كثر لم يبق للمكلف طريق الى الانتفاع بما كلف
فبطل وفيه نظر لان للخصم ان يذكر غرضا في بقاء التكليف وهو تقليل عقابه بما يفعله من الطاعة قوله فاما ما يحكى عن الحسن
وابن عباس الى اخره فقد استدل بكمال بطلان ما يعزى اليهما من عدم قبول توبة القاتل بوجوه منها انه لا خلاف في اسقاط التوبة لعقاب
الشرك فاسقاطها العقاب القتل اولى لان عقابه دون عقاب الشرك ومنها ان العلة التي لاجلها كانت التوبة مسقطة لعقاب
المعاصي حاصلة في القتل وهي ان التائب بذل المجهود في تلافي ما وقع منه واستفرغ الوسع في ذلك ومنها اجماع العترة الاول
وابن عباس وان كان منهم فالرواية عنه متهوعة وذكرنا ولما نسخ ذكره هنا وفي المتن وشبهتهم ... ما ورد
من تشديد الوعيد في حق القاتل بالنار والخلود فيها والتأكيد لذلك بالغضب واللعنة ودل ذلك على انه لا بد للقاتل من الخلود
من غير فصل بين تائب وغير تائب والجواب ان ذلك لا يمنع القول بقبول توبته كما لا يمنع من قبولها في غير القتل ما ورد عليه من
الوعيد الشديد كما في سائر الكبائر وهي عمومات مخصصة احيل تخصيص التائب منها الى ادلة العقل والنقل ويكون المراد بذلك
الوعيد من مات من غير توبة ولهم شبهة اخرى وهي ان من حق التوبة عما هو اساءة الى الغير الاعتذار الى المساء اليه والمقتول
لا يصح ذلك في حقه فلا يصح توبة قاتله والجواب المعارضة بمن غصب ماله ثم مات فان الغاصب يصح توبته عن ذلك والورثة
قائمون مقام الميت في الصورتين والتحقيق ان الاعتذار الى المساء اليه لا يشترط الا حيث يتاتى قبول العذر من المساء اليه والمقتول
لا يصح منه قبول والحقوق قد انتقلت الى وارثه وصار قائما مقامه قوله ونحو ذلك يعني من سائر الامور الداعية اليها
كتيسير سماع وعظ او قراءة واية فالنعمة هنا صحة السمع المؤدية الى ذلك كما روي ان سبب توبة بعض اكابر الفضلاء وكان من
العصاة انه سمع حال مجاولته لبعض المعاصي قارئا يقرأ الم يان للذين امنوا ان تخشع قلوبهم لذكر الله فقال بلى والله ان ... فتاب
توبة نصوحا واخلص فيها حتى صار من ائمة اهل الفضل قوله ووجوب الفعل لا يخرجه عن كونه نعمة الى اخره يقال الظاهر
ان النعمة من قبيل التفضل وان الواجب ينبغي ان يؤدى لوجوبه لا للاحسان والا لم يخرج المؤدي له عن عهدة الواجب والتعبير
في جواب السؤال بما يعم

فصل

قوله واذا ثبت ان التوبة تسقط العقاب فهي تسقطه بنفسها لا بكثرة ثوابها
هذا مذهب الزيدية وجمهور المعتزلة وتحقيقه ان عقاب العاصي يسقط بنفس التوبة ولا يسقط من ثوابها شيء وقال الشيخ
وشيخ السيحاني ع م واساسها هنا على ان الثنا فضل بين الفعلين التوبة والمعصية دون المستحقين لان التوبة تعلق بنفس
المعصية من غير التفات الى العقاب المستحق عليها بحيث ان التائب يصح توبته وتقبل وان لم يذكر العقاب ولا خطر له ببال
قوله خلافا للقوم هذه العبارة تشعر بان المخالف جمهور وفي بعض كتب الاصحاب نسبة هذا القول الى البغدادية وهو ان التوبة
تسقط العقاب بكثرة ثوابها وفي الغايات مثل ما في المتن من عدم التصريح بنسبته اليهم وابهام القائل به قوله لنا انه نظير
الاعتذار الى اخر الوجهين المذكورين هذان الوجهان اقوى ما استدل به على انها تسقط العقاب بنفسها وقد يحتج الاصحاب
بغيرهما من ذلك قولهم ان التوبة قد تسقط عقاب المعصية في حال لا يكون لها فيها ثواب بان تصدر من مصر على كبيرة بعمد القتل

عن معصية فانه اذا اتى بطاعة بعدها فعلت توبته ولا ثواب له لان ثوابه يحبط بتلك الكبيرة التي اعقبها عن معصية كالوثاب
الخارجي والباغي على الامام من سرور المسكر ونحوه ذكر هذا الوجه الحاكم وغيره والمحض ان يحبط عنه بانها انما اسقطت
عقاب ما يتعلق به من سرور المسكر وغيره ثوابها فسقط ثوابها في مقابلة عقاب تلك المعصية او ان يحبط منه نفسه سقطت لاجل
عقاب تلك الكبيرة ولا مانع من ذلك قوله في السبعة لو جاز ان يسقطه في الآخرة وكذا في الوجوب ان يسقطه توبة المحض
قوله هذا الالزام له انما هو نظرا لانه يقول انها اسقط العقاب ثوابها ولا ثواب لطاعة المحض ومن في الآخرة واما يلزم على
القول بانها اسقطه لمجردها فانها حاصلة من المحض ومن في الآخرة والمعارضة هذه عن صحته قوله والتحقيق ان
اهل الآخرة الى الاخرة حاصله انا لم نقل انها اسقط العقاب بنفسها على كل وجه بل حيث تكاملت شروطها ومن شروط صحتها ان يقع
مع بقاء التكليف وان سلم على الفرض لصحته وليس كذلك المحض ومن في النار فلا تكليف ولا بد لاجل الفرض بل لاجل الجامع في
سبعة اخرى مما انها لو اسقطته بنفسها الوجه مثل ذلك في كل طاعة اذ لا فرق بين طاعة وطاعة والجواب انها انما اسقط العقاب
بنفسها على كل وجه بل حيث تكاملت لكونها طاعة فيلزم ما ذكر بل لكونها بذل المجهود في تلافي ما فرط وليس كذلك غيرها من الطاعات
فلا يعلق له بما سلف من المعصية ومنها انه يلزم المساواة على القول بانها مسقطة للعقاب بنفسها بين من استمر على المعاصي
دهرا طويلا ثم تاب ومات وبين من عصى معصية واحدة فقط ثم تاب ومات لان التوبة اسقطت ما قبلها بنفسها وبقي لهما ثوابها
في الثواب بينهما واجيب بالالتزام لان التوبة تجب ما قبلها وتصيره في حكم المعدوم فكان كل واحد من المذكورين لم يحصل منه
عصيان

فصل قوله واذا اسقطت التوبة عقاب المعصية فليس يعود الثواب الذي اسقطته المعصية خلافا
للكعبي اعلم ان للمتكلمين من اصحابنا في هذه المسألة خبطا كثيرا واقوالا مختلفة ومذاهب مشكلة واكثرهم يخرج في حكاية الاقوال
على نحو ما ذكره المصنف ويحصل ما اطلعنا عليه من نقل المذاهب في هذه المسألة ان الذي ذهب الجمهور اليه ان الثواب الذي
سقط بعقاب المعصية المتقدمة على التوبة لا يعود بالتوبة وكذلك العقاب الذي سقط بالتوبة لا يعود بمعصية بعد التوبة
وذهب الى القسم ان الثواب المذكور يعود وذهب الخلاف العقاب لا يعود في الصورة الاخرى وبشر بن المعتمر ذهب الى انه يعود في
الصورتين مثال المسألة ان يطيع المكلف طاعة يستحق عليها في كل يوم عشرة اجزاء من الثواب ويمضي له على ذلك عشرة ايام فيستحق
فيها مائة جزء من الثواب ثم يأتي بمعصية يستحق عليها كل يوم احد عشر جزءا من العقاب فتسقط المائة التي قد استحقها لانه
بدله من عمل عمله ما جزء من اصله قبل تسليمه وهو يستحق في كل يوم احد عشر جزءا من العقاب وعشرة اجزاء من الثواب
تسقط في مقابلة عشرة اجزاء من العقاب ويبقى عليه في كل يوم جزء من العقاب فاذا تاب عن تلك المعصية فالظاهر من كلام الجمهور
ان تلك الطاعة المتقدمة قد سقطت وبطلت بالكلية ولا يعود للتائب شيء من ثوابها الذي كان قد احبط ولا من ثوابها الذي يستحقه
في الايام التي بعد فعل المعصية ولا من ثوابها في المستقبل ومن ذهب الى القسم انه يعود له ذلك الثواب الذي كان قد احبط وهو
مائة جزء والقدر الذي كان يستحقه في كل يوم بعد فعل المعصية وفي المستقبل وهو عشرة اجزاء وذكر المهدي احمد بن يحيى عليهم
ان نقل مذهب الجمهور على هذه الكيفية غفلة او وهم من الحاكم وغيره وانه لا يصح على قولهم بالموازنة اذا التزمهم ما لزم ابا علي
من استواء حال من احسن واساء وحال من اساء فقط كما اذا عبد الله رجل مائة سنة لا نكل ولا امل ثم اتى بكبيرة ثم تاب ثم مات من فوره
فانه على هذا يستوي حاله وحال رجل استمر على الكفر والفسق والفواحش مائة سنة ثم تاب فمات من فوره ويلزم ان يكونا في
الجنة والاثابة على سواء ولا يخفى ان هذا لا يحسن في حكمة الله وعدله وحمل كلام البهشمية والجمهور على ما ذكره ابن الملاحمي ورجحه
وهو انه لا يعود ما مضى الى وقت التوبة ويعود الاستحقاق في المستقبل ولكنه اقوى لذلك نظرا الى ما فيه من الزمان حتى
وجدته نصا للشيخ محمود بن الملاحمي وحاصله ان من تاب بعد احباط ثوابه بمعصية فعلها احدث له بعد التوبة استحقاق

الثواب في المستقبل على طاعاته الماضية كالمستقبلة لأن سقوط ثوابها الماضي بالموازنة لا يصيرها كالمعدومة ويتفرع الفرق
من هذا الطرف والطرف الآخر وهو عود عقاب المعاصي الساقطة بالتوبة حيث عاد إلى المعصية بعد التوبة فإن كلام الجمهور
فيه مبني على ظاهره أن سقوط عقاب المعاصي المتقدمة على التوبة ليس بالموازنة بل بمجرد التوبة وقد صيرتها التوبة
كالمعدومة فلا يعود من عقابها شيء لا في الماضي ولا في الحال ولا في المآل المصير ها كأن لم يكن بخلاف ثواب الطاعات الذي سقط
بالمعصية فإنه إنما يسقط بالموازنة فيسقط في كل وقت ما يقابله من أجزاء العقاب المستحق فإذا زال استحقاق العقاب المانع من
تجدد استحقاق الثواب في الأوقات المستقبلة عاد الثواب إلى استمرار التجدد لأنه مستحق على سبيل الدوام فيثبت استحقاقه
في كل وقت ما لم يسقط بمنافيه قال مولانا عليه وهذا مبني على أن يستمر الآن جزاء من الثواب في المآل المعدوم بأن استحقاقها بعد
إتيان المكلف بالمعصية التي يستحق عليها الآن جزء يسير جزاء من العقاب في كل وقت على سبيل الدوام وأنها إنما سقط في
الأوقات المتقدمة على التوبة لمقابلة مثلها من أجزاء العقاب وأنه لا يبقى عليه في كل وقت إلا جزء من العقاب ويتأتى لهذا زيد
تحقيق على قواعد الاستحقاق لكن يحتاج من قولهم قصوا لسقوط المائة التي اجتمعت لا في مقابلة شيء وقصوا أن العشرة المستحقة
في كل وقت لا يسقط إلا بمقابل من أجزاء العقاب وإذا تأملت ما يذكرونه في هذا الباب من القطع بالمقادير وكيفية المساقطة
وهذه التحكمات وجدتها من قبيل التكلفات التي ليست بمرتضية والتعسفات في طلب الاطلاع على الأمور الغيبية إنا
نذكر ما احتج به الجمهور على ما أطلقوه من أن الثواب والعقاب لا يعودان وما احتج به بشر على ما أطلقه من عودهما
وما احتج به أبو القاسم على ما ذهب إليه من التفصيل وهو أنه يعود الثواب دون العقاب فإن المصنف رحمه الله استوفى
الكلام في ذلك أما الجمهور فاحتجوا على أن الثواب لا يعود بما ذكره المصنف في المتن وهو حجة لا غبار عليه وبأنه يلزم أن يكون
سبب استحقاق عوده التوبة لا الطاعة المتقدمة لأنه قد كان سقط حتى حصلت ولو صح ذلك لزم أن يستحقه من لم يكن قد
أطاع فينبغي الفرق بين عدم الطاعة وعدمه والإجماع واقع على أنه لا يستحقه من لم يكن قد أطاع واحتجوا على أن
عقاب المعصية الذاهب بالتوبة لا يعود بعد نقضها بما تقدم من أن سقوط عقاب المعصية بالتوبة نفسها لا بالموازنة فيصير
بالتوبة كالمعدوم وتصير المعصية كأنها لم تكن وأما بشر بن المعتمر فاحتج على عود الثواب بما احتج به أبو القاسم واحتج
لهما على ذلك واحد وسيأتي وأما على عود العقاب فقال المهدي عليه لا نعرف لبشر بن المعتمر رحمه الله إلا أنه لما ظن أن يقول إن
التوبة إنما تسقط العقاب بشيء إلا ثوابها لا بنفسها وإذا كان كذلك لزم ما قاله بشر لأن استحقاق ثواب التوبة مانع من
استحقاق عقاب المعصية فإذا زال استحقاق ثواب التوبة بمعاودة المعصية فقد زال المانع من تجدد استحقاق العقاب
بالمعصية الأولى التي تاب عنها بها وثواب التوبة فلما زال المانع تجدد استحقاق العقاب كما قلناه في عود الثواب وهذا أقوى
ما يحتج به لبشر قال مولانا عليه وهذا في الحقيقة ليس بحجة له إلا أن التسليم وأما هذه فاعدة له إذا صح صح ما بني عليها
ومع الحكم ببطلانها كما تقدم والذي يتفرع عليها باطل وأما الشيخ أبو القاسم فاحتج على ما ذهب إليه من التفصيل بأن سقوط
العقاب بالتوبة تفضل وليس التوبة مانعة من استحقاقه وإذا تفضل عليه بإسقاطه عند التوبة فلا وجه لعوده إذا
عاود الذنب بخلاف سقوط الثواب بالمعصية فإنه عقوبة والتوبة تسقط العقوبات ومن جملتها إسقاط الثواب فإذا سقط
الإحباط عاد الثواب ومما يحتج به له أن يقال يلزم أن يستوي حال من أطاع الله ثم عصاه ثم تاب وحال من لم يعمل به إلا
العصيان ثم التوبة واحتج أصحاب الثواب لو لم يعد لما كان طلحة والزبير أفضل من أحدنا والمعلوم خلافه واحتج أصحاب
من ابتلي على عمره ثم أساء ثم اعتذر إليه فإنه يحسن أن يعود وجوب شكره فكذلك الثواب واعلم أن هذه الحجج التي أوردها وأجاب
عنها بأجوبة مقررة في البسائط ولكن ذلك مبني على أن الجمهور يقولون يعود استحقاق الثواب في الأوقات المستقبلة كما

يقولون

يقولون بعدم العود الا في الاجزاء المجتمعة والاوقات الماضية المتقدمة على التوبة فهذه الحجج كلها لا ترد عليهم الا الاولى
فقط واما الثانية فغير واردة لانه لا يلزمهم استواء حال التائب الذي يعد مثله طاعات بعد معاصيه وحال من لم يسبق
له طاعة والالزام لهم نفي فضله عليه والذي بين انه يعود ثواب طاعاته العظيمة في المستقبل ولا يكون عود وجوب الشكر حجة
عليهم لانهم يقولون وكذلك يعود وجوب الثواب في المستقبل واما الحجة الاولى فجوابها ان استحقاق اجزاء العقاب الساقطة
في مقابلة اجزاء الثواب لم يزل بالتوبة فيعود اجزاء الثواب كما انه لم يزل بالتوبة حسن ذمه فيما مضى لكن زال المقابلة الا جزاء
المستحقة من الثواب فتساقط الماضيات من الثواب والعقاب واذا ان اسقطت التوبة تجدد الاستحقاق للعقاب وما كان
زايدا من اجزائه على ما يقابل اجزاء الثواب لسبقها من الذم فيتجدد استحقاق الثواب على تلك الطاعات التي احبط ثوابها الماضي
ويستمر الاستحقاق ولا يعود من اجزاء الثواب ما كان قد سقط وبطل المقابلة من اجزاء العقاب **قوله** وتحمل ايضا التوبة
عن المعصية بعيد المدح والثواب المستحقين عليها هذا وهم والصواب بعيد المدح والثواب الساقطين في مقابلة ما استحق عليها
من العقاب **قوله** ومثل هذا يجي الكلام فيمن عصى ثم اطاع الى قوله ثم ندم على الطاعة هذه المسألة كمسألة من اطاع ثم عصى
ثم تاب من معصيته ولا يستقر ان الشبهة ههنا ادخل وقد بنى المهدي فيها على مثل ما سوله في المسألة الاولى وهو انه يعود
عقابه المستمر في الاوقات المستقبلة ولا يعود ما كان قد اجتمع وسقط في مقابلة ثواب الطاعة لانه قد سقط من الثواب ما يقابله
قبل سقوطه بالندم على الطاعة واما عقاب الاوقات المستقبلة فلما بطلت الطاعة وانحبط ثوابها زال المانع من استحقاقه
فيستحق ومن فروع هذه المسألة ان من اطاع الله برهة من الزمان ثم عصاه برهة وندم على فعل الطاعة المتقدمة ثم
تاب من ذلك كله فانه لا يعود له ثواب الطاعات التي ندم عليها لانها قد صارت بالندم كان لم تكن فيصير كالمبتدا بالتكليف **تنبيه**
نطوي على ذكر ما وعدنا به من مزيد التحقيق فيما سبق ذكره من كيفية استحقاق الثواب والعقاب وتساقطهما وعودهما تعود
بها وهو في الحقيقة كالقاعدة لما سبق من مسائل عود الثواب والعقاب والخلاف في ذلك فنقول الكلام ان الجزاء المستحق
على الطاعة او المعصية لابد ان يكون قدرا معلوما وانه لابد ان يتجدد في كل وقت لما ثبت من دوام الثواب والعقاب وان استحقاقهما بعد
وقوع الفعل وقد سبق ذكر ذلك واقامة الدليل عليه فاذا اعقب ذلك العمل الذي يستحق الجزاء عليه ما يبطله وذلك امر من
اما ندم او فعل يستحق عليه جزاء نافيا في ذلك الجزاء فان كان الندم فحكمه ان يبطل جزاء ذلك العمل الذي تعلق به ما قد اجتمع منه
وما يستقبل ويصير ذلك العمل كان لم يكن ويصير الجزاء المستحق الذي قد ثبت كان لم يثبت والاستحقاق نفسه كان لم يكن ثم
اذا زال الندم وعاد النادم الى مثل ما ندم عليه من طاعة او معصية او ازيد منه فانما يستحق جزاء ما عاد اليه ولا يعود له الا عليه
شيء مما كان قد تعلق به الندم لا ما كان نسيا منسيا ولا ما كان يتجدد في الاوقات المستقبلة لما ثبت انه يصير ما ندم عليه كان
لم يكن طاعة كان او معصية وان كان المعقب للعمل الاول ووقوع الجزاء عليه عمل اخر له جزاء نافيا فيه واحدهما اكثر واوفر فله
سطل بذلك اصل العمل الاول ولا ما استحق عليه مستمرا ولا ما قد استحق عليه لاجل مرور الاوقات ولكن يكون لمزية
الاكثر جزاء المعقب فعله ان يمنع من ايصال الجزاء الاول وتوابعه وما سقط استحقاق وصوله الى العامل لاجل الاكثر لم يحسن
ايصاله اليه بعد ذلك هكذا قيل وهو مستقيم جار على قياس قولهم وقواعدهم في الموازنة والذي ذكره هنا من قوله ولا ما
قد استحق عليه لاجل مرور الاوقات يخالف لما تقدم من مذهبهم ان اجزاء الثواب المجتمعة تذهب بفعل المعصية التي تزيد عقابها
المستمر على ثواب تلك الطاعة المستمرة لا ما قابل وقد اشار الامام المهدي في الغايات ان التي يزيد عقابها ذلك من جملة مذهب
البهاشمة واهل الموازنة ولذلك بحثنا منه لمخالفته قوانينهم وقواعدهم وقد علقوه بما ذكرنا فيما مضى ولا اشكال الذي
ذكرناه هنا ولو ارجح على قاعدتهم ونعود الى تمام ما كنا بصدده فنقول انه اذا عاد المكلف بعد ان عمل العمل الاخر الذي

جزاؤه اكثر الى حين العمل الاول الساقط جزاؤه حتى صار جزاء العمل الاول وما فعله من حسنة اكثر من جزاء العمل الاخر
الذي قد كان اكثر ما لحكم ان الذي قد كان سقط من جزاء العمل الاول وقت فعله لا يحسن ان يعادله ثوابا كان او عقابا ولما
ما يستحق على اصل العمل في كل وقت فانه يعود استحقاقه في مستقبل الاوقات ويحسن ايصاله سواء كان المستحق ثوابا
او عقابا مثال ذلك ان يفعل طاعة يستحق عليها في كل يوم عشرة اجزاء من الثواب ومضى على ذلك عشرة ايام فاجتمع له مائة جزء
ثم فعل في اليوم الحادي عشر معصية يستحق عليها كل يوم عشرين جزءا من العقاب فانه يحبط جميع المائة المجتمعة التي قد
كان استحقها ذكره المهدي وعلى ما ذكره القاضي عبد الله بن حسن لا يسقط تلك المائة الا بما يقابلها من اجزاء العقاب الزائدة على
اجزاء الثواب المستحق في كل يوم من اليوم الحادي عشر بل كل يوم عشرين جزءا من العقاب على المعصية وعشرة اجزاء من الثواب على
تلك الطاعة المتقدمة فاذا مضت عشرة ايام بعد فعل المعصية صار له مائتا جزء من العقاب ومائة جزء من الثواب فيسقط من
المائتين مائة في مقابلة اجزاء الثواب هذه ويسقط المائة الاخرى في مقابلة المائة التي قد كان اجتمعت على ما ذكره القاضي وعلى
ما ذكره المهدي تبقى المائة هذه من العقاب يستحقه مع ما يزيد في مستقبل الاوقات من اجزاء العقاب على اجزاء الثواب ثم بعد
ذلك يستمر في كل يوم بقاء استحقاق عشرين جزءا من العقاب ويسقط عشرة في مقابلة عشرة الثواب فاذا بقي على ذلك عشرة
ايام اجتمع من اجزاء عقابه مائة من غير ما سقط في مقابلة اجزاء الثواب فيصير المتحصل له من العقاب مائتي جزء على قول
المهدي ومائة فقط على قول القاضي اذا فعل طاعة يستحق عليها مائتي جزء من الثواب وبقي على ذلك عشرة ايام فانه يستحق عليها
مائتي جزء وعلى طاعته الاولى مائة جزء صار له جزء الثواب اربعمائة ويستحق من اجزاء العقاب مائتين فيسقط في مقابلتها
مثلها ويبقى له مائتا جزء من الثواب فيسقطان في مقابلة المائتين الباقيين من اجزاء العقاب قبل هذه الاوقات او مائة في مقابلة مائة
فقط باعتبار القولين المذكورين ويبقى مائة ثم هكذا يستحق في كل يوم اربعين جزءا من الثواب وعشرين جزءا من العقاب فيسقط
عشرين من اجزاء الثواب ويبقى منها عشرون فاذا تاب من تلك المعصية سقط عقابها بالكلية واستمر له ثواب الطاعة المتقدمة على
المعصية وهو عشرة اجزاء في كل يوم وثواب الطاعة المتأخرة وهو مائتا جزء في كل يوم ولم يعد شيء مما قد سقط من ثواب الطاعة
الاولى المجتمع قبل المعصية والمستمر في حالة الاصرار قبل التوبة لانه قد سقط بما قابله واذهب ثوابه ولا يعود ايضا ما سقط
من ثواب الطاعة الاخرى في مقابلة ما زاد من عقاب المعصية على ثواب الطاعة الاولى قبل ومثال ذلك من الامور المشاهدة
نهر يجري من عين فقطع ذلك النهر فاهراق ماؤه الى غير مجراه ثم حتم ذلك القطع فعاد النهر الى مجراه الاول والذي كان قد
اهراق قبل حتم القطع قد فات وتعذر عوده وبطل نفعه وحصل العود في المستقبل والنفع والنهر مثال العمل طاعة او معصية
والقطع مثال العمل المتعقب الذي جزاؤه اوفر والحتم مثال العمل المنافي للعمل المسمى بالقطع وجريان الماء في النهر بعد الحتم
يتجدد جزاء الطاعة والمعصية واستمراره في الاوقات وهذا التمثيل ليس بمطابق كل المطابقة من كل وجه وليس الى
حاجة فالمسألة متعقلة مصورة من دونه وقد اطلنا الكلام في هذا الفصل بحسب لسان حقق ما بنوا عليه فيه لان المصنف
رحمه الله اختصر الكلام ولم يأت منه الا بطرف وان كنا لا نجزم بتلك التحكمات ولا نقطع بصحتها واما الذي نقطع به ان الله لا يضيع
عمل عامل وان التائب عن الذنب ناج يستحق الثواب ويؤول الى دار الكرامة وان من زادت طاعاته على معاصيه يستحق الثواب
والجنة ومن كان بالعكس استحق العقاب والنار ولا تكليف علينا في تلك الغوامض والدقائق ولا نجزم بالحسنات فذلك مما استأثر
الله بعلمه ويقضي فيه بحكمه من لا معقب لحكمه واما بالنظر الى قواعد البهشمية من العدلية في الاستحقاق وكونه من وقت الفعل
والموازنة وكيفية الاحباط والاسقاط وان التوبة تسقط العقاب بمجردها لا بكثرة ثوابها وتصير المعصية باطلة ذاهبة فالذي
ذكره جار عليه ومطابق له الا ما ذكره الامام المهدي من ذهاب ما اجتمع من اجزاء الثواب قبل المعصية بعد شيء بمقابله من اجزاء العقاب

وهو غير مستقيم والذي علقته من الحواشي على اجرة من تلف عمله قبل تسليمه فمقتضى ذلك ان سقط ايضا استحقاق اجزاء
الثواب على ذلك العمل في المستقبل منذ فعل المعصية ولا يعود بعد التوبة لان ذلك العمل قد بطل كان لا يعود اجره الا اجر بعد بطلان
عمله سيد ولا بعمل اجر وهذا هو ظاهر حكاية المصنف ومقتضى ما ذكره الحاكم وغيره على قاعدة الموازنة واما على قاعدة البهشمية
فمقتضاه ان يبطل اجزاء الثواب التي قد استحقت ووجبت بعد ما بقابلها واسقاط الاجزاء التي يستحق في المستقبل الا ما يقابلها فغير
مستقيم لكنه يرد على القول بان الاجزاء المجتمعة من الثواب لا يسقط الا ما يقابلها من اجزاء عقاب الكبيرة اشكال وهو انه يلزم
ان لا يكون الكبيرة كبيرة لان الكبيرة هي المعصية التي يستحق فاعلها من العقاب اكثر مما يستحقه من الثواب فاذا كانت مائة الجزء
في المثال المتقدم لا يسقط الا ما يقابلها والمعصية التي فعلها الكبيرة لا يستحق عليها الا احد عشر جزءا وهو يستحق على الطاعة عشرة اجزاء
لزم ان لا يكون كبيرة الا بعد مضي مائة يوم منذ فعلها وانه لو مات قبل مضي مائة اليوم المذكورة كان من اهل الجنة ولم يكن صاحب كبيرة
ويمكن ان يجاب عنه بانها كبيرة بالنظر الى ما يستحق في كل وقت من ما هو اصل الجزاء عليها وعلى تلك الطاعة المتقدمة واذا مات قبل
سقوط جميع اجزاء الثواب المجتمعة فليس من اهل الجنة لان الله سبحانه وتعالى مستمر في الا وقات المستقبلة فلا بد في الفرضة
الا وقد ذهبت بقية اجزاء ثوابه وسقطت لما يقابلها من زايد اجزاء عقابه وهذا كله كما ترى وانما يقود اليه الغلو في الامور المغيبة
والله اعلم

فصل في كيفية التوبة

قوله كفاية الندم والعزم قيل وان الادان يراد مع ذلك الاخبار لمن
اطلع على المعصية بانه قد تاب عنها فان هذا يجب عليه دفعا للضرر عن نفسه وقيل لا يشترط ذلك لصحة التوبة وان كان واجبا
عليه اذا اخل به اثم قال مولانا عليه السلام والصحيح هو عدم اشتراطه في التوبة واما وجوبه في نفسه فهو واجب لازالة التهمة
ودفع مضرة الذم والاستخفاف قوله الا ان يعفوا اهل الحق يعني الورثة ان كانوا والا فالامام الا انه يجب تسليم الدية
مع عدم الورثة واما الانقياد للقصاص فهو حلال فعل يجب للامام قتله وقيل الا ان الاصلح للمسلمين الدية وعلى الامام
توخي الاصلح قوله سلمه الى اهله ان كان باقيا يعني في يده او يد غيره حيث يمكنه استفداؤه ولو باضعاف قيمته ما لم يجحف ترض
صاحب المال بعوضه قوله وان كان عرضا يعني وان كان الذي فرط منه النيل من عرض مسلم على وجه يقع كان يغتابه ويهتك
او يشتمه من غير مسوغ لذلك قوله وقال القاضي يصح اعتذاره قيل وكلام القاضي هو الاقوى والارجح

فصل

واختلفوا في الفسق اذا تاب عنه ثم ذكره هل يجب تجديد التوبة كلما ذكره ام لا قوله بناء على ان علته وجوب التوبة القبح اي
قبح ما فعله وجبت التوبة عنه لاجله وفي الحقيقة ان الوجه اشانه بالفسق فاذا كانت هي العلة فهي باقية مستمرة فيجب تكرار التوبة
لحصول العلة وقد ذكرنا الذكر لانه لا يختلف على غير الذاكر والنسيان اعم للمكلف قوله وان كان قد جمعها الى اخره
الظاهر احدا ومعاني هذه التفسيرات البلية وقيل بل يعود الى معنى واحد وهو العزم على فعل المعصية فلا ان يترك التوبة عنده
فعل ضدها ولا ضد لها عنده الا العزم ولا يعقل شيء من معنى الثبات على المعصية بعد فعلها الا العزم على معاودتها

فصل

عند الجمهور انه لا يصح التوبة من معصية دون معصية قوله مع العلم بان الاخرى معصية يعني اما اذا لم يعلم كون الاخرى
معصية اما جهلا لشبهة واما غفلة منه او نسيانا فالتوبة حينئذ يصح ومن هنا وقع الاتفاق على صحة توبة الخارجي
عن شرب الخمر مع بقائه على الخارجية وهذا قول جمهور الزيدية والمعتزلة وغيرهم وافضل القاسم بن على ابو داود وولده احمد المؤمن
ونسب الوصي على علم من العسم وعلى موسى الرضى واليه ذهب ابو هاشم وواصل بن عطا والحسن البصري وجعفر بن حسن
والشر بن المعتمر وابو على واسه وقاضي القضاة وغيرهم وقال ابو علي ثم تاب وصار بمر والشيخ ابو القسم وابن الملاحمي يصح التوبة
عن معصية دون معصية ثم اختلفوا فقال ابو علي ما لم تكن المعصية الاخرى من جنسها كما ذكره المصنف عنه واطلق بعض البغداديين
ذلك ولم تعتد ه لما ذكره وهذه ابن الملاحمي بها سابق ذكره قوله علمها السير من جنسها يعني فيصح توبة عن الزنا وشرب الخمر

وعن ترك الصلوة وان لم تبت عن الاقدام على القبيح والا يصح عن المحوّة بامرأة دون اخرى والا شرب كاس من الخمر دون كاس ولا عن ترك صلوة مفروضة دون اخرى قوله والى هذا مال الشيخ محمود الحكى عنه القول بانه اذا انضم الى القبيح صارف اخر غير قبحه لحو عظمه او كثرة الزواجر عليه او استبشاع العقلا له صحت توبته عنه دون غيره وسيأتي عنه ما يشعر بذلك واعلم ان من منع من صحة التوبة عن ذنب دون ذنب انما منع منه الا من حيث الداعي والتكليف لا من حيث الامكان فيقبل والاخلاف في احكام الدنيا انه يحكم بصحة التوبة عن ذنب دون ذنب كما في توبة اليهودي عن التهوّد مع اصراره على غصب المال وانما الخلاف في صحة توبته بالنظر الى حكم الاخرة وهو استحقاق العقاب على المعصية التي تاب عنها قوله الا ان توبته تكون محبطة في جنب الاصرار على الكبيرة واعتقاد حسنها يعني فلا يستحق عليها ثوابا واما عقاب الزنا الذي تاب عنه فقد اسقطته وان كان الكبيرة خارجية وجعل لاعتقاد حسنها مدخلا في الاحباط والا شك انه معصية لانه اعتقاد ليس على ما هو به فهو جهل قبيح ولا يقطع بكبره لكن له عقاب يضم الى عقاب المعصية التي هي الخارجية ومجموع عقابه هو المحبط لثواب توبته قوله قال ابو علي وقع الاجماع الى اخره نقل كيف يصدر من مثل ابي علي رحمه الله في العلم دعوى الاجماع على ما يخالف فيه الجمهور ويرنا في قول امير المؤمنين وكثير من اعيان اولاده وغيرهم من اجلا التابعين وتابعيهم والجواب ان الشيخ له على ذلك اجماع الامة على ان يهوديا لو تاب عن اليهودية مع اصراره على غصب درهم او غيره من المعاصي اجري عليه احكام المسلمين ورفعت عنه احكام اليهودية فلولا صحة التوبة لبقيت احكام اليهودية عليه فالاجماع اذن قائم على صحة التوبة عن ذنب دون ذنب وسيأتي الكلام على ذلك بما يرفع الاشكال قوله والاولى نص الجمل لعله الفرق اشارة الى ما ذكره السيد صاحب شرح الاصول فانه ابطل تعليل ابي هاشم للفرق فان الفعل شاق دون الترك بان المشقة غير حاصلة في حق القديم مع انه لا يحسن اذا تفضل بنوع من التفضل الحسنة او لكونه احسانا ان يتفضل بسائر انواع التفضل بهم وقال الحكم معلوم وان امكن ان يطلب له علة صحيحة وذاك ان الاحكام تعرج في صحة الحكم ويكون من الاحكام التي لا يعلل الا به باي شي علل فسد قوله والحق انه لا فرق الى اخره كلام حسن وبوجه عجيب في الامثلة التي ذكرها ولا غبار عليه الا انه يرد عليه ما اورده السيد على كلام ابي هاشم وهو ان يقال ما ذكرته لا يتصور في حق القديم وقد علمنا انه يتفضل على شخص دون شخص نحو الغنا وهبة الولد ونحو ذلك مما دعا اليه ازاده الانعام والاحسان ويتصور في حق القديم اذ لا ضرر عليه في الاعطاء ولا عن ذلك من لحوق مشقة او حصول مفسدة فاذا قيل ما انكرت انه انما لم يتفضل على زيد بمثل ما تفضل به على عمرو لعدم استوا الحال وهو ان يقدر ان لزيد في ذلك التفضل لطفا ولا لطفية لعمرو في مثله او لان زيدا لا ينتفع بالتفضل عليه مفسدة دون عمرو ولعل في المعلوم ان في التفضل عليه بمثل ذلك مفسدة قلنا نفرض المسألة في حق اهل الاخرة فكان يلزم الا يصح ان يتفضل على واحد من اهل الجنة الا بما يتفضل بمثله لسائر اهلها فلا لطفية هناك ولا مفسدة فظهر لك رجحان ما مال اليه السيد من صعوبة التعليل وان كان قد ذكر فهو عليل قوله حجة الشيخ محمود الى اخره هذه يعني صحة ما نقل عنه من انه تصح التوبة عن ذنب دون ذنب اذا اقترن بما تاب عنه نوعه من تلك الوجوه المذكورة وهذا في الحقيقة بحال ما قاله ابو علي لانه لم يشترط ذلك والا تأتي ان يكون ما ذكره هنا حجة على صحة مذهب ابي علي شاملة لاطرافه قوله واما انه يسقط عنه عقاب اليهودية فلانه حقيقة ان اليهودي لاجل يهوديته يستحق العقوبة العظمى في الاخرة ويستحق في الدنيا عقوبات لحوق الجزية واحدها صاغرا وان ابى فاستباحة دمه وماله ووضع الزنار ونحو ذلك ولا يلزم ان اسقاط هذه الاحكام الدنيوية بالعقوبة الاخروية فتبقى العقوبة الاخروية لعدم صحة التوبة بالنظر الى ما يقتضيه العقل ويسقط بدليل السمع ما تقدم ذكره باجراية عليه في الدنيا فغير ممتنع ان يكون المصلحة

في رفع تلك العقوبات الدنيوية عنهم حسن وإن كانت العقوبة الأخروية باقية وفيه نظر فمن البعيد أن يستوي حال الباقي
على اليهودية والتائب عنها في الجزية لتلك العلة العليلة **قوله** عن صحته فيه نظر والظاهر صحتها مع الإثابة بها
لأجل القبح ولو أنصف الله ما ذكر وأما الوقوف فإنه لم يتب لأجل القبح ولا دعاه ذلك إلى التوبة بل لأجل الوجوه الزائدة فقط
فلا يبعد عدم صحة التوبة **قوله** والعقاب يسقط بالتوبة يعني إليها وحسب لأجل ضرر العقاب قد صح ضرره وهو الوجه
وجوبها عقلا **قوله** وليس جزءا منها ولا شرطا فيها يعني أما إذا جعلنا العزم على أن لا يعود إلى مثله في القبح جزءا
أو شرطا فالتوبة بما ذكر فقط غير صحيحة لعدم حصول ركنها أو شرطها وعلى هذا فلفظه لا يسمى غير وافقه موقعها
لأنها التي لا مساغ ما بعدها بإكادة فيما اشترك فيه هو وما قبلها فكان الأولى حذفها وأن يقول وهذا أقوى كما يرى على
القول بأن العزم دليل على التوبة واعلم أن الله سبحانه أمر بإخلاص التوبة وبالتوبة النصوح والتصوير ذلك مع
الإصرار على قبيح يعلم أنه قبيح ومعصية لله فالأظهر أنه لا توبة مع الإصرار على ذنب ولا رجوع عما سلف من القبيح
مع بقائه على شيء منه والله أعلم

القول في الوعيد السمعي

فصل في انقطاع التكليف وقد دل العقل على ذلك لما ذكره المصنف ولأنه قد ثبت أن الله إنما كلف المكلفين تعريضا لهم إلى نيل الثواب وهذا يوجب انقطاع
التكليف لأن إيصال الثواب مع بقائه غير ممكن إذ المكلف حينئذ يصير ملجأ إلى الامتثال والإلجاء يحامع التكليف وهذه الدلالة تخص
المثابين ومثلها سواء في المعاقبين فقال قد ثبت بإخبار الله أنه لا بد من إيصال العقاب إلى مستحقه فلا بد من انقطاع التكليف
لأن وصل الله مع بقائه لكان ملجأ **قوله** وكله محال في ذكر ما يلزم في حق أهل الجنة وقوله وكله محال في ذكر ما يلزم في
حق أهل النار لم يرد به الاستحالة العقلية وذلك لما مكنا بل المراد وهو لا يصح لقيام الأدلة على خلافه فلم يرد خلاف الإمكان
بل خلاف الصحيح **قوله** وكل شيء يحظر سببه في تكليفهم يعني تكليف أهل الآخرة على ما ذهب إليه أبو القاسم والمجبرة

فصل كان يصح من جهة العقل أن ينقطع التكليف بالموت فقط أو الجنون أو النوم **قوله** أو نحو ذلك يعني كالإلجاء أو سلب
شهوة القبح ونفرة الحسن أو الاستغناء بالحسن عن القبيح أو الموت **قوله** واختلف الناس في معنى الفناء اعلم أن للناس في أمر
الفناء وما يتعلق به اختلافا كثيرا وللناقلين مذاهبهم في ذلك اختلافا في النقل ومن أحسن النصوص استكمالا لأطراف الخلاف
وتحرير النقل الإمام يحيى عليه السلام في التمهيد ونحن نأتي بحاصل ما ذكره على اختصار مع زوائد وفوائد اختلف الناس هل الأجسام
باقية أو لا فحكي عن النظام أنها غير باقية وأن الله يحدثها حالا بعد حال وسائر الناس يذهبون إلى بقائها وقد ذكر الرازي
والإمام يحيى أن مراد النظام ما يقوله الفلاسفة من احتياج الأجسام إلى المؤثر في حال بقائها فظن أنه يقول بتجدد الجسم حالا
بعد حال وليس كذلك ثم اختلف القائلون ببقائها هل يصح عدمها أو لا فذهبت الفلاسفة إلى أنه لا يصح عدمها لأنها أزلية واجبة
الوجود لكن لا لذاتها بل لوجوب حصولها مع علتها وهي ممكنة لذاتها وهكذا ذهب الجاحظ وبعض الكرامية إلى استحالة عدمها
مع اعترافهم بحدوثها فهؤلاء القائلون بأنه لا يصح عدمها وذهب أبو الحسين إلى التوقف هل يصح عدمها أو لا وذهب غيرهم
إلى أنه يصح عدمها ثم اختلف المثبتون فقال أبو هاشم لا نعلم صحة عدمها إلا بالسمع لأنه قد دل على العدم وهو [illegible]
وقال أبو علي بل نعلم ذلك بالعقل لأن من حق القادر على الشيء أن يقدر على جنس ضده وقد ثبت أن الله قادر عليها فلا بد أن يقدر على
ضدها والضد من حقه أن ينعدم ما هو ضد له عند وجوده وهذا مبني على أن لكل مقدور ضدا وهذه قاعدة غير مسلمة وإذا لم
يثبت ذلك فلا دلالة في العقل على ثبوت ضد لها وأما دل السمع عليه لما دل على أنها تعدم والحجة الواضحة على صحة العدم عليها
وجهان الأول أنها محدثة وكل محدث يصح عليه العدم إذ لو استحال عدمه لكان إما لأجل عدمه السابق وهو محال لأنه نفي محض والعدم
لا يكون جهة للتأثير في شيء ولا فرق بين نفي المؤثر وبين مؤثر هو نفي أو لأجل وجوده الحادث ولو أجل عدمه ثانيا لأحال عدمه

الماهية وتكفي في ذلك الاستناد الى الفاعل لم يكن للعدم فيه (?)
ولا دوام لحصول الوجود الاول بالاستناد ليس فيه ولا (?)

او لا ولا يصح ان يحصل عدمه اولا لان كل محدث مسبوق بعدم القدم او يكون لمجموعهما ولا يصح لان الوجود والعدم نقيضان
فلا يمكن اجتماعهما على اثر واحد فثبت الثاني اذا عرفت هذا فرضنا ان القادر على الاجسام ضن به ضار و عن ايجادها فيما مضى واستمر الضارف
الى هذا الوقت الذي فرض صحة عدمها فيه لجاز كونها معدومة فيه واذا كان كذلك فعدم حدوثه فيما قبله من الاوقات لا يمنع
جواز العدم عليه في ذلك الوقت واحتج القايلون من المسلمين باستحالة عدم الاجسام مع قولهم انه محدثه بوجهين احدهما انه لو صح
ذلك لكان اما باعدام معدم او طرو ضد او انتفاء شرط وكلها باطلة اما الاول فلان الاعدام ليس باثر فيتعلق به القدرة بل هو سلب
محض واما الثاني فلانه لا طريق الى الضد وهو الفنا واثباته تحكم لا مستند له واما الثالث فلان القايلين المحوجين الى استمرار الوجود
الى امر زايد عليه لا يمكن ان يقال ان الجوهر مفتقر في بقائه الى شرط الثاني انه لو صح عدم العالم لوجب القضا بوجوب اعادته فيكون
في حالة العدم محكوما عليه بوجوب الاعادة لا محالة وذلك محال لان الحكم بالشي على الشي معناه اعتقاد ثبوت الصفة للموصوف وذلك
موقوف على ثبوت الموصوف في نفسه ومعلوم ان الشي حال عدمه لا ذات له ولا خصوصية فاستحال اتصافه بصحة الاعادة
واجيب عن هذا بما هو ظاهر وهو ان الحكم على المعدوم كالحكم هنا بوجوب الاعادة على ما ثبت له العدم انما يتوقف على تصوره لا على
استحالة تعلق الاعدام بالفاعل فيتعلق الامر موقوفا على التحقيق ثم ان الامام يحيى بعد ذكره لما ذكرناه من ادلة الفريقين العقلية وبعد
ذكره للادلة السمعية التي تمسك بها القاطعون بثبوت العدم على العالم واعتراضه لادلة الفريقين مال و ايد ذا ابطال القطع من كلا الجانبين
ووجوب الوقوف وليس الوقوف في الاعدام وانما اعدام كل الشي من امور الديانة لانا نقطع بصحة الاعادة من غير اعدام وهو الذي
يتاوله ظواهر الشريعة كما سيجي في كيفية الافنا فاختار مذهب ابي الحسين في الوقوف كما هي عادته عليه فانه لم يزل ناظرا المذهب
ابي الحسين مستمرا على ذلك كما ان بعض ائمة المتاخرين لم يزل ناظرا لمذهب ابي هاشم حتى لقد يقضي العجب من ذلك فانه لا ينبغي
ان يحمل سالك هذه الطريقة في المتابعة والمطابقة في جميع الاقوال على التقليد لجلالة القدر من ذلك حاله وكون المسايل هذه اكثر
من مسايل التقليد اذا جعل من قبيل نطاق الانظار فيجب تحري وهذا من الامور المستبعدة ان يطابق الانظار في هذه المسايل
الكلامية من اولها الى اخرها ونعد هذا من النوادر فان الناس فيها مركبون و يحملون على المسارع الحكمي والمساجلة والاجتهاد
حتى الوالد وولده كما كان بين ابي علي وابي هاشم وفي كثير من ادلتها غموض واشكالات يقتضي التفاوت والتنازع فيها والعلما
الاحبار رحمهم الله ونفع بعلومهم يحملون على اكمل السلامة وحسن القصد واستفراغ الوسع والجهد في الاطلاع على الحقائق
والتعري عن المضائق تجاوز الله عنهم وشكر لهم صالح سعيهم واما اختلاف الناس في معنى الفنا فقال الامام يحيى اعلم ان الذين
قطعوا بفنا العالم اختلفوا في كيفية افنائه على ثلثة مذاهب الاول مذهب القايلين بانه يفني باعدام معدم واختلفوا فمنهم
من قال يعدمه الله بقصد يفعله كما اوجده و يجعلون الاعدام متعلقا بالقدرة كالايجاد وهو مذهب ابن الملاحمي من المعتزلة
وبعض الاشعرية ومنهم من يقول ان الله يقول له افن فيفنى كما انه لما اراد احداثه في الابتدا قال له كن فكان وهذه طريقة
الى الهذيل في الافنا والايجاد والثاني مذهب القايلين بان فنا العالم انما يكون بضد وهم جلة المعتزلة والشيخين واتباعهما وثبوت
ذلك الضد فنا ثم اختلفوا في كيفية اعدامه للاجسام فمن قايل انه يحصل في الحيز على سبيل الاستقلال وهو مذهب الاخشيدية
زعموا ان الفنا وان لم يكن متحيزا فهو يحصل في جهة بعينه مستقلا فيها فاذا اوجده الله في تلك الجهة عدمت الجواهر باسرها
ومنهم من يجعله قايما بالمتحيز وهذا يحكى عن محمد بن شبيب زعم ان الله يحدث الفنا في كل جوهر ثم يقتضي ذلك الفنا عدم الجوهر
في الوقت الثاني ومنهم من يحكم عليه بالوجود لا في محل فهو في الفنا جار حدوثه ثم اختلفوا فقال بعضهم الفنا الواحد كاف في عدم
كل الجواهر وهو قول ابي هاشم وقاضي القضاة وجمهور اهل العدل ومنهم من قال لابد لكل جوهر من فنا يخصه وهو قول
ابي علي ومحمد بن عمر الصيمري في احد قوليه وابن الاخشيد واحتجوا بان القول بكون الفنا الواحد يعدم به جميع الجواهر يؤدي الى تعجيز الله

عن افنا

عن افنا بعض الاجسام دون غيره فقيل ورجع ابو علي اخيرا الى مثل قول ابي هاشم في النسخة الاخرى من بعض النساخ وبالتهامد
القائلين بان فنا العالم انما يكون بانقطاع شرط ثم اختلفوا فمنهم من قال بان ذلك الشرط موجود لا في محل وهو قول بشر زعم ان الجوهر
يبقى ببقاء موجود لا في محل فاذا انعدم ذلك البقاء عدم الجوهر ومنهم من يقول ان الجوهر انما يبقى لابقاء الاعراض ثم من هؤلاء من يقول
لابقاء كل الاعراض وهو قول بعض الاشعرية فانهم ذهبوا الى ان الجوهر يجب ايضا فيه نوع من كل جنس من اجناس الاعراض اذا كان
قابلا له وهي غير باقية فاذا عدم احد هذه الاجناس منه عدم الجوهر ومنهم من يقول لا يبقى بعضها ثم اختلف هؤلاء ايضا فقال بعضهم
الجواهر تبقى ببقاء قائم بها او ذلك البقاء عرض ما قبل يحدده الله حالا بعد حال فاذا لم يحدده الله تعالى وجب افنا الجواهر اجمع وهذا
حكي عن الكعبي من المعتزلة وبعض الاشعرية وبعضهم يقول ان شرط استمرار الجوهر في الوجود حصول الاكوان فيه والاكوان
غير باقية فمتى لم يخلق في الجوهر لزم عدمه وهذا الحكي عن بعض الاشعرية هذا حاصل ما ذكره الامام عماد الاسلام من تحرير
هذه المذاهب وجمعها واجاد وانت اذا تاملت ما ذكره المصنف من حكاية المذاهب وجدته لا يخلو هو وكلام الامام عن طول واختلاف
يقال ابن مويه وقال احمد الحبحلان ان في المقدور كونا لا يبقى فاذا اسند الاجسام الى الجهة التي يوجد منها ذلك الكون وعدم ولم
يخلقه غيره عدمت الاجسام **قوله** هو الاماتة وتبديد الاجزا فقط الى هذا ذهب الامام يحيى وقوى هذا القول واحتج
له قال والمختار عندنا في كيفية فنا العالم انه يكون ببطلان نظامه وتفرقه وزوال بنيته وهو الذي يشير اليه ظواهر الشريعة
ويشير من ذلك على خمس ايات الاولى وحملت الارض والجبال فدكتا دكة واحدة فيومئذ وقعت الواقعة وانشقت السماء فهي يومئذ
واهية الثانية يوم تمور السماء مورا وتسير الجبال سيرا الثالثة ويوم نسير الجبال وحشرناهم فلم نغادر منهم احدا الرابعة
ويوم نطوي السماء كطي السجل للكتاب الخامسة وسيرت الجبال فكانت سرابا وقوله تعالى وتكون الجبال كالعهن المنفوش قال عليه
فهذه الايات وغيرها مما يشير الى ما ذكرناه ثم ما في القرآن الكريم من وصف السماء بالانفطار والشمس بالتكوير والكواكب بالانتثار والنجوم
بالطمس والبحار بالتفجير والارض بالزلزلة والجبال بالنسف فيه دلالة قاطعة على صحة ما قلناه قال عليه والذي يشمل الحال
فيه من هذه المذاهب ليس الا ان اعدامه يتعلق بالفاعل كما ان احداثه متعلق بالفاعل وهذا ضعيف لان الاعدام ليس امرا
محققا فيجعل متعلقا بالقدرة وانما هو نفي محض والاحاد فاما الكلام على اهل الفنا وكونه ضدا وعلى اهل الشرط فكلها
احكام ضعيفة وخيالات فاسدة قال مولانا عليه وكلامه عليه في غاية القوة الا ان القطع بان الاعدام غير مقدور واستضعاف
القول بذلك لا دليل قاطع يدل عليه والايات القاطعة بان العالم ينتثر نظامه وتتبدد اجزاؤه لا تمنع من الاعدام بعد ذلك ثم
ان قام دليل عليه واعدل القول عندي في هذا الباب وان كانت الادلة ليست بتلك القاطعة القول بصحة الاعدام وانه داخل في مقدوره
وعدم القطع بوقوعه مع القطع بتبديد الاجزا وتشريط نظام العالم وتغير احواله والله يحكي لهم **قوله** ويبطله ان هذا
القول يتعلق بالقادر الى آخره هذه مواخذة من المصنف للمهدي لظاهر قوله فانه يقضي بان قوله افن هو المؤثر في الاعدام
كما انه يظهر من قوله الحكم على لفظة كن انها مؤثرة في الاحداث واما السيد صاحب شرح الاصول فتاول ذلك بان معناه ان الله
اذا اراد احداث فعل من الافعال سمي ذلك الشي بما هو بان يقول له كن لا ان مراده ان الله لا يقدر على الاحداث الا بهذه الطريقة
وتاويل كلامه في الاحداث يستدعي تاويل كلامه في الافنا اذ الطريقة واحدة وهو الا ان يحمله قدر الى المهدي فان ظاهر قوله
في الافنا والاحداث بما لا ينبغي ان يصدر عن مثله **قوله** لانه جنس الفعل يعني ليس يقع على وجه ما يمنعه من ان يقع في تلك الحال
بل هو فعل يجوز ويجاز عن ذلك ففي اي وقت قصد القادر عليه الى احداثه لم يمنع ذلك **قوله** لتعدى ولا حاصر يعني فكان يلزم
ان يتعلق بالماضي والباقي وغير ذلك لانه عقاد فانه لما تعدى في تعلقه لم يقف تعلقه على حد بل يصح ان يتعلق بالموجود والمعدوم
والباقي وغير ذلك القديم والصحيح والمستحيل **قوله** لو جاز بقاء عدم كل شي الى آخره يقال هذا عكس والعكس لا يجب

وترى الارض
بارزة ٥

واما الذي يجب ان يلزم المطرد وهو ان يصح من كل قادر اعدام ما بقي من مقدوراته التي اوجدها واما ما لا يبقى وعدمه في الوقت الثاني حكم
يرجع اليه في نفسه لا يتوقف على اختيار مختار قوله وليس للمعدوم بكونه معدوما حال فيه نظر لانه قال لم يحصل له حكم الثابت في
حال العدم بل هي حال للموجود وهو سلب صفة الوجود قوله وورود الموت على الاجسام الى آخره جواب لسؤال يرد على الاحتجاج بهذه الآية
وممن اورده الامام يحيى وتحريره ان الآية دالة على كونه آخرا على الاطلاق وباي اعتبار ما فانه يصدق عليه قولنا آخر ولو ببعض
الوجوه وحملها على انه يبقى حيا بعد موت جميع الاجسام قوله والهلاك في الحقيقة هو العدم الى آخره ورد الاستدلال بالآية على
كيفية اخرى وهو ان الهلاك مطلق ويراد به امران احدهما خروج الشي عن كونه منتفعا به وثانيهما العدم ولا يجوز ان يراد به
الاول لانه لا يمكن خروج العالم عن كونه منتفعا به فانه سوا ان بقي موجودا او صار معدوما فانه يمكن الاستدلال به على الصانع
وذلك من اعظم المنافع فيجب حمله على المعنى الثاني وفيه دلالة على فنا جميع المحدثات واعترض بان الهلاك انما هو خروج الشي عن
كونه منتفعا به والانتفاع المخصوص بالاشيا من حيث هو انتفاع من حيث يستدل به على الصانع بل من وجه آخر وكذلك
فان الثوب اذا بلي فيقال انه خرج عن ان ينتفع به لخروجه عن النفع المهم في حقه وان لم يخرج عن كل نفع قوله وقال تعالى وسيأتي وجه
ذكر الآية كان ينبغي ان يأتي بها فان دلالتها ظاهرة على ما يريد اثباته وهو قوله تعالى كل من عليها فان ويبقى وجه ربك فان الفنا
هو العدم فاذن ظاهر الآية يدل على اعدام من على الارض وهو المطلوب واعترض بانا لا نسلم ذلك بل الفنا خروج الشي عن الصفة التي
ينتفع به لاجلها الا ترى انه يستعمل الفنا في الموت فيقال افنتهم الحرب وافناهم الدهر فيكون معنى الآية كل من على وجه الارض من
الاحيا فهو ميت ويبقى حيا غير ميت وجه ربك ومن الآيات الدالة على ان الفنا هو الاعدام قوله تعالى كما بدانا اول خلق نعيده فحمل
الاعادة على الابتدا وشبهها به والابتدا كان بعد عدم وقوله تعالى وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده والاعادة للخلق لا يتصور الا بعد عدمه
هكذا قرر الامام يحيى الاستدلال بهاتين الآيتين واجاب عنهما بان الخلق ههنا بمعنى المخلوق والخلق يطلق ويراد به الايجاد
كقوله تعالى ولقد خلقناكم ثم صورناكم ويطلق ويراد به التقدير كما قال تعالى وبدا خلق الانسان من طين وقوله تعالى خلقكم من تراب
ولم ان المراد بالخلق ههنا هو الايجاد دون التقدير فيكون المعنى هو الذي ابتدا خلق المقدورات اولا ثم يعيدها ثانيا الى حالتها
الاولى وعلى هذا فقس في الآية الاخرى قوله وليست تحتاج في وجودها الى شي الى آخره يعني انه لا تستغني في انتفا شي من الاشيا
عن الضد الا فيما كانت هذه صفته وهو ان يكون محتاجا في وجوده الى شي ولذلك الشي ضد ينفيه فاذا طرا عليه ضده فنا
انتفى ذلك المحتاج اليه بانتفائه من غير ضد كما تقوله المتكلمون في اللون انه ينتفي بالفنا لا لان الفنا ضد له بل لانه ينتفي الجوهر
واللون محتاج اليه لا يوجد الا حالا فيه وكما ينتفي الجوهر بتفريق البنية لانتفا ما يتوقف عليه وهو البنية مع ان البنية هي
التاليف المخصوص انما ينتفي بالتفريق لا انتفا الاجتماع الذي يحتاج اليه التاليف لا لانه ضد للتاليف على قواعدهم قوله يوجبه
ان صحة استمرار الوجود حكم يثبت لما هو عليه في ذاته الى آخره من قواعدهم ان صحة البقا وهو استمرار الوجود حكم مقتضى عن الصفة
المقتضاة عن صفة الذات بالشرط لاجلها وفيما ذكره نظر من وجهين احدهما انه جعل هذا موجبا لما يعدم وهو امر غامض عسر
واضح لا يطلع عليه الا الخواص من المتبحرين في غمار هذا الفن وما ليس بواضح في نفسه فاولى ان لا يكون موجبا لغيره والثاني انه
اذا ثبت ما ذكره من كون صحة استمرار الوجود حكما مقتضى عن الصفة المقتضاة فالذي يقتضيه ذلك ان الحكم هذا وهو الصحة لا يختص
بوقت دون وقت واما انه يقتضي في حق الوجود نفسه فلا قوله ان يعدم المحل يعني في الاضداد التي تتضاد على المحل كالالوان
والاكوان لا مطلقا فهذا الفنا الذي اثبتوه معنى وجعلوه ضدا للجوهر لا يتصور فيه اشتراط ايجاد المحل لانه عندهم يوجد لا
في محل وضده موجود قطعا لا في محل ويلحق بما تقدم من فوايد القاعدة الاولى في احكام الفنا عند مثبتيه وهي ما سماه احدها انه
مقدور لله دوننا وهذا حكم واضح لا منازعة فيه مع ان السائل انه عندنا وهنا تحكم فيها الطرق اليه فاما من جهة العقل

فتعذره واما من جهة السمع فقد استدلوا بقوله تع هو الاول والاخر فلولا ان الفنا يعدم لعدم بقايه لم يثبت كونه تع
اخرا الثالث انه يستحيل وجوده في محل لانه ضد له وفي الجهة لانه ليس بمتحيز وقد سبق ذكر من خالف في ذلك الرابع انه غير
مدرك لنا واما في حق الله فمنهم من قال انه غير مدرك له ومنهم من يقول انه يراه لانه ضد المتحيز يدرك ومنهم من توقف وبه نقول هكذا
في كل العبارة فيها ذكره لان عدم رؤيته التي هي من الخلق له ليس في ذكره فائدة لان الكلام مبني على انه تفنيهم اجمعين فكيف
رؤيته واما الاولى ان يجعل الكلام والخلاف في هل هو مدرك في نفسه فيراه من لا يجوز الفنا عليه وهو الله سبحانه او ليس بمدرك في
نفسه ولعمري لقد بالغ المتكلمون في التكلف وغلوا في ذلك وان حكمهم عليه بهذه الاحكام مع كونه لا طريق لهم اليه فضلا ان
يطرقوا الى ثبوت احكامه ويسع خلافهم فيها من المجاوزة للحد في التطلع الى علم ما لم يعلموه الخامس ان الله قادر من جنسه
على ما لا يتناهى وهذا صحيح مع ثبوته السادس ان الفنا الواحد يفنى به جميع العالم عند ابي هاشم واتباعه وقد مضى ذكر الخلاف
فيه السابع ان الله لا يصح منه من جهة الحكمة ان يوجده قبل ايجاد العالم لان ذلك عبث لا فايدة فيه ولا يصح منه حكمة ان يوجد
فانين للقسم باحدهما وكون المباحث عبثا فان اوجدهما معا فقد جعلوا انقضهما معا لانه لا يميز الحسن عن القبح وعلى ابي
علي الجبي مثل ذلك في خلق فنا بين لجوهر واحد لا لجوهرين التام قال ابو هاشم لا يجوز ان يفني الله حيا قبل موته لقوله تع
كل نفس ذائقة الموت واجاز القاضي ان يرد الفنا مع وجود حي او احيا فيكون هو المذهب للحي وجنانه قيل وهو الصحيح
ان الموت لا يكون الا بعد الحواز الا احالة لحصل بالية اعتبار فيقضي هذا بجواز ان يفني احد الاحيا قبل موته الا ان يقدر
الموت فيمن عين لهم ويرد على المثبتين للفنا سؤال وهو ان يقال من قواعدكم انه لا يصح ثبوت ذات سمعا فقط وهذا الفنا
لا مستند لكم الا السمع في اثباته واجيب بانا لم نستند الى السمع الا في ثبوت حكم له وهو اعدام الاجسام فلما علمنا حكمه بالسمع
استدللنا عقلا على ثبوته حكمه واما منعوا من ثبوت الذوات بالسمع من حيث انه لا يجب ان يرد السمع بثبوت تلك الذات فلو قدر
انه لم يرد ولا مانع من تقدير ذلك لزم ثبوت ذات لا دليل عليها واذا تاملت هذا عرفت ان السؤال وارد عليهم في الفنا فقال ولو لم
يرد السمع على ثبوت حكمه الذي استدللتم به على ثبوته الشيء لزمكم الا يكون اليه طريق فلا بد من الاعتراف بتلك العاقبة
التابعه وورد في الاخبار ان الله تع اذا اراد فنا العالم امر سبحانه اسرافيل ان ينفخ في الصور النفخة الاولى فيهلك
بها جميع الاحيا واليها الاشارة بقوله تع ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله قيل والمستثنون
بالمشيئة الملائكة الاربعة جبريل وميكائيل واسرافيل وعزرائيل وهولاء الاربعة افضل الملئكة عند الله واعلاهم منزلة
فاذا هلك كل حي ولم يبق الا هولاء الاربعة اوحى الله الى عزرائيل بقبض روح اسرافيل فيقبضه ثم بقبض روح ميكائيل فيقبضه
ثم ان الله سبحانه يميت ملك الموت ولا يبقى الا جبريل وهو اعظم الاربعة درجة عند الله فيقول يا جبريل لم يبق حي الا انا
وانت ولا بد ان يموت احدنا فيقول جبريل سبحانك اللهم وبحمدك لا اله الا انت الدائم الحي الباقي وانا الميت الفاني ثم يخر ميتا
باذن الله وفي رواية ان اخرهم موتا عزرائيل وان جبريل ممن يقبض ملك الموت روحه فاذا لم يبق حي الا الله تع خلق الفنا فعدم
العالم عند وجوده ثم يعدم الفنا في الحالة الثانية من وجوده لاستغراقه ففي هذه الحال لا يبقى حي ولا موجود الا الله تع
وهي التي يكون فيها سبحانه الاخر كما نصت به الآية الكريمة اذ قوله هو الاول معناه الموجود قبل الموجودات وكذلك قوله هو
الاخر ليزدوج الكلام ويتطابق ولو حمل على ان المراد بكونه الاخر انه حي ولا حي معه بعد ان يميت كل حي لم يزدوج ولا
يقابل الاول للمقابلة قال قلت حقق لي وجه الحكمة في الفنا الذي هو الاعدام عند مثبته وما وجه عدم الاكتفا بالاماتة
اربابها ويستبدل الاجزاء وتفريقها وتصييرها هباء منثورا فان ذلك كاف في الفصل بين مدة التكليف ومدة المجازاة وزمانيهما
وقطع التكليف وان قلت ان في الفنا اعتبارا او مصلحة فمع زوال التكليف كيف يصح ذلك قال الجواب قال الشيخ الحسن بن محمد

وقد اختلف كلام شيخينا في ذلك فقال ابو علي ان فيه لطفا وهو ان المكلف اذا علم ان المجازاة تتراخى عن حال التكليف على اقوى ما يكون من وجوه التراخي بان يفنى ويعاد كان اقرب من ان يأتي بالطاعات طمعا في المنافع او خيفة من المضار بل يفعلها للوجوه التي وجبت ومن حق اللطف ان يفعل بالمكلف على ابلغ الوجوه فيجب ان يفنى ليصير عالما بذلك لطفا وقال ابو هاشم لولا الفنا لم يحسن التكليف لان التكليف لا يحسن الا مع زوال الالجا وما يقوم مقامه ولو اقترنت الاثابة بالتكليف او قاربت احدى الحالتين الاخرى لصار ملجا فلا بد من تراخيهما واذا كان بالافنا فهو ابلغ وعن الالجا ابعد قال ابن متويه والوجهان متقاربان الا ان الشيخ ابا علي اعتبر ثبوت اللطف وابا هاشم اعتبر زوال الالجاء قال ومتى امكن قطع التكليف بكل واحد من الامرين صار عز وجل في حكم المخير في فعل اي واحد منهما شاء ولا يعلم به قطعه باحدهما بعينه الا سمعا وفي الافنا الفايدة الزائدة التي ذكرناها وبعد فالموت لا يعم جميع المكلفين فيحتاج في كل واحد منهم الى معنى مجدد وفي الفنا يكفي الجزء الواحد انتهى وهو كما ترى الفايدة الثالثة انكر قوم عن السلام ان يكون ثم معنى يسمى الموت فقد علمناه بالضرورة ومن لم يشاهده علمنا ذلك في حقه بقوله تعالى كل نفس ذائقة الموت وغيرها من الايات وهو مما علم ضرورة من الدين واجماع المسلمين والموت عبارة عن زوال الحيوة وليس لمعنى عند جمهور العلماء من الزيدية والمعتزلة بدليل انا متى علمنا زوال الحياة علمناه متساويا ولم نعلم غير ذلك فدل على ان ذلك هو الموت وذهب ابو علي وابو القسم والامامية الى ان الموت معنى يضاد الحيوة واذا حل محلا فيه حيوة ازال الحيوة عن الجملة والجملة المحيوة والموت كالمحل الواحد ولنبسط الكلام في ذلك واستيفاء الادلة عليه مقام اخر اذا عرفت ما ذكرنا فمن المشهور ان المتولي لقبض الارواح وازالة الحيوة ملك الموت عليه وهو من اعظم الملائكة شانا واسمه عزرائيل وهو الموكل بقبض الارواح كما ان اسرافيل الموكل بنفخ الصور وزاده لا يزال ملتقما بفيه لموضع النفخ من الصور منتظرا وزاده يؤذن له بذلك وميكائيل موكل بالبحار والامطار والنبات والاشجار انه يعمل البعث في كل سنة الى الارض قدرا معلوما لا يزيد في ذلك سنة على سنة الا انه تعالى اذا اراد بالناس خيرا جعله في المواضع التي يعود نفعها عليهم واذا اراد البركة في الثمار مزج المطر بالحبة فما كثر المزاج عظمت الثمرات وكثرت البركات واذا اراد سخطه احدث الحدثان فجعل الامطار على البحار والقفار وما يبعد عن العمران وجبريل عليه هو الموكل بتبليغ الرسالة الى الانبياء وبالنقم الدنيوية من الخسف والصاعقة ونحو ذلك فهؤلاء الملائكة الاربعة هم اعظم الملائكة شانا واعلاهم مكانا واخصهم بالرب سبحانه ثم نعود الى ما كنا بصدده فنقول كل حي من بني ادم فالظاهر انه لا بد من حضور ملك الموت عند موته وخروج روحه والمأثور عن الاد من الملائكة والجن والشياطين والانعام والسباع فكل فظواهر الاثار انه لا بد من حضوره فيقبض كل روح منها ثم حلا في ذلك واورد على ما ذكر سؤال ان الاول كيف يتصور قبضه لروح نحو من مات في بطن امه او غريقا في لجة البحر او تحت دار انهدمت فوقه ومن مات على ظاهر الارض فالاشكال باق في حقه فان الارواح في باطن الاجسام وعلى قاعدة الزوح وقبض الروح ونزعها لا يتهيأ الا بدخوله حتى هي او ادخال اليد لجذبها وذلك غير متصور فان ملك الموت عليه من الاجسام والاله لا يكون الا من قبيل الاجسام ودخول متحيز في متحيز لا يصح وقد اجيب عنه بوجهين احدهما ان نازع الروح ومخرجها عن الباطن هو الله تعالى ونسبة ذلك الى ملك الموت مجاز اما الاعلام الله له بذلك وكونه يتعلم منه واما لتسببها بحركة وحياها ان ملكه الله من ذلك ومن يسامع لطافتها ودقتها وتاتيها ان يحرك ذلك على ظاهره ويمنع استحالته ويحكم بامكانه لما في الجسد من المنافذ الخفية ولهذا يخرج منه الماء وغيره عند السدر وفيه خروق ظاهرة كالفم والمنخرين والاذنين والعينين والسبيلين وجسم الملك في رقته باجزاء الهوى فيدخل الى باطن جسد الحي من هذه الخروق كما يدخل الشيطان للوسوسة في الصدور وكما يدخل الملك الملقي الخاطر في القلب هكذا ذكر القاضي عبد الله الدواري ثم قال الا ان فيما ذكره المتكلمون من رقة جسد الملك نظرا لان ما من حي الا وهو حي قادر والحيوة والقدرة ونحوهما يفتقران الى محل فيه تاليف مخصوص وكثافة

قال

قال نوا انا علم بل في الوجهين ابطال كثيره وكلاهما من التصنيفات العشره ونقل عن الغزالي ان موت الاحيا يكون بسبب وبه يحصل
ملك الموت واذا اراد الله احيى هذه الخاصيه في ذلك وان لله اشيا خواص معلومه مستمره لا تختلف ولو صح هذا وقع التخلص به من الاشكال
المذكور والسوال الثاني كيف ياتي من ملك الموت قبض روح كل حي وقد يموت العدد الكثير في وقت واحد في اماكن كثيره من السما والارض
شرقها ومغربها وشامها ويمنها ومن المستحيل ان يكون ملك الموت في اماكن كثيره في وقت واحد واجيب بوجوه الاول يحمل القبض
على اعلام الله اياه بذلك والاعلام ياتي على كل تقدير ولكن هذا تاويل نادر لا يوافق عليه تلك الظواهر ولا تساعده الثاني ان يحمل
على قبضها بعد خروجها ونزعها وذلك يمكن وان خرجت في وقت واحد ويكون قبضه اياها في اوقات الثالث ان ذلك لا يبعد اذا مكنه
الله منه كما روي ان السموات والارض وما بينهما من الاجسام بين يدي ملك الموت كما يكون الانسان بين يدي من يلتقط منه الرابع انه يتولى
ذلك بنفسه اعوانا له لقبض الارواح باسمه عنه واضافه قبض الارواح اليه بهذا المعنى صحيحه كما يضاف الى صاحب الحال في
الشاهد ما فعله اعوانه الفايده الرابعه هل يمكن معرفه امد الدنيا ووقت وقوع الفنا وما قد مضى منها قبل مبعث رسول الله
صلعم فاما منذ بعث الى وقتنا فهو معروف والذي عليه جمهور المسلمين انه لا يمكن ذلك لان معرفه امد ما لا تعرف الا بمعرفه
اخرها واخرها قيام الساعه وقد قال تع انما علمها عند ربي وقال الى ربك منتهاها ودلت الاخبار ايضا على ان ذلك مما استاثر
الله بعلمه وقد حكي عن ابن عباس ان مده الدنيا سبعه الاف سنه وروي عنه الدنيا جمعه من جمع الاخره سبعه الاف سنه
ونقل مثله عن الطبري وبه قالت اليهود والنصارى وعن وهب بن منبه ان مده الدنيا سته الاف سنه ونقل وروي عن بعضهم ان مده
الدنيا خمسون الف سنه واحتج بقوله تع تعرج الملائكه والروح اليه في يوم كان مقداره خمسين الف سنه وحمل اليوم على ان المراد به
مده الدنيا اما ذكره المفسرون انه يوم القيمه لانه تع اخبر ان ملايكه تعرج اليه فيه بالامر منه الى عباده ويوم القيمه لا تكليف فيه
فلا يكون للملائكه فيه عروج ولا هبوط لانقطاع ارسالهم الى الخلق واما ما مضى من مده الدنيا الى ان بعث صلعم ففيه روايات كثيره هذا
ممكن ضبطه ومعرفته بالوحي وما ينقل من الاخبار الصحيحه وقد نقل عن ابن عباس في قدر ما مضى من الدنيا الى بعثه صلعم روايات
فعلمه انه سبعه الاف سنه وخمسمايه وتسعون سنه وخمسه الاف وخمسمايه سنه وسته الاف سنه وقال الواقدي
من هبوط ادم الى ولاده الرسول صلعم اربعه الاف سنه وستمايه واثنتان واربعون سنه وقال اليونانيون من النصارى الماضي
منها الى الهجره سته الاف سنه الا اشهرا وقالت المجوس الماضي منها اربعه الاف سنه ومايه سنه واثنتان وثمانون سنه وعشره
اشهر وتسعه عشر يوما وقالت الروم الماضي منها سته الاف سنه ومايه سنه وسبع عشره سنه حكى ذلك القضاعي في تاريخه
ولا تتحقق صحه لشي من ذلك والله اعلم

فصل قوله كان يحسن من جهه العقل الا بعد الله من يستحق العقاب شرع
المصنف في الكلام على الاعاده بعد الفراغ مما اورده في الافنا وبدا بذكر من يجب اعادته ومن لا يجب وما يجب اعادته ممن يعاد
واحتج على ذلك ونحن نعيد ذلك بذكر ما لا غنيه عن تقديمه من ذكر ماهيه الاعاده وكيفيتها ثم الخلاف في صحه الاعاده وعدمها
وذكر شروطها عند القائلين بصحتها وذكر الدليل عليها وشبه المانعين منها ثم نعود الى ما ذكره المصنف بتكميله والتنزيل عليه
اما حقيقه الاعاده فهي وجود بعد عدم سبقه وجود والمعاد الموجود بعد عدم سبقه وجود والمعدوم على الاعاده واما
كيفيتها فهي على حسب الخلاف في الافنا فمن قطع بان الافنا هو الاعدام قال الاعاده هي للعالم ايجاده بعد عدمه ومن ذهب
الى ان الافنا هو زوال هذا النظام وتفرقه قال الاعاده هي بالتاليف والاجتماع وعوده الى حالته الاولى واما الخلاف في صحتها
فالقول بانها تصح قول جمهور المتكلمين فانهم يقولون بجواز اعاده المعدوم ولكن اختلفوا من وجه اخر فعند المعتزله ان
المعدوم لو بطلت ذاته وحقيقته استحالت اعادته واتفق الاشعريه على ان صحه الاعاده لا تتوقف على ثبات الذات في حال
العدم والخلاف في ذلك لمن لم يصح اعدام العالم فلا يثبت الاعاده التي هي ايجاد بعد عدم بل بالمعنى الاخر وهو التاليف وجمع شتات

الاجزاء المتفرقة واما شرائط الاعادة عند القائلين بصحتها على معنى انها الوجود بعد العدم فهي شروط اربعة احدها ان يكون
المعاد باقيا وثانيها ان لا يكون من مقدورات القادرين بقدرة وثالثها ان لا يكون مبتدا غير متولد وهذه الشرائط الثلاثة متفق
عليها وقد تقدم الكلام عليها في مسئلة الافعال ورابعها ان لا يكون المعاد من جنس مقدور القادرين بقدرة وان كان من فعل الله
وباقيا غير متولد ذكر هذا وشرطه ابو علي والذي عليه ابو هاشم والجمهور ان ذلك لا يشترط واحتج ابو علي بانه لو جاز اعادة
ما هو من جنس مقدورنا لجاز ان نعيد ما هو من مقدورنا من جنسه واجيب بان امتناع ذلك منا لا لاجل العدم بل لاجل الجنسية ولما
كان الله سبحانه قادرا لذاته صحت منه اعادة مقدوره الذي نقدر على جنسه ولم يصح ذلك منا لاجل كوننا قادرين بقدرة اذا عرفت ذلك
فاعلم انه لا مخالف من المسلمين واهل الملة في وقوع المعاد وهو معلوم من ضرورة الدين واجماع المسلمين ومن خالف فيه فليس
بمسلم ولا خلاف فيه يعتد به وان وقع الخلاف في كيفية الاعادة وحقيقة المعاد على ما ذكر والخلاف في امر المعاد يحكى عن بعض العلماء
قال الامام يحيى اظنه جالينوس فقد حكي عنه انه كان متوقفا في صحة امر المعاد ويدل عليه ثبوته على سبيل الجملة وكل ما هو على
من المعاد بعد العدم او انتظام بعد الانتثار فمسالك ثلاثة الاول ما تقرر من كونه تع قادرا على كل الممكنات وعالما بكل المعلومات فاذا
ثبت ذلك فالاعادة ممكنة لانا ان فرضنا ان الفناء الاعدام فمن قدر على النشاة الاولى فالاعادة اولى او لا اقل على النشاة الاخرى والايجاد
ثانيا وان فرضنا ان الفناء تفرق نظام العالم وتفرق اجزائه فتميز اجزائها بعضها عن بعض وضم كل جزء الى ما كان معه امر ممكن
في حق العالم القادر لذاته ولو لم نقطع بصحة الاعادة لزم ان يكون انزال المشاق من التكاليف وانزال الالام الشاقة ظلما فلا بد
من القضاء بوجوب الاعادة ليوفر ما يستحق من هذين الامرين المسلك الثاني النصوص الواردة في الكتاب والسنة كقوله تعالى كما
بدانا اول خلق نعيده وعدا علينا وقوله تع كما بداكم تعودون وقوله تع يوم يجمعكم ليوم الجمع ليجمعنكم الى يوم القيمة واما
السنة فنصوصها على ذلك اكثر من ان تحصى المسلك الثالث انا نعلم بالضرورة اجماع الانبيا على وجوب الاعادة وانهم يدينون بذلك
ونعلم ضرورة اجماع المسلمين عليه واما شبه المنكرين للمعاد فاشهرها ثلاث الاولى ان الانسان اذا مات لو صحت لكان الله سبحانه اما ان
يعيد جميع الاجزاء البدنية الحاصلة في مدة العمر او الاجزاء الحاصلة عند الموت الاول باطل فانا لو قدرنا ان انسانا اكل اخر
فصارت اجزاء الماكول غذاء للاكل لزم اعادة تلك الاجزاء في الانسانين معا وهو باطل والثاني باطل لانه يلزم منه الاعادة على
صفته التي مات وهو عليها فيعاد الاعمى اعمى والمجذوم مجذوما ونحو ذلك ولا قائل به والجواب ان هذا الذي ذكره لا يقتضي
باستحالة الاعادة ولا يمنع امكانها والتحقيق ان الذي يوجب اعادته الاجزاء الاصلية وما عداها فضلات لا يجب اعادتها
فالواجب عندنا من الاعادة اعادة تلك الاجزاء الاصلية فقط الشبهة الثانية ان الانسان لكان لا يخلو اما ان يعاد بصفاته
التي لكان بها متميزا ومتشخصا او لا يعاد ان لم يعد كان الله معيدا من ذلك الشخص ما لا يتميز به عن غيره فلا فائدة في الاعادة وان
اعيد مع انها كانت قد عدمت كان ذلك قولا باعادة المعدوم والجواب انا لا نسلم استحالة اعادة المعدوم فانها من الامور
الممكنة في حق قادر الذات واجاب الامام يحيى بان الانسان عندنا هو الاجزاء الاصلية التي وجدت في اول الخلقة ولا شك ان تلك
الاجزاء قليلة جدا وهي المسماة بالروح وبعد حضور الموت يامر الله الملك بقبض تلك الاجزاء التي هي الانسان الحقيقة من غير
ان يقع فيها تبدل وتغير وتفرق في صفاتها فيعيدها سبحانه على تلك الصفة والكمية الشبهة الثالثة ان الواضحة المعاد
على ما جاءت به الكتب واخبرت به الرسل غير معقول من وجوه ثلاثة فيجب ان يكون باطلا اولها ان تكوير الشمس وانتثار الكواكب
محال وثانيها ان بقاء الحيوة في المعذبين مع دوام الاحراق محال وثالثها ان العذاب والاخبار دالة على ان الله يعظم ابدان
المعذبين وذلك باطل والجواب ان الانبيا اذا ظهرت عليهم المعجزات واخبروا بشيء من الامور الممكنة وجب تصديقهم في كل ما اخبروا
به ولا نسلم ان انتثار الكواكب محال بل هو من الامور الممكنة ولو كان مستحيلا لما اخبروا به ولا نسلم ان بقاء الحيوة مع دوام الاحراق

من غير وجه

مقال

فى كل وقت هكذا ذكره الامام يحيى وهو
صحيح فانه لا مانع من ان يجعل الله الحيوة في
سمندر النار وبين محال الحيوة

بحال فانا الحيوة انما تفتقر الى البنية واعتدال المزاج وهذان حاصلان فيصح دوام الحيوة التي لا بد منها في بقا حيوة المعذب حايلا
او نص والنار عن احراقها المشتعلة فبقي البنية المحتاج اليها ولا ينفع لها احراق ولا يفترق للاجزا التي يحلها ملك الله فال علم
وقد حكي عن بعض الاذكيا ان انسانا من منكري البعث اورد عليه هذا الاشكال فاجابه بان مثل هذه الحالة موجود فيما بيننا
ونشاهده وذلك ان الاطعمة الغليظة تنضج بحرارة المعدة حيث لا يحصل مثل ذلك الانطباخ اذا جعل في قدر للطبخ وليس ذلك
الا لكان حرارة المعدة وذلك يدل على ان حرارتها اقوى من حرارة القدر او يكون قريبا منها ثم ان الانسان لم من هذه الحرارة
بل لو شاوضت هذه الحرارة لظهر من الالم والضعف ما لا يخفى واذا جاز ان تكون الحرارة القوية مولمة فلان يجوز بقا الحيوة
معها اولى وحكي ايضا عن جالينوس انه شق بطن حيوان مخالفه وادخل يده فيه وجعل اصبعه في قلبه فما قدر على
امساك الاصبع من شدة حرارة القلب وحكي ان السمندل يعيش في النار وروى ايضا ان بعض الدود يتولد من مواضع الثلوج
العظيمه ودلت هذه الاشيا على ان شدة الحر والبرد لا ينافي الحيوة ويجوز دوامها مع ذلك واما قوله ان تعظيمه ابدان المعذبين
ظلم فهو باطل لان المعذب الجملة المستحقة للالام وعذابها مستحق فبطل ما اورده ووجب القطع باثبات المعاد على
ما نصت به الشريعة واما من يجب اعادته فهو من له حق من ثواب او عوض على الله او على غيره لوجوب الانصاف والانتصاف
ووجوبها معلوم عقلا وشرعا لانه لا بد من توفير ما يستحقه عليه ولا يتم ذلك الا بالاعادة فيجب واما من يستحق العقاب وساير
الحيوانات التي لا تستحق عوضا فلا نعلم اعادتها الا بالسمع الدال على ذلك كقوله تعالى وما من دابة في الارض ولا طاير يطير بجناحيه
الا امم امثالكم ما فرطنا في الكتاب من شي ثم الى ربهم يحشرون وقوله تعالى واذا الوحوش حشرت الا ان هذه الاية الاخيرة لا دلالة فيها
على الاعادة من لا حق له لانه يجوز ان يكون للوحوش اعواض على الله بما يلحقها من الالام او لبعضها على بعض واما الجمادات فلا
يجب لو وجوب اعادتها ولا ورد دليل عليها الا الاصنام فقد ورد قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم انتم لها واردون
ووجه الحكمة ان يزداد تحسر الكفرة وغمهم حين يرون الهتهم التي جعلوها شركا لله معهم في النار واما المقدار الذي يجب اعادته
فقد اشار اليه المصنف بقوله واعلم ان الذي يجب اعادته الى اخره وفي هذه المسئلة خلاف قال الامام يحيى علم اختلف القايلون بصحة المعاد
على اقوال الاول ان المعاد ليس الا هذه النفس الناطقة وهو قول الفلاسفة الثاني ان المعاد النفس الناطقة مع الجسم
وقد ذهب الى هذا طايفة من المسلمين قال مولانا عليه السلام وحقيقة ما ذهبوا اليه انهم اثبتوا النفس الناطقة كما يقوله الفلاسفة وذهبوا
الى انها هي الانسان في الحقيقة المكلف المطيع والعاصي المثاب والمعاقب والبدن يجري مجرى الالة لها وانها تبقى بعد فساد البدن
فاذا وقع الحشر خلق الله لكل نفس بدنا وردها الله ونسب الفوائد ذلك الى الغزالي والى الحسين الحليمي والى القاسم الراغب ومعمر
والى الهيثم وهو من الكرامية وكثير من الصوفية والرافضة وهذا هو مذهب جمهور النصارى والتناسخية الا انهم اختلفوا ففي
المسلمين من وجهين اثبات قدم الارواح هذه فانهم يقولون ترد الى الابدان في هذه الدار وينكرون الاخرة والجنة والنار الثالث ان
المعاد هذا البدن وهو قول اكثر اهل الاسلام ثم اختلفوا فمنهم من ذهب الى انه لا يعاد من البدن الا ما لا يكون حيا الا به دون ساير
الابعاض والاوصال وهو قول ابي هاشم ومنهم من قال باعادة البدن كله وساير اوصاله وابعاضه حتى انه يجب اعادة ما قطع من
البدن وهو قول البلخي واختلف المتكلمون في الامور التي بها يتغير ذات كل شي ويتميز عن غيرها فزعم بعضهم ان التميز يكون بالتخطيط
والشكل وقال بعضهم يكون بالتاليف وذهب بعضهم الى ان التميز يكون بالحيوة وساير الاعراض وقال بعضهم يكون بالاجزاء المعينة
قال علم والمختار ان المقدار الذي يجب اعادته هو هذه الاجزاء التي لا يكون الانسان انسانا الا بها وان التميز انما هو واقع
بها وبه لعاد لذلك ان الذي يجب اعادته هو المثاب المعاقب وليس الا هذه الاجزا فيجب ان يكون هي المعاد دون ما سواها قال مولانا ع
وكلامه علم يقضي بانه لا يعاد الا الاجزاء المذكورة وليس كذلك بل القصد انها الذي يجب اعادته واما فضلات الاجساد والشعور

ولا يجب اعادتها فكل الاي في الآثار النبوية ان المعادين يعادون على فخامة وعظم في اجسادهم واهل الجنة كذلك على احسن حال في صورهم
والوانهم وبين كتف اعضائهم لانه لذلك افرد لعضوهم الا شعر اللحى فانها لا تعاد ففي الاثر انهم يدخلون الجنة جردا مردا مكحلين واما
اهل النار ففي الاثر انهم يعادون كذلك في عظم اجسامهم الواحد منهم كالجبل لشدة في عذابهم فما ازداد من اجزاء العاصي واجزاء جنايته
كان ذلك ازيد في عذابها قوله فقال ابو هاشم يجب اعادتها يعني البنية فيجب اعادة التاليف بعينه وهذا قوله القديم ثم رجع عنه
وابو علي لا يوجب اعادته بعينه بل لا بد من غيرها لما سلف من ان من شروط المعاد الا يكون جنسه داخلا تحت مقدورنا قوله اقل الحق
الى آخره هذا مذهب قاضي القضاة انه لا يجب اعادة التاليف بعينه وكذلك الحيوة قوله او مثلها يعني مثل البنية التي هي بالنفس
مخصوص والمعنى بالنفس على شكل التاليف الذي كان في الدنيا قوله فمن يجب اعادتها بعينها هذا قول الشيخ ابي عبد الله وهو قول ابي هاشم
ايضا لكن حكى عنه قاضي القضاة انه قال بعد لا يجب ذلك وهو مذهب الشيخ ابي علي وقال لان حيوة زيد يصح ان يكون بعينها لعمرو قوله مما
كان لا يصح ان يكون حياة الا له يعني ما لا يصح ان يحل الا في اجزائه بناء على قاعدتهم في ان لكل معنى محلا معينا لا يجوز ان يحل في
غيره **ملتبس** واما سائر الاعراض فلا قائل بوجوب اعادتها **فائدة** ينطوي على تكميل الاولى ان المعاد يعاد بمعنى انه
يبتدا ايجاده اختراعا لا قدرة له ومشيئة ومعنى الاعادة ايجاده ثانيا وذلك بالفاعل وذهب عباد وهشام وابو بكر الرازي
الى ان المعاد يعاد بمعنى وهو ايضا قال هشام وعباد في المحدث انه يحدث بمعنى الثاني … ان الوجود الحاصل للمعاد هو عين
وجوده الاول وصفته التي كانت له في الدنيا لا غيرها لان وجود الذات الواحدة لا يصح تعدده هكذا ينبغي ان يقال على قول اهل التحقيق
من اصحابنا ويحتجون بانه لو صح كونه على حالين بالوجود في وقتين لصح كونه عليهما والوقت واحد وذلك يقضي بصحة وقوع
الزائد في صفة الوجود وهو باطل قيل … على قولين لعدم مقدور لاثنين قادرين ويحكم على كل قادر بالتاثير في صفة وجود كان
الصفة التي يؤثر فيها القادر الاخر جواز ان يعاد بصفة وجود غير صفة الوجود الاولى **فائدة** اخرى قد تقدم ذكر النفخة
الاولى التي يهلكون بعدها الاحياء الا من استثنى ثم يكون الاعادة بالنفخة الثانية التي هي عبارة عن البعث وذلك ان الله تعالى بعد
نفخة الصور الاولى وموت جميع الخلائق ثم فنائهم يحيي اسرافيل عليه السلام ويعيد الصور فينفخ فيه اسرافيل نفخة اخرى فيقع لذلك
صيحة شديدة … يفتح بها القبور عن رؤوس الموتى فيثورون دفعة واحدة عن قبورهم فالبعث … فيه اخرى فاذا هم قيام
ينظرون يثورون … عن … الوجوه والاجساد لطول اقامتهم في التراب ولهول ما سوقع فالبعث اذا …
في الناقور … ذلك يومئذ يوم عسير والصور الذي ينفخ فيه النفخ ويسمع منه الصوت كهيئة البوق … دائرة راسه كعرض السموات
والارض وورد في الآثار ان ذلك … النفختين اربعون سنة هكذا ذكره غير واحد من اصحابنا قال مولانا عليه السلام وفي هذا الكلام طرف عقول
عن قاعدتهم في اثبات الفناء فانهم ذكروا ان العالم يعدم بعد النفخة الاولى ثم ذكروا ان النفخة الثانية يقع فيثورون من قبورهم
فظاهره انهم وقبورهم لم يعدموا بل باقون على صفتهم بعد الموت والدفن الا ان يكون من كلامهم انهم يعادون قبل النفخة الثانية
ويوجدون ويوجد اجزاؤهم ويعادون الى مثل تلك الحالة التي كانوا عليها بعد الموت والدفن فليتأمل

فصل في عذاب القبر وسؤال الملكين

الكلام منه لك يقع في فوائد ست الاولى في ذكر الاختلاف فيه الثانية في الدليل عليه الثالثة في كيفيته الرابعة في وقته الخامسة في فائدته السادسة في شبه المخالفين فيه **الفائدة الاولى** **قوله** الا
ما يحكى عن ضرار تحقيق الكلام في ذلك ان الذي عليه الاكثرون القول بالحيوة في القبر قبل البعث وانه لا بد من عذاب لاهل النار
وبشارة لاهل الجنة ووصول شيء من روحها ونعيمها اليهم كما ورد القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النار وخالف
في ذلك مع بعض البغدادية منهم بشر المريسي ويحيى بن كامل وغيرهما وروي ذلك عن بعض الزيدية منهم الناصر الحسن بن علي عليه
والمرتضى والناصر ابنا الهادي فقالوا … الحيوة بعد الموت الا في البعث يوم القيمة **قوله** ونحو ذلك يعني كان يذهب

او تحرق او تبدد اجزاؤه على وجه الارض ولعل كيفية ذلك ان يعاد اجزاؤه وتؤلف ويحيى في اى مكان يوصل الله ذلك وهذا داخل
تحت الامكان مع كونه مستبعدا غاية الاستبعاد والمعتبر الدليل السمعي وقد فصل المصنف الكلام على اهل النار والصحيح
ان الكلام فيهم وفي اهل الجنة والخلاف واحد كما اشرنا اليه الفائدة الثانية في ذكر الادلة على ذلك قوله الا ما يكون
لقرار او اشارة يعني والا كان الاحيا عبثا لا فائدة فيه والحكيم منزه عنه قوله ولم يذكر الحيوة التي هم فيها يعني في
الاخرة وهذا جواب عن سوال يرد هنا تقريره لو كان الامر كما ذكرتم لكان الله قد احياهم ثلث مرات فلم حمله قريش وجوابه
ما ذكر المصنف وحاصله انه انما ذكر الموتة الماضية ولا حاجة الى ذكر الحيوة التي هم فيها ووجه اخر وهو ان المراد الحيوة
التي هم فيها والاحيا في القبر لكونهم عرفوا الله فيهما ضرورة ولهذا قالوا فاعترفنا بذنوبنا ولم يذكروا الاحيا في الدنيا
لم يكونوا معترفين فيه بذنوبهم ذكره الامام يحيى فيكمل ويجوز ان يكونوا اغفلوا حيوة القبر لقصر مدتها او ذكر جماعة في تدل
على اعتقاد الثالثة لان تعلق الحكم بالعدد لا يدل على نفي ما عداه قوله فان قيل الاماتة الاولى هي خلقه اياهم بعد ان كانوا امواتا
هذه عبارة ركيكة فانه يقال كيف يتصور الاماتة الاولى خلقهم بعد ان كانوا امواتا انما كانوا معدومين فالعبارة الحسنة في ذكر
ما قاله السيد الامام في شرح الاصول وهي قوله ان احدى الاماتتين انما هو خلق الله الخلق من نطفة هي موات وجوابه احسن
من جواب المصنف وهو ان الاماتة في الحقيقة انما هي ابطال الحيوة وازالتها وتفريق البنية التي يحتاج في الوجود اليها ولا
يتصور ذلك في النطفة التي لم يكن حية اصلا وقد جعل الله الاماتة مرتين وعلى ما ذكر يقتضي ان يكون ذلك مرارا فقد قال تعالى
ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ولم يصر حيا بعد ذلك بل صار علقة كما قال تعالى ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة
مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما قوله واما قوله لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاخرة هذه اسئلة الى ذكر
المحجوزة وسياق الكلام عليه احرى ان شمهم قوله فقيل انهم يعرضون على النار اي الفرعون يعني واذا ثبت ذلك في ال
فرعون ثبت في غيرهم من المستحقين للنار للاتفاق على ان الحكم واحد في ثبوت عذاب القبر وعدم ثبوته قوله ان كان المراد
بالاغراق الموت الا انه لو اريد في قوم نوح ولا كلام ان موتهم مغفرة باغراقهم قال حتى انه جعل ادخالهم النار في الاخرة كانه متعقب
لاغراقهم لاقترانه ولانه كائن لا محالة فكانه قد كان او ان لم عذاب القبر ومن مات في ماء او نار او اكلته السباع او الطير اصابه
ما يصيب المقبور من العذاب انتهى قوله وقد ورد في الاحاديث في ذكر فيما ورد منها كثيرة الا انها احادية لا يعمل عليها الا على جهة
الاستظهار فمنها ما روي عنه صلعم لولا ان لا تدافنوا لدعوت الله ان يسمعكم عذاب القبر وعنه صلعم وقد سمع هدة في عشية او ان
غروب الشمس هذه اصوات اليهود يعذبون في قبورهم وعنه صلعم ان الموتى ليعذبون في قبورهم حتى ان البهائم لتسمع اصواتهم
وعنه صلعم وقد نفرت ناقته انه قال نفرت من صوت صاحب هذا القبر فانه يعذب وعنه صلعم من لم يؤمن بعذاب القبر عذبه الله
وعنه صلعم هو اول منزل من منازل الاخرة فمن نجا منه فما بعده ايسر منه ومن لم ينج منه فما بعده اشد منه قوله اي عذابهما
يعني وان كان كبيرا في نفس الامر لانه لا يستحق ايصال العقاب الا على كبيرة فهو كما ورد عنه صلعم ان الرجل ليتكلم بكلمة يهوى
بها في نار جهنم وما كان يظن ان يبلغ به ما بلغ قوله لا يستتر من البول هذه رواية وفي رواية لا يستنزه باثبات الهاء وهما
بالتاء الفوقانية المثناة بعد السين المهملة ونون بعدها زاي معجمة فالتي بالهاء من النزاهة وهو البعد من السوء والاخرى من
النز بفتح النون وكسرها وهو ما يتحلب من الارض من الماء ذكره في الصحاح والذي في رواية حذف الهاء مضاعفة قوله
واما سوال منكر ونكير الى آخره اعلم ان الاكثر اجازوا دخول الملكين القبر لسوال الميت بعد احيائه عن ربه ودينه ونبيه وقد نفوا
بذلك لما ورد من الادلة النقلية عليه فان كان الميت من المثابين وفق للجواب فيؤنسانه بعد ذلك ويبشرانه بما اعد له من النعيم
الدائم وان كان من العاصين عقر لسانه ويتحير في الجواب فيتهددانه ويعذبانه ويوقعان الحسرة في قلبه والغم فانه

من جزيل الثواب وما اعد له من عظيم العقاب وحالف في ذلك البستي وضرار بن عمرو وذهبا الى انه لا يجوز دخول الملكين على الصغير المكلف
ولعلهما بنيا ذلك على نفي عذاب القبر فان هذا من فروعه ومن نفاه نفا سؤال الملكين المذكورين قيل وممن انكر امر الملكين وما ورد فيهما
السيخ ابو القسم البلخي **قوله** وقد ورد الاثر من عرف اهل الحديث جعل اسم الاثر لما اثر عن النبي صلى من الصحابة والتابعين
ولم يكن مرفوعا الى النبي صلى والخبر لما كان مرفوعا واشار المصنف بذلك الى ما ورد عنه صلى يقول الله لملك الموت انطلق الى وليي فائتني
به فاني قد بلوته في السرا والضرا فوجدته حيث احب الى ان قال ويبعث الله ملكين ابصارهما كالبرق الخاطف واصواتهما كالرعد
القاصف يطئان في اشعارهما بين منكبي كل واحد منهما مسيرة كذا وكذا قد نزعت منهما الرحمة والرافة يقال لهما منكر ونكير مع كل
واحد منهما مطرقة لو اجتمع عليها ربيعة ومضر لم يقلوها فيسالانه فيقولان له من كنت تعبد ومن ربك ومن نبيك فاذا رآهما
رسول الله ومن نطق الكلام عند ذلك وانت تخاف من الملكين ما تخاف فقال رسول الله صلى يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت
في الحيوة الدنيا وفي الاخرة ويضل الله الظالمين فيقول المومن كنت اعبد الله الخبر الى قوله فينظر فوقه فاذا باب مفتوح من الجنة
فيقولان له هذا منزلك يا ولي الله قال صلى والذي نفسي بيده انه يصل الى فرحه لا يزيد ابدا ثم قال ويقول الله عز وجل لملك
الموت انطلق الى عدوي فائتني به فاني قد بسطت له رزقي وسربلته نعمتي ولا نعمتي الخبر الى قوله ويبعث الله ملكين على
تلك الصفة فيقولان له يا عدو الله ما كنت تعبد وما دينك ومن نبيك فيقول لا ادري فيقولان له يا عدو الله لا دريت ولا تليت
ويضربانه ضربة يتطاير شررها في قبره الى اخر الخبر وغير هذا مما روي في معناه فاذا كان هذا قد ورد في الخبر ولا مانع
منه عقلا وجب قبوله ولا نقطع به اذ الخبر احادي فلا يثمر القطع لكن يثمر الظن ويصير تجويزا راجحا وفيه اشكال على
الظاهر من حيث ذكر عظم جسم كل واحد من الملكين على ذلك الوجه المفرط في العظم وكيف يتصور دخولهما تلك صفته في اللحد
والقعاد الميت فيه وان قيل بانه يوسع ففيه اشكال اخر ولكن يومن بالله وما جاء به رسوله ويكل ما اشكل الى علمه فهو يعلم ما لا
نعلم وقدرته الواسعة وحكمته البالغة **قوله** ويشاهدهما على صورة حسنة هذا مقتضى القياس وربما انه ورد في بعض الاحاديث
والالفاظ هذا الخبر الذي نقلناه خلاف ذلك ويجوز ان الصورة واحدة ولا مانع منه فانه يمكن الاحاديث روعه مع المومن تعاظم من
الله ويكون في علم المكلفين بذلك لطف واعتبار **قوله** انما يكون التسمية ذما بالقصد الى ذلك يعني ان الاعلام لا يقصد بها
اصلها ولا يعتبر ما يفيده قبل التسمية بها من مدح او ذم وقد ورد السمع بذلك ولا مانع منه **قوله** والغرض بهذه التسمية
الى اخره هذا وجه اخر ذكره في الاول وحاصله ان الوصفان الاعلام يعتبر ما يفيده قبل التسمية بها فلا معنى لمنكر ونكير قبل
العلمية الا انهما غير معروف ولبس ثم وقد اجيب بان الملكين اللذين على اهل الجنة يسميان مبشرا وبشيرا الفائدة الثالثة
في كيفيته وهي انه لا بد ان يحيى الميت اذ لا يصح تعذيب الجماد ولا بد في المعذب ان يكون عاقلا ليعلم استحقاقه لما وصل اليه
والا اعتقد انه مظلوم ومع ثبوت عقله فانه يعلم ضرورة الصانع وتوحيده وعدله ولا يصح منه حينئذ اعتقاد جهل بانه مظلوم
لان معارف اهل الاخرة ضرورية وقد صارت له احوال الاخرة وزال التكليف وقد ذهب قوم الى انه يعذب ميتا وهي جهالة
فان الميت لا يدرك العذاب لزوال حياته والقول بانه يعذب وهو ميت يؤول الى القول بانه لا يعذب وقيل ولعل هو لا يعنون انه
تعذب روحه دون جسده والمانع من ذلك على ما هو الصحيح من القول بان الروح اجزاء رقيقة متركبة يصح انفصالها وهي التي
لا يكون الحي حيا الا بها فالروح لا تعلم ولعلهم يحتجون على ما ذهبوا اليه بقوله صلى في الميت انه يسمع خفق النعال فظاهره
انه يسمع وهو ميت لكن ذلك لا يتاتى لهم فان ادراك غير الحي معلوم بضرورة العقل انه محال والخبر محمول على انه المراد من
كان ميتا لا في تلك الحال او من يظنونه ميتا وقيل ان ذلك على سبيل التمثيل كانه يسمع الفائدة الرابعة في وقته
واعلم انه لا يجب العلم بتفاصيل عذاب القبر في وقته وكيفيته ولا البحث عن ذلك والواجب ما يدل عليه وانما قامت الادلة على وقوعه

جملة فيعتقد كذلك ومن ثم ذهب الشيخان والمحققون الى انه لا يقطع بوقته هل هو عقيب الموت او بين النفختين الذين قدمنا
ذكرهما او قبلها وهل هو طويل ممتد او قصير منقطع بل يوقف امره على ما ورد فان ورد في شيء من ذلك اخبار ولو آحاد به
وجب قبولها وصار مظنونا قال مولانا اعلم هكذا ذكره اصحابنا وفيه نظر لان قبول الاخبار الآحاد في الامور العلمية التي لا يتوقف
عليها عمل لا يخلو عن اشكال فليتامل ويؤيد ما ورد في الاحاديث النبوية وكلام امير المؤمنين عليه السلام ما يدل على ان ذلك عقيب الدفن
وهكذا نقل من ماضي القضاة فكل وعد تواتر النقل لمشاهدة النيران في القبور وسماع الصياح والانين منها ومعلوم ضرورة
لكن لا يقطع بذلك على ان المعذب والذي يصيح هو ذلك الميت المودع ذلك القبر بل الامر محتمل وان كان الاظهر انه هو وكذا ذكر قد
شوهد بعض الموتى فيما دفنه ظاهرة فيه آثار العذاب ويعتبر جسمه ومما يدل على ذلك ما روي عنه صلعم ان القبر يكلم الميت
عند وضعه فيه اما بلسان الحال او المقال يقول حين يوضع في القبر ويحك يا ابن آدم بم تعلم الى بيت الفتنة وبيت الوحدة وبيت الوحشة
وبيت الظلمة فما غرك بي وروي عنه صلعم ان العبد الصالح اذا وضع في قبره احتوشته اعماله الصالحة فتأتي ملائكة العذاب
فتقول اعماله الصالحة اليكم عنه لا سبيل لكم اليه ثم يقال له هنيئا طبت حيا وميتا ويفسح له في قبره مد بصره ويؤتى بقنديل من الجنة
فيستضيء بنوره الى يوم بعثه وفي الخبر ان صاحب المستحق للعقاب اذا وضع في قبره اتاه آت قبيح الوجه منتن الريح فيقول له
ابشر بسخط الله والعذاب الاليم فيقول له من انت فيقول انا عملك الخبيث والله ان كنت لسريعا الى معصية الله بطيئا
عن طاعته فجزاك الله شرا ثم يقيض له اصم اعمى ابكم معه مرزبة من حديد لو اجتمع عليها الثقلان ما استطاعوا اقلالها
فيضربه بها ضربة يصير بها ترابا ثم يفرش له لوحان من نار ويفتح له باب الى النار يأتيه من حرها وسمومها الى ان يبعث وورد
ايضا انه لا بد لكل ميت من ضغطة القبر فيضغط مستحق العقوبة ضغطة يدخل فيها جانبه الايمن في الجانب الايسر والايسر
في الايمن وعنه صلعم انه قال في ابنته زينب لما دفنت ضغطها القبر ضغطة سمعها من بين الخافقين عدا الجن والانس قيل والمراد
لما نقصت المؤمن من ذلك ووقوعه بعد الموت لا غير وقال ابو الهذيل والنظام وبشر بن المعتمر وهو مقتضى كلام السيد في شرح الاصول
انه بين النفختين واحتجوا على ذلك بقوله تعالى ومن ورائهم برزخ الى يوم يبعثون والبرزخ الامر الحائل ووجه الاحتجاج قوله
بعد ذلك فاذا نفخ في الصور فلا انساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون فهذا اشارة الى ان النفخة الثانية التي يحيى بها الاموات واقعة
عقيب البرزخ لمجيء الفاء في قوله فاذا نفخ في الصور والفاء للتعقيب وقد علمت ان تلك الفاء عقيب البرزخ والبرزخ في اللغة الامر الحائل
العظيم ولا يستقيم بعد الموت الا العذاب والنعيم فيلزم كون ذلك بين النفختين اذ لا قائل باستمراره من وقت الموت الى يوم
القيمة واما المسألة مرة واحدة فقيل وهذا واضح المذموم ولو كان الآية واردة على هذه الكيفية لكنها ليست كذلك بل اخبر تعالى
ان الذي يحضره الموت يتمنى ان يزاد في عمره ويفسح في اجله لعله يعمل صالحا فاخبر تعالى انه لا يجاب الى ما طلب وان بينه وبين
مطلوبه برزخا اي امرا عظيما حائلا يمنع عن ذلك وهو ذوقه سكرة الموت ومنعه من العود الى مثل الحال التي كان عليها قبل
الموت الى يوم يبعثون وقال جار الله في تفسير قوله ومن ورائهم برزخ الضمير للجماعة اي امامهم حائل بينهم وبين الرجعة الى
يوم البعث وليس المعنى انهم يرجعون يوم البعث وانما هو اقناط كلي لما علم انه لا رجعة يوم البعث الا الى الآخرة الفائدة الخامسة
في ذكر فائدة عذاب القبر والاخبار به والغرض في ذلك ما يحصل للمؤمن من الثواب والبشارة وما يحصل للعصاة من العذاب وفائدة
العلم بذلك في الدنيا ما يحصل به من الدعاء الى الطاعة والصرف عن المعصية وفيما يشاهد من العذاب ونحوه لطف للمكلف بكونه فيما
كلفوه الفائدة السادسة في شبه المخالفين ولهم شبهة بلا تأويل وهي ان الانسان اذا احترق وصار رمادا فتفرقه
الريح في كل جهة او افترسته السباع او احتوشته الطير وتفرقت اجزاؤه كيف يصح تعذيب من هذا حاله والجواب ان اعادة
البنية وتعذيبه بعد ذلك ممكن وليس يشترط ان يكون المسألة والعذاب في حفرة هي قبر ولا مانع من ان يجمع الله الاعضاء

من بطون السباع وحواصلها او يجمع الله الاجزاء الاصلية من كل حي ويحييها ويحشرها او يعذبها فكل ذلك مقدور قال الامام يحيى
او يقول الله تعالى بعذاب ارواح الذين افترستهم السباع وتفرقت اجزاؤهم ان كانوا من المعذبين كما انه يثيب ارواح الشهداء ويجعلها
في حواصل طير خضر وكل ذلك داخل في الامكان الشبهة الثالثة قالوا لو صح عذاب القبر لوجب ان نسمع انين المعذبين
فيه وصياحهم ولوجب اذا فتح على احدهم قبره ان يوجد جسده وعظامه محترقة بالنار او على صفة من صفات العذاب ومن المعلوم
انا مررنا بقبور اقوام يستحقون العقوبة فلم يوجد في احدهم شيء من ذلك والجواب انا لسنا نقطع بوقوع العذاب عاجلا
فقد يجوز ان يكون بين النفختين كما ذكره كثير من العلماء انه لا مانع ان يعذبوا في قبورهم ولا نطلع على ذلك لحكمة يعلمها الله ولا مانع
ايضا ان يعذبوا حال الاطلاع عليهم ويكون عذابهم باطن اجسادهم فلا نطلع عليه ثم ان ذلك قد شوهد في بعض الموتى قبل الدفن
وبعده وان كان نادرا الشبهة الثالثة من الشبه تمسكوا بظاهر آيتين الاولى منهما لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو احيوا
لذاقوا موتتين الآية الثانية قوله تعالى وما انت بمسمع من في القبور فدل على انهم ليسوا احياء والجواب اما الاولى فان الله تعالى وصف
نعيم اهل الجنة وانه لا ينقطع بالموت كما ينقطع نعيم الدنيا فيجب ان يكون معنى الآية انه لا ينقطع نعيمهم ولا ينغص عيشهم كما كان في الدنيا
فان قال قائل فان قيل كيف استثنى الموتة الاولى المذوقة قبل دخول الجنة من الموت المنفي ذوقه قلنا ان اراد ان يقال لا يذوقون فيها
الموت البتة فوضع قوله الا الموتة موضع ذلك لان الموتة الماضية محال ذوقها في المستقبل فهو من باب التعليق بالمحال كانه قيل
ان كانت الموتة يستقيم ذوقها في المستقبل فانهم يذوقونها واما الآية الثانية فالغرض من تشبيههم بالكفرة في عدم الانتفاع
والقبول للحق حال الدعوة وحين يعرضون بان الذين في القبور لا يسمعون حال كونهم موتى فبطل ما ذكروه ويلحق بما تقدم فائدة
وهي انه قد جرى فيما حكيناه من الآثار ما يقضي بوجود الجنة والنار وهي مسألة خلاف بين علمائنا رحمهم الله تعالى ذهب ابو الحسين
وابو علي الى انهما مخلوقتان موجودتان وذهب ابو هاشم وقاضي القضاة الى انهما غير مخلوقتين قال الامام يحيى والمختار الاول والمعتمد
فيه ثلاث آيات الاولى قوله تعالى سارعوا الى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والارض اعدت للمتقين وقال في النار التي وقودها
الناس والحجارة اعدت للكافرين ولا شك ان الاعداد صريح في ثبوت الشيء وتحققه ووجوده لان ما كان معدوما لا يقال انه معد الآية
الثانية قوله تعالى ولقد رآه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وجنة المأوى ليست الا دار الثواب باجماع الامة مع
انها في السماء وانها موجودة مخلوقة الآية الثالثة ما سطره الله تعالى ذكره في قصة آدم وحواء واسكانهما الجنة واخراجهما عنها وهي
مكررة في عدة مواضع وفي ذلك نص صريح على خلقها ولا يجوز حمل ذلك على بعض بساتين الدنيا لاجماع الامة قبل ابي هاشم على
ان الجنة التي اهبط الله آدم منها هي الجنة التي سيعودان اليها يوم الجزاء وانكار ذلك يجري مجرى القول بان الذي عصى ما كان ابا للبشر وانما
كان رجلا آخر يسمى آدم ولان الجنة في عرف المسلمين اسم دار الثواب فصرفها عنها غير جائز وقد اعترض هذا الاستدلال بان
ما ذكر لا يفيد القطع اذ قد يعبر عن المستقبل بالماضي كقوله تعالى وسيق الذين كفروا الى قوله وسيق الذين اتقوا ربهم ونادى اصحاب
الجنة اصحاب النار ونادى اصحاب النار اصحاب الجنة ونادى اصحاب الاعراف ونحو ذلك مما يطول تعداده مما ورد بلفظ الماضي
المفيد للوقوع والحصول والمراد به المستقبل وكذلك ما روي عن النبي صلعم انه رأى الجنة كذا معناه اذا كان في الآخرة رأى ذلك
هكذا قيل وقد تؤول الآيات ايضا على ما سبق الاشارة اليه والى الجواب عنه وهو ان المراد جنة الدنيا وهي جنة آدم عليه السلام قالوا
لا يمتنع ان يكون في السماء جنانا شتى سوى جنة الخلد نحو الجنة التي كان فيها آدم ويكون فيها كثير من الملائكة والانبياء الآن قيل
والحق في هذه المسألة ما ذهب اليه ابو القاسم البستي ان ادلة القاطع بخلقها مبنية على ان نحو قوله تعالى اعدت يفيد الحصول
وفيه الاحتمال المذكور وادلة القاطع بعدم خلقها مبنية على ثبوت الفناء كما سيأتي وهو غير مقطوع به قال الامام يحيى وللمنكرين
لخلقها شبهتان الاولى انه لا فائدة في خلقها وما لا فائدة فيه وجب تركه فيجب الا يكونا مخلوقين والجواب ان في خلقهما لطفا للمكلفين

ويغا

وترغيبا لهم فان علمهم بخلقها وما اعد فيها من نعيم مقيم وعذاب اليم يكونون معه اقرب الى الطاعة وادخل فيها وفي الانكفاف
عن المعصية فان قيل او يقول في خلقها مصلحة استاثر الله بعلمها الشبهة الثانية قالوا قد ثبت ان كل شي هالك فلو
كانت الجنة مخلوقة لوجب ان يكون مما يهلك بالفنا ولا يجوز ذلك فيها لقوله تعالى اكلها دائم والدائم ما لا يزول ولا يتغير قال بعض العلما
وهذه الحجة منسوبة الى ابي هاشم لانه لا يمنع من خلقها الا سمعا وغيره ممن ذهب مذهبه منع من ذلك عقلا وسمعا وتمسكه من
جهة العقل ما تقدم واجاب الامام يحيى بوجهين احدهما انا لا نسلم دخول الجنة في الهلاك ولا اندراجها تحت قوله كل شي هالك
الا وجهه واذا قام الدليل على خلقها ومنع دليل اخر عن هلاكها وجب اخراجها من العموم وتخصيصها منه وتخصيص العموم
جائز الوجه الثاني ان الدائم هو الذي لا يفنى ولا يتغير ومعلوم ان ماكول اهل الجنة يفنى ويعدم عند اكلهم لها فاذن هي غير
دائمة فلا بد من حمل الاية على غير ظاهرها وتاويلها فنقول ان الجنة مما يفنى ويهلك وتاول الاية بان معنى اكلها دائم ان الله تع
يحدث امثالها عقيب عدمها والدوام بهذا التفسير لا ينافي تغيرها وزوالها

فصل

قوله واما الميزان شرع المصنف
في ذكر شي من احوال القيمة واهوالها وبدا بذكر الميزان واهمل ذكر ما قبله وقد ذكرنا فيما مضى اول احوال القيمة واهوالها
وهو النفخة الثانية وقيام الناس من قبورهم وبعثهم من نعش في ذلك او رحاله والحالة الثانية المساق الى ارض المحشر لجميع
الخلائق الملائكة والانس والجن والشياطين والوحوش والطير وساير الاحيا فانهم يساقون الى ارض المحشر حفاة عراة
غرلا قال قاضي القضاة وكونهم عراة هو في حال السوق والنظر الى العورة في الاخرة غير محرم ثم يكسون بعد ذلك في الموقف ويكسى
اهل الجنة ما وعدوا به واهل النار بما توعدوا به وارض المحشر ارض بيضا وقاع صفصف ليس فيها ربوة عالية ولا وهدة
منخفضة بل صعيد واحد بسيطة لا ينقص ولا ترفع وورد ان الناس يحشرون اصنافا فركبانا ومشاة على ارجلهم ومشاة على
وجوههم فقيل له صلعم كيف يستطيعون المشي على وجوههم انكارا من السائل لذلك استبعادا فقال صلعم الذي اقدرهم على ان يمشوا على
ارجلهم يقدرهم على ان يمشوا على وجوههم ومن احوال ذلك اليوم واهواله طوله وقد قال تع كان مقداره خمسين الف سنة وورد
انه ذكر وان المكلفين يقفون فيه خمسين موقفا كل موقف الف سنة ومن احواله واهواله انه لا شمس فيه ولا قمر ولا نجوم
وان السما تنشق وهي عليها مشيرة خمسمائة سنة ثم تسيل كالفضة المذابة ويخالطها حمرة كما قال تع فاذا انشقت
السما فكانت وردة كالدهان اي حمرا كدهن الزيت والملائكة في حافاتها وعلى ارجائها والجبال تسير فيه كالعهن المنفوش وهو
الصوف وتشتبك الخلائق بعضهم ببعض وورد انهم يحشرون كل صنف في الخلقة يطيف بها الصنف الاخر ثم كذلك حتى يكمل جميع اجناس
الحيوانات ثم تدنو الشمس بعد ازدحام الخلائق في المحشر وقد نضا عن حرها وتدنو من روس الخلائق حتى يصير قاب
قوسين ولا يبقى ظل الا ظل العرش ولا يستظل به الا المتقون فيرد حر الخلائق ويشتد عليهم وهج الشمس وحر
الانفاس ويعظم عرق كل حي من كل جزء من بدنه ومن تحت كل شعرة من شعره فمنهم من يبلغ عرقه عقبيه ومنهم من يبلغ نصف
ساقيه ومنهم من يبلغ خاصرته ومنهم من يبلغ فاه وغير ذلك وقيل تبقى الخلائق شاخصة ابصارهم منقطعة قلوبهم لا يتكلمون
ولا ينطقون في امرهم بل يطلبه عام وعنه صلعم انه قال بعد وصفه ليوم القيمة وهوله وطوله والذي نفسي بيده انه
ليخفف على المومن حتى يكون ايسر عليه من ركعتين يصليهما ولا يستبعد ما اطبقت عليه هذه الاخبار فهذا كتاب الله
المنزل الذي لا ريب فيه يقول الله سبح فيه يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما ارضعت وتضع كل ذات حمل حملها وترى الناس سكارى وما هم
بسكارى ولكن عذاب الله شديد ثم نعود الى شرح ما نقف الى البيان والتذييل من كلام المصنف فيما اورده من ذكر بعض احوال يوم
القيمة **قوله** وقد اثبته الجمهور على الحقيقة اي اثبتوه على حقيقته وظاهره وانه ميزان ذو كفتين ولسان ينصب في المحشر
يوم القيمة فتوضع الحسنات في كفة والسيئات في اخرى فاذا رجحت كفة الحسنات علم ان الموزون عمله من اهل الخير وان رجحت

كفه السيئات علم انه من اهل الشر وان نشا وبا عند من يخبر استحقوا الثواب والعقاب علم انه ليس من هولاء ولا من هولاء قيل وهو ميزان
وقيل بل موازين متعدده وهو ظاهر الايه الكريمه قوله فليس في الحقيقه قد حمله بعضهم على حقيقته وهو باطل لما ذكره وقوله
وبما لا يجوز عليه الاعاده هو لما نعدم من ان مقدور من القدر لا يصح اعادته من القادر عليها لما ذكر هنالك ولا يصح اعادته من القادر
لذاته لتاديه الى مقدور بين قادرين قوله ويجوز ان يجعل الله في احدى الكفتين نورا علامه للطاعه وفي الاخرى ظلمه علامه
للمعصيه قال ابو هاشم فان قيل النور والظلمه اجسام خفيفه لا ثقل فيها فكيف يصح وزنهما اجيب بانه يجوز ان يخلق الله فيهما اعتمادا
يقدر ما جعلت علامه له من الثواب والعقاب وقد قال بعضهم يوضع الشخص في كفه ويجعل في كفه وهو غير مستوى ولا مقابله لله ومن
عمله الا المقابله بين العملين قوله ويجوز ان يكون الاعمال مكتوبه في صحائف الى اخره هذا الوجه ارجح والمهدي وقد ورد من
الاخبار ما يقضي به فانه روي عنه صلى الله عليه وسلم يوتى يوم القيمه ابن ادم بتسعين سجلا كل سجل منها مد البصر مكتوب فيها ذنوبه ثم يوتى بقرطاس
يوازي قدر الانمله فيها شهاده ان لا اله الا الله فترجح بتلك التسعين قيل وهو محمول على ان تلك الذنوب صغاير او الصغاير والتوبه
الى الشهاده قوله وفايده ذلك يحصل المسره الى اخره هو كلام جيد لا غبار عليه وهو اشاره الى ترجيح المنكرين للميزان الحقيقي
فانهم احتجوا بانه لا فايده فيه قوله ويكون في العلم به لطفا للمكلفين هكذا في المتن وفيه خلل من جهه العربيه ولعله من سهو القلم
والحق اللطفيه ان المكلف اذا علم ذلك عرف الاهتمام بحاله وانه غير مغفول عن محاسبته بنصب الميزان الذي هو الغايه القصوى
في تحقيق الحساب والزياده والنقصان فيكون اقرب الى التحفظ فيما كلفه خوفا من هتك الاستار والفضيحه على اعين الاشهاد
قوله وقد ذهب بعض الشيوخ الى ان المراد بالميزان في الاخره العدل اراد والعدل في تحقيق الحساب السوي وان الجزا على حسب
العمل وانه لا يغفل عن صغير الاعمال وكبيرها من غير ان يظلم العباد مثقال ذره وهذا القول منسوب الى مجاهد التابعي الكبير
والطبرى نسبته والضحاك وهو قول المطرفيه وقد عزي الى الهادي عليه السلام قوله والاوجب للعدول عن الظاهر يعني لكون ذلك ممكنا
ولا مانع عنه من جهه القدره ولا من جهه الحكمه قوله لما كان لذكر الثقل معنى اما لو كان للعدول عن الظاهر موجب وقد ذكر الثقل
لمنع من ذلك ويكون من قبيل التوسع والاستعاره وهو من انواع البلاغه فايده ورد ان صاحب الميزان يوم القيمه والقايم عليه
هو جبريل عليه السلام فصل قوله واما الحساب ونشر الصحف وانطاق الجوارح فمما لا يمكن انكاره يعني لما ورد من القران
فيها كقوله تعالى فسوف يحاسب حسابا يسيرا وقوله واذا الصحف نشرت وقوله يوم تشهد عليهم سمعهم وابصارهم وجلودهم بما
كانوا يعملون وغير ذلك من الايات القرانيه والاخبار النبويه الواسعه قوله وصوره الحساب الى اخره قال السيد صلاح بن شرح
الاصول عبارات محاسبه الله ايانا لا تجري على حد ما تجري المحاسبه بين البشر يكون او المتعاملين فان ذلك يكون لتحقيق العلم
الضروري في علمه انه يستحق من الثواب كذا او من العقوبه كذا قيل وفيه نظر لان الحساب لم يوضع لمثل ذلك لغه ولا شرعا
وقد يجوز ان يكون المحاسبه بكلام يخلقه الله تعالى فيه بيان ماله وما عليه وان يعهد الله تعالى الى بعض الملايكه ان يحاسب
المكلف وعلى كل تقدير فانها من الاحوال في كيفيتها نعرف وجسمنا به وسيانه ويحصي ذلك عليه ونظهر مقدار ثواب الحسنات
ومقدار عقاب السيات وسقوط ما يسقط من الاكثر في مقابله الاقل وبقا ما يزيد على ذلك قوله وليس على حد المحاسبه في الشاهد
يعني كما يجري بين البشر بكتب والمتعاملين فان ذلك يكون بعقد الاصابع وما جرى مجراه ولو كان كذلك لم يبق محاسبه هذه الخلايق
بسرعه ولا يمكن الا بمده مديده وزمان طويل قوله واما انطاق الجوارح الى اخره احتج المصنف في ذلك والكلام في حقيقه
وكيفيته اجلا وتخبط واما انكاره بالكليه فلا قايل به والقران مصرح به في عده ايات كقوله تعالى يشهد عليهم سمعهم وابصارهم
وجلودهم وقوله تعالى وتكلمنا ايديهم وتشهد ارجلهم وقال تعالى تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم قيل المراد من الاسماع هي
ما سمعت والابصار ما ابصرت والجلود ما مست من الحرام وما اشبه ذلك بما يقضي الى المحرمات وقيل المراد بالجلود

الجوارح وقيل هو كناية عن الفروج قوله فهو ان يخلق الله فيها الكلام هذا هو الوجه المعتمد عليه عند اهل التحقيق
وهو ابعد الوجوه واخلاها عن الاشكال والاستبعاد ويكون المتكلم وفاعل الكلام هو الله سبحانه ونسبة الكلام والشهادة
الى الجوارح حينئذ من قبيل المجاز الاسنادي قال جار الله فان قلت كيف يشهد عليهم اعضاؤهم وكيف تنطق قلت الله عز وجل ينطقها
كما انطق الشجرة بان يخلق فيها كلاما قوله او بان يبنيها بنية يصح منها الكلام ولا يتوقف على احساره اي يصح منها الكلام لاجل
تلك البنية وظاهره انه اراد بتبنيها بنية كبنية اللسان واللهوات التي يصلح آلة للكلام وهذا لا يستقيم على ظاهره لان المتكلم
ان كان صاحبها فهو متكلم من لسانه ولا حاجة الى ذلك ويكون حينئذ شاهدا لا مشهودا عليه ولا يصح ذلك وقد منع عنه بقوله
ولا يتوقف على احساره وان كان المحدث للكلام الله سبحانه فذلك مما لا يتوقف على تلك البنية لان الله سبحانه يصح ايجاد الكلام في كل محل
كما اوجده في الحصى والشجر واما توقفه على تلك البنية كلام القاضي بتقديره فالاولى ان يكون المقصود من هذا الوجه وحاصله ان
يجعل كل عضو من الاعضاء حيا بانفراده متكلما بآلة الكلام المسماة تلك البنية المخصوصة وهكذا ذكر السيد في شرح الاصول ورجح
به وضعف الشيخ ابو هاشم هذا الوجه بانه يلزم منه خروج الجوارح من ان يكون جوارحهم اذ قد صار كل عضو منها حيا قادرا
على انفراده الا ان يراد انها كانت جوارحهم وفيه خروج الى المجاز ورجح الوجه الاول وقد نسب الى الشيخ ابي هاشم وجه اخر ونسبه
اصحابنا الى القاضي جعفر وهو ان المراد ان يجعل الله في كل عضو آلة ويقع الكلام بها او يضاف الكلام الى الجارحة لحلول الكلام فيها
كما يضاف الى اللسان وان كان المتكلم في الحقيقة هو الجملة قال مولانا عليه ولا يبعد ان يكون هذا الوجه هو مراد المصنف لكن فيه ما
ذكرناه من الاشكال ويمنع من ان يكون مراده قوله ولا يتوقف الكلام على احساره فان هذا الوجه مبني على انه هو المتكلم قيل وكل
هذه الوجوه ممكنة لا يستبعد شيء منها كما استبعده ابو هاشم في ذلك الوجه وذكر الامام المهدي وجها رابعا وهو ان يكون المراد ان
الجوارح تتكلم بلسان الحال لا بلسان المقال على معنى ان الحال يقتضي ان لو كان لتلك الجوارح لسان وقدرة على الكلام لتكلمت وشهدت
فهو كقوله تعالى قالتا اتينا طائعين والوجهان الاولان ارجح واصح لان فيهما ابقاء للفظ التكلم والنطق على حقيقته وانما التجوز فيهما
من جهة النسبة وفي هذا الوجه حمل اللفظ على مجازه وهو ابعد من المجاز العقلي ولا يعدل الى ذلك مع عدم الموجب ولانه لا معنى
مع هذا الوجه لما حكاه الله من عتاب العاصين لجوارحهم اذ لم يكن منها نطق ولا يكون لذلك وجه مسوغ ولا فائدة ينبني عليها
قال الشيخ ابو القسم لا يصح ان يكون ذلك الكلام الا من فعل الله وقطع بالوجه الاول وهو الراجح كما تقدم **تنبيه**
ذكر المصنف صورة الحساب وصورة انطاق الجوارح ولم يتعرض لصورة نشر الصحف فاما الدليل عليه فهو ظاهر وقد اكتفى المصنف
بظهور ادلة تلك الامور كلها عن ذكرها وقد تكرر في القران ذكر ايتاء الكتاب باليمين وبالشمال ووراء الظهر وقال تعالى انا كنا نستنسخ ما
كنتم تعملون وقال تعالى اقرا كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا وصورة ذلك ان المرضي عنه يناول كتابه بيمينه وذلك عنوان
الرضا والثواب والمغضوب عليه يناول كتابه بشماله وذلك عنوان الغضب والعقاب نعوذ بالله منهما وفي بعض الاثار ان الذي
يناول بيساره يكون ذلك من وراء ظهره بان تثنى يساره الى ظهره لما في ذلك من تعسفه قيل وذكر بعض المفسرين ان يد العاصي
تدخل في صدره حتى تخرج من ظهره ويناول كتابه كذلك ثم انه لا بد لنشر الصحف الا الدراية بما تضمنته وتدل على ان
صاحب الكتاب يقرأ ما فيه قوله تعالى اقرا كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا قيل وقراءته لذلك ان كان غير امي على ظاهره وان كان
اميا فان يلهمه الله تعالى ما في الكتاب فيستطيع قراءته وعن النبي صلى الله عليه وآله وسلم يقول الله للعبد اقرا كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا
فيجري لسانه فيقول تعالى للعبد اقرا كتابك فيأخذه الرعدة فيقول يا رب عذاب جهنم احب الي من قراءة كتابي يقول الله لم اذهب الى
الله قد عفى ربك قيل والمراد ويحمل على انه استمر على المعاصي حتى حضره الموت قيل وعن الحسن البصري ليس من مؤمن الا ودخل
معه ملك في قبره ومعه صحيفة ودواة ويناوله صاحب القبر ويقول اكتب كل عمل عملته من خير او شر فيكتب ثم يطوي الكتاب

فيضعه عند رأسه فإذا جاء يوم القيامة وخرج من قبره جاء ذلك الملك فدفع إليه ذلك الكتاب ويقول اقرأ هذا الكتاب فيقول نعم
فيقول أعرفك أنا ملك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا

فصل

قوله وأما الصراط فهو الطريق يعني لغة وهو بالصاد
والسين والزاي يقال صراط وسراط وزراط وشاهده قول الشاعر أكر على الحروري مهري وأحملهم على وضح الصراط
هكذا في الصحاح وقال جار الله الصراط الجادة من سرط الشيء إذا ابتلعه لأنه يسترط السابلة إذا سلكوه كما سمي لقما لأنه
يلتقمهم والصراط من قلب السين صادا لأجل الطاء كقولك مصيطر في مسيطر وقد تشم الصاد صوت الزاي وقرئ بهن جميعا
وفصحاهن إخلاص الصاد وهي لغة قريش ويجمع على صرط ككتب ويذكر ويؤنث كالطريق والسبيل والكلام منه يقع في
أربع فوائد الفائدة الأولى هل للمكلفين صراطا أو صراطان الذي عليه الجمهور أنه صراط واحد وقال بعضهم بل صراطان وإليه
أشار المصنف بقوله قيل وهو طريقان إلى الجنة وهذا قول محمود بن الملاحمي قوله في أحد وجوهه يعني وجوه تفسيره
لأن منهم من يفسره بأن المراد طريق الحق وهو ملة الإسلام ذكره جار الله في الكشاف الفائدة الثانية هل هو طريق حقيقي
أو عبر بذلك جمهور العلماء أنه طريق حقيقي في الآخرة وذكر قاضي القضاة عن كثير من المعتزلة أنه ليس بطريق حقيقي لكنه
عبارة عن الأدلة الدالة على ما كلفناه في الدنيا من فعل أو ترك وهي التي من تمسك بها نجا ومن تنكب عنها هوى قال السيد في
شرح الأصول وحكي ذلك عن عباد بن سليمان وهو قول ضرار من المجبرة قيل وللهادي عليه السلام كلام في تفسير قوله اهدنا الصراط
المستقيم يقضي بمثل قول ضرار والمسألة غير قطعية فلا يخطأ المخالف ودليل القول الأول وهو المختار أنه ظاهر القرآن فإن
الصراط هو الطريق الحقيقي ويؤيده الخبر المشهور الوارد فيه من مسيرة إلى هذه وفي آخره ولجهنم جسر وهو الصراط أدق
من الشعر وأحد من السيف عليه كلاليب وحسك والناس يمرون عليه منهم كالبرق والريح ومنهم من تأخذه الكلاليب والحسك
والناس بين ناج مسلم ومخدوش مكبوب في النار على وجهه وورد أيضا عنه صلى الله عليه وسلم أن بجانبي الصراط ملائكة بأيديهم خطاطيف من
حديد يخدشون بها العصاة ويوقعونهم في النار وورد أيضا أن شعار الملائكة والرسل والمؤمنين اللهم سلم سلم يريدون
المؤمنين المجاوزين للصراط من هو كالبرق الخاطف ومنهم من يمر كالريح ومنهم من يمر كالفرس ومنهم من يسعى سعيا ومنهم من يمشي مشيا
ومنهم من يحبو حبوا ومنهم من يزحف زحفا فإذا خلص المؤمن وجاز الصراط ووراءه يطأ الناس إلى النار وجرت الملائكة
للعصاة إليها قال الحمد لله الذي نجاني من النار بعد إذ رأيتها الفائدة الثالثة في صفته الذي عليه جمهور المتكلمين أنه طريق
متسعة لأهل الجنة ويضيق على أهل النار مع إمكان المشي فيها ويتأولون ما ورد في الخبر المذكور من دقته وحدته ويقولون
إنما هو من كلام الحشوية وقد حكى السيد صاحب شرح الأصول عن الحشوية أنه أدق من الشعر وأحد من السيف وأن المكلفين
يكلفون اجتيازه فمن اجتازه فمن أهل الجنة ومن لم يمكنه ذلك فهو من أهل النار قيل وبه قال بعض المتكلمين وأخذ ذلك
الإمامان [illegible] والمؤيد يحيى ح ره وفي كلام الإمام يحيى القطع بذلك وأبطل السيد في الشرح هذا القول بأن تلك الدار ليست دار
تكليف حتى يصح إلزام المؤمن وتكليفه ما هذا سبيله في الحدة والدقة وأيضا فالصراط الطريق وما ذكروه ليس من الطريق
بسبيل واعترض الوجه الأول بأن مجرد ذلك يقول لا يلحق المؤمن باجتيازه ألم ولا غم بل يقدره الله على المشي فيه بيسر كما في
إقدار الأنبياء وأهل الكرامات على المشي في الهوى وعلى الماء وأما أهل النار فيستحقون لما نالهم بذلك من ألم أو غم قال الإمام يحيى بعد
ذكر الميزان والصراط واعلم أن هذه الأمور ممكنة وظاهر الكتاب والسنة عليها فوجب الاعتراف بها ولا يقال العقل يحيل وزن
الأعمال وحمل المرور على الصراط وهو أدق من الشعر وأحد من السيف لأنا نقول لم لا يجوز أن يقال الموزون هو الصحف ويستدل
بتفاوتها على تفاوت الأعمال وأما المرور على الصراط فلما لم يستحل الطيران في الهوى والمشي على الماء لا يستحيل المرور على
الصراط ومن نظر إلى كمال القدرة فلا يليق به استبعاد هذه الأمور الفائدة الرابعة في موضعه ذكر السيد صاحب الشرح

وغيره من المتكلمين انه طريق بين الجنة والنار وذكر قاضي القضاة انه طريق على باب النار فمن كان من اهل الجنة مر على باب النار
الى الجنة ومن كان من اهل النار عدل به الى النار وادخل من بابها وحمل على هذا قوله وان منكم الا واردها فجعل الورود المرور
على بابها قوله وقيل هو جسر على جهنم هذا قول طائفة من المتكلمين وقال به الامام يحيى بن حمزة وهو مروي عن ابن مسعود
والحسن وقتادة والجثي بفتح الجيم وكسرها واحد الجثو التي يقعد عليها قوله ان كان الضمير عائدا الى النار ظاهره ان فيه
وفيها حراسة تعود الى غيرها ولما وقف على ذلك في شيء من التفاسير قال الحاكم انه ان اريد بقوله وان منكم الا واردها حصول الناس
فمعنى الورود دخولهم فيها وهي خامدة فيعبرها المؤمنون وتنهار بغيرهم وعن جابر انه سال رسول الله صلعم عن ذلك فقال
اذا دخل اهل الجنة الجنة قال بعضهم لبعض اليس وعدنا ربنا ان نرد النار فيقال لهم قد وردتموها وهي خامدة وعنه صلعم
انه سئل عن هذه الاية فقال سمعت رسول الله صلعم يقول الورود الدخول لا يبقى بر ولا فاجر الا دخلها فتكون على المؤمنين
بردا وسلاما كما كانت على ابرهيم عليه السلام حتى ان للنار ضجيجا من بردها وعن ابن مسعود والحسن وقتادة هو الجواز على
الصراط لان الصراط ممدود عليها وعن ابن عباس قد يرد الشيء الشيء ولا يدخله كقوله تعالى ولما ورد ماء مدين ووردت القافلة
البلد وان لم تدخله ولكن قربت منه وعن مجاهد ورود المؤمن النار هو مس الحمى جسده في الدنيا لقوله عليه السلام الحمى من فيح
جهنم ويجوز ان يكون المراد حثوهم حولها وان اريد الكفار خاصة فالمعنى بين ويلحق بما تقدم بيان فوائد الاولى اعلم
ان من احوال القيامة لامر اهوالها الحوض وهو من نعم الاخرة وهو المراد بقوله تعالى لنبيه صلعم انا اعطيناك الكوثر في احد
تفسيراته ففي مسلم عنه صلعم اتدرون ما الكوثر هو نهر وعدنيه ربي عليه خير كثير وهو حوض ترد عليه امتي آنيته عدد
نجوم السما وورد عنه صلعم انه قال اشد بياضا من اللبن واحلى من العسل واطيب ريحا من المسك اول الناس ورودا عليه فقرا
المهاجرين من شرب منه لا يظما ابدا الفائدة الثانية هل يلحق من يستحق الثواب منذ مات الى ان يدخل الجنة شيء من الالام والغموم
كاهوال القبر والبعث والقيمة اولا الذي عليه الجمهور انه لا يلحقه شيء من ذلك فلا يناله الم ولا غم لان الالم والغم لا يحسنان
الا لنفع واعتبار او لاستحقاق والمؤمن لا يستحق ذلك والدار ليست دار تكليف وهذا الدليل عام في كل من لا يستحق عقابا
من الملائكة والانبيا والاطفال والبهائم والصالحين من الجن والانس قال هذا الدليل انما يمنع من ان ينالهم غم من الله تعالى ولا يمنع من ان يغتموا
من قبل انفسهم لظنون فاسدة واوهام كاذبة سبقت لهم لشدة ما يشاهدونه وعظمه لانه يجاب عن ذلك بان العلوم كلها
ضرورية في ذلك اليوم فلا بد ان يعلم المؤمنون صدق ما وعد الله وانه من من العذاب واستحقاق نعيم الابد علما ضروريا والعلوم
لا يصاحبها الظنون والاوهام ومن الادلة على ذلك قوله تعالى لا يحزنهم الفزع الاكبر وذهب الشيخ ابو القسم الى جواز الغم على المؤمنين
وهو قول ابن الاخشيد لظواهر احاديث وردت تقضي بذلك من ذلك ان النار تضج ضجة شديدة يوم القيمة فلا يبقى ملك ولا نبي الا
جثا على ركبته من صيحتها قال والاية لا تمنع من ذلك لانه انما منع فيها ان يحزنهم الاكبر من الفزع ويجاب بان غيرها من الايات
غير مقيد بذلك كقوله تعالى وهم من فزع يومئذ آمنون ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون الفائدة الثالثة ذهب الجمهور الى انه لا
تكليف في الاخرة وبعد الموت وقال الشيخ ابو القسم ان اهل الاخرة مكلفون في الجنة والنار فيكلف ولا حلوان شكر نعمه الله واجب
على اهل الاخرة وانه يصح منهم القبائح العقلية الا انهم غير مكلفين بذلك لما هم عليه من الالجا ولعدم المشقة قال مولانا عليه هذا
كلام ركيك ولكنه يحكي الاجماع على ان شكر النعم واجب عليهم مع نفي التكليف وهل التكليف الا وجوب الواجب ونحوه والظاهر قول
الجمهور انه لا واجب عليهم لما ذكره من الالجا وارتفاع المشقة

فصول في ان الله تعالى يفعل بالعصاة ما يستحقونه

فيه فصول اولها في ان وعيد الكفار مقطوع به وثانيها في ان وعيد الفساق مقطوع به وثالثها في بيان المخالفين في ذلك
ملقبا العصاة قصد به الكفار والفساق ولا يدخل فيه اهل الصغائر وان كانوا عصاة وان كان يفعل بهم ما يستحقونه واسقاط

بعض ثوابهم حسبما يقابل عقابها قوله ونبغي ان نتكلم في مقدمتين اما المقدمة الثانية فلا كلام في ثبوته بعد بيانها لانها
الفصول هذه عليها اذ دلائلها فيها وادلة المخالفين من قبيل العمومات واما المقدمة الاولى فلا احتياج اليها هنا وذكرها تمهيد
لهذه الفصول غير واضح الوجه وكان ذكرها في فصول الاحباط والتكفير قال لانا اذا علمنا ان ما يستحق المؤمن على الكبيرة من العقاب
يحبط ثواب طاعاته وما يستحقه على الصغيرة يصير مكفرا في جنب ماله من الثواب لم يكن بد من بيان معنى الصغيرة والكبيرة ولعل
المصنف لمح الى ان الفاسق هو فاعل الكبيرة لا الصغيرة واعظم مسائل هذه الفصول ذكرا مسألة عقاب الفاسق اليه وانه غير معفو
عنه فاراد ان يعرف الكبيرة والصغيرة ليتميز الفاسق من غيره من العصاة ولانه لا بد ان يذكر في اثناء الكلام في هذه الفصول
ان التائب وصاحب الصغيرة مستثنيان من تلك العمومات فاتضح الوجه وقد اشتملت هذه المقدمة على فوائد الاولى ذكر حقيقتها
وهي كما ذكره المصنف وهي حقيقة جيدة سليمة عن الاعتراض مبنية على ما بني عليه المتاخرون من المتكلمين من عدم اعتبار الكبيرة
والصغيرة المقدرتين فاما المتقدمون فيجعلون كلا منهما قسمين محققة وهي ما كانت على ما ذكر ومقدرة والكبيرة المقدرة ما
صدرت ممن له ثواب عظيم كثير فزاد على عقابها وصار عقابها مكفرا في جنبه ولو قدر انها صدرت ممن لا يستحق مثل ذلك
الثواب كان عقابها اكثر فهي كبيرة مقدرة وصغيرة محققة والصغيرة المقدرة نحو ما يرد مما يرد من الفساق مما هو صغير
في حق غيرهم فانها حال صدورها منهم ليست بصغيرة محققة اذ لا ثواب لفاعلها يزيد على عقابها لكنها صغيرة مقدرة لان فاعلها
لو لم يكن فاسقا وصاحب كبيرة لكان له من الثواب ما يزيد على عقابها فهي في حقه صغيرة مقدرة وكبيرة محققة وعلى قاعدة المتقدمين
يزاد في الحد حقيقة او تقديرا كما فعل السيد صاحب شرح الاصول قوله ولا غيره مما احتج له في الاول وقال [illegible]
ان ثواب تلك الطاعة اكثر اعتبارا به لان الغش ما يصل ما يستحق في كل وقت ولهذا قال بعضهم في تحقيقهما الكبيرة المعصية التي
الا صلي اقل من يزيد عقاب صاحبها المستحق على اصل اقترافها على ثواب صاحبها المستحق على اصل طاعته والصغيرة المعصية
التي عقابها الا صلي اقل من ثواب صاحبها الا صلي الفائدة الثانية ان في المعاصي كبائر وصغائر والى اشار المصنف بقوله
وقد ورد السمعيات في المعاصي صغائر وكبائر وقد ذهبت المعتزلة الى ان جميع ذنوب الانبياء وكل معصوم صغائر وان جميع ذنوب
الفساق كبائر اذ لا ثواب لهم يزيد على عقابها نظرا الى ان المعتبر التحقيق لا التقدير واما سائر المكلفين فما علمناه كبيرة او صغيرة
فلا كلام فيه وسائر معاصيهم يجوز انها كبائر وانها صغائر لان ذلك بحسب قلة الثواب وكثرته ولا نعلم ذلك فالمعاصي عندهم
منقسمة الى صغير وكبير وهذا قول جمهور الزيدية ولا فرق في ذلك بين العمد والخطا واختلفوا هل يعلم عقلا ان فيها صغائر
او لا نعلم الا بالشرع فقال ابو هاشم يعلم عقلا ان في الذنوب الصادرة من سائر المكلفين ما هو صغير بمعنى انا نقطع بان في ذنوبهم
ما ينقص عقابه عن ثواب بعض الطاعات بحيث لو جمع المكلف بين تلك الطاعات وبينه لكان صغيرا ساقطا في جنبها وقال ابو علي
والقاضي لا نقطع بذلك من جهة العقل وانما نجوز فقط اذ ما من ذنب الا يستثنى الا ويحتمل كونه كبيرا وقال ابو علي فان اقل قليل
من الطاعات لا يستحق عليه الا جزء واحد من الثواب واقل قليل من المعاصي يستحق عليه جزءان لانه موقع الطاعة في حق الله المنعم باصول
النعم وفروعها والمعاصي يوقع معصيته والجراة عليه والتوصل بنعمه الى عصيانه واتفقوا على انا نقطع سمعا بان فيها صغائر
كقوله تعالى لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها وكل صغير وكبير مستطر ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وكره
اليكم الكفر والفسوق والعصيان وظاهر العطف المغايرة فهو قسم ثالث كما ذكره المصنف وليس الا الصغائر وقوله تعالى الذين يجتنبون
كبائر الاثم والفواحش الا اللمم والمراد باللمم ما قل وصغر من المعاصي والاستثناء على هذا منقطع وهذا التفسير مروي عن ابن
مسعود وابي هريرة والشعبي وغيرهم ومنهم من ذكر ان اللمم النظرة والقبلة وما دون الزنا ومنهم من قال هو الخطرة بالبال ابن زيد
اذا هم بمعصية ولم يعزم عليها وقيل اللمم ان يفعل كبيرة ثم يتوب عنها بسرعة ولا يعود وهو قول الحسن والسدي والزجاج

والاستثناء يدل على هذا وذهب الخوارج الى ان كل معصية كبيرة ومنهم من قال بذلك الا في معاصي الانبياء وهو باطل لما تقدم وذهب
النظامية الى ان كل عمد من المعاصي كبيرة ومنهم من قال بذلك وهو المروي عن الناصر عليه السلام مذهبه وهو انه لا صغيرة الا ما صدرت
عن سهو ونسيان وقال الشيخ ابو علي بل لا يكون الصغيرة الا ما صدرت تاويلا او نحو ذلك استدلالا لا لما تقدم عليه مع العلم بقبحه
فانه كبيرة وسلطه انه لم يفرق الدليل الدال على ان في المعاصي ما هو صغير بين العمد وغيره ولا مانع يمنع من كون العمد صغيرة
ولانه قد ثبت ان الصغيرة واقعة من الانبياء فان كانت عن تعمد فهو الذي نقول وان كانت عن سهو ونسيان فلا يثبت بذنب
اصلا لانهما مرفوعان وان كان لم يترك الاستدلال كما يقوله ابو علي فهل ترك الاستدلال تعمدا او كان معصية فذلك ما
نقول او سهوا او لم يترك الاستدلال ويعود الكلام فيه كما تقدم فيتسلسل **تنبيه** السهو والنسيان مترادفان
وقيل السهو اعم والنسيان مخصوص بما تقدمه علم والخطأ ما صدر من غير قصد وقد ذهب الجمهور الى انها معفوة من كل مكلف
وقال النظام يعفى ذلك الا عن الانبياء فانهم لعظم شانهم امروا بالتحفظ والتحرز من السهو دون غيرهم ورد بانه يستلزم
تكليف ما لا يطاق لان السهو من فعل الله وهو سلب العلوم الضرورية والتحرز من فعل الله غير ممكن واعترض بانه
قد يكون سببه من فعل العبد كشرب المسكر فيمكنه الاحتراز واجيب بانه اذا فعل السبب عوقب على فعله لا على ما فعله حال
السهو **الفائدة الثالثة** هل من الصغيرة ما هو مقدر وكذلك الكبيرة او ليسا الا قسما واحدا وهو المحقق والى هذا
اشار المصنف بقوله وقد اختلف الشيوخ الى اخره ذهب المتقدمون الى ان كل واحد منهما قسمان محققة ومقدرة وذهب المتاخرون
الى خلاف ذلك وقد سبقت الاشارة اليه وهو كذا ذكر المصنف حلا ولفظا **قوله** وفائدته هل للكفار صغائر ام لا وكذلك الفرق
فعلى اثبات قسم المقدرة يكون لهم صغائر وهي ما لو صدر من المطيع المؤمن لكان ثواب فاعلها اكثر من عقابها ومثله يلزم
في الكبيرة المقدرة فيكون للمؤمنين كبائر مقدرة وهي ما لو صدرت من غيرهم ممن ليس ثوابه كثوابهم لكان عقاب فاعلها اكثر من
ثوابه **الفائدة الرابعة** هل يجوز التعريف بالصغائر ام لا والى هذا الاشارة بقوله واتفق الشيوخ على انه لا يجوز التعريف
بجميع الكبائر وقوله وعلى انه لا يجوز التعريف بشيء من الصغائر وهما في معنى واحد لان التعريف بكل الكبائر يعلم منه ان ما عداها
صغائر فهو تعريف بها واعلم ان التعريف بالصغائر من جهة السمع ممكن اجماعا كان يرد دليل سمعي على ان من فعل هذه المعصية
مع هذه الطاعات كان عقابها مكفرا بثواب تلك الطاعات واما هل يمكن معرفة الصغيرة بالعقل فاختلف فيه فقال ابو علي والقاضي
لا يمكن ان يعلم عقلا ذلك الا في حق الانبياء فانه يعلم بالعقل ان معاصيهم صغائر وقال ابو هاشم بل يمكن ان يعلم عقلا لفقهم
لعبره الوفاء ... وعليه حجة فانه يعلم صغر هذه الاساءة في جنب احسانه وكذلك من اطاع الله عمره فلا يمتنع ان يعلم بالعقل
صغر معصيته ليسيرة بعلمها بالنظر الى طاعاته الكثيرة في المدة الواسعة ورد ما قاله بان كبر المعصية وصغرها هو بالنظر
الى عظمها وعدمه وكثرة عقابها وقلته ومقادير الثواب والعقاب بحسب الموقع ولا طريق للعقل الى تحقيق ذلك واتفقوا على
انه لا يجوز التعريف بالصغائر من الله تعالى ثم اختلفوا في التعليل فقال ابو هاشم والجمهور لانه اغراء بفعلها حيث خلق في المكلف
شهوتها ومكنه منها وعرفه بانه اذا ناله العقاب عليها بل يزيد ثوابه على عقابها فيتخلص منه وهذا معنى المفسدة وقال ابو علي
بل لان التعريف بها اباحة لها اذ يعلم المعرف بها انه لا ضرر عليه فيها ولا معنى للاباحة الا ذلك ورد بان ذلك يخرج عن الاباحة
لكونها تسقط بعض ثوابه وذلك ضرر واما مع معرفة الصغائر لا يعرفها الله فقد قال جعفر بن مبشر ومن ذهب مذهبه ان
ما كان عن سهو او تاويل فهو من الصغائر لا يعرفها الله بذلك **قوله** اما بعد فعلها فيجوز الى اخره احترازا عن سؤال
وهو انكم قد حكمتم على ذنوب الانبياء بانها صغائر وهم عارفون لذنوبهم فيعلمون انها صغائر وفي ذلك اغراء لهم بفعلها وتقرير
الجواب ان الطريق الى صغر معاصيهم ليس بتعريفهم بها قبل فعلها بل كونها وقعت منهم ولا يعلم صغائرهم الا بعد فعلهم لها

ولا اعتد ابعد العقل واعترض بان النبي اذا علم ان كل ذنب يرتكبه فهو صغيرة مكفرة فقد عرف الصغاير وحصل الاغترار في
الجواب ان تعريف الصغاير ليس باغرا على الاطلاق بل يختلف الحال فيه باختلاف المكلفين فمن كان عظيم الرغبة منهم في طاعة الله
شديد التعظيم له حريصا على امتثال امره ونهيه لكن يحتمل مشاق فعل المندوب وترك المكروه ولعا بتحصيل الثواب لا يكون التعريف
في حقه اغرا وهذه حالة الانبيا فلا يكون تعريفهم بالصغاير اغرا لهم ويكون تعريفهم بعضها من نوابهم وكونها محبة كافيا
لهم في الزجر عنها الفائدة الخامسة في التعريف بعض الكباير وهو جائز لانه لا يقع منه تعيين الصغاير والا لزم منه
محذور قوله وبالجملة فما كان عليه عقاب في الدنيا وما عداه الى اخره الذي يذكره المحققون ان الكبيرة تعرف بامور منها ما
ذكره المصنف من ان الله تعالى رتب اقامة الحد عليها كقطع الطريق والسرقة وشرب الخمر والزنا ومنها وصف صاحب الذنب بانه عليه
غضب الله ولعنته كما ورد في الفار من الزحف وفي قاتل المؤمن ومنها ذكر الاحباط كما ورد في الشرك اذا صدر من النبي لئن اشركت
ليحبطن عملك ومنها الوصف بالكبر كما قال في قتل الاولاد انه كان خطأ كبيرا ومنها الوصف بالعظم نحو قوله في القذف
وهو عند الله عظيم ومنها الوصف بالفحش نحو قوله في الزنا انه كان فاحشة ومنها الامر بالقتال على ذلك المعصية نحو فقاتلوا
التي تبغي لان ذلك يستلزم اباحة دم العاصي ومن ابيح دمه فلا يستحق مدحا ولا ثوابا ومنها ما وقع اجماع وقطع على انه فسق
كالاستخفاف بالامام وعقوق الوالدين فان هذا ما علم والاجماع القطعي عزيز الوجدان لكن قد ورد من الاخبار ما يعين بكبر
العقوق كقوله صلى الله عليه وسلم الا اخبركم باكبر الكباير قلنا بلى يا رسول الله قال الشرك بالله وعقوق الوالدين وكان متكيا فجلس ثم قال الا
وقول الزور الا وقول الزور فما زال يكررها حتى قلنا ليته سكت ولا نعتمد هنا الا الاخبار المتواترة قوله وقيل تقطع بذلك
فيما تناوله وعيد هذا قول ابي القاسم ورد بان الصغاير كلها متوعد عليها لان الوعيد عليها داخل في وعيد العصاة نحو ومن يعص
الله ورسوله فلم يفصل بين عاص وعاص وكذلك قوله فليحذر الذين يخالفون عن امره فانه وعيد يدخل فيه صاحب الصغيرة
وهذا على جهة الالزام لابي القاسم وهو ان يقال اذا كنت تجعل ما توعد عليه كبيرة مطلقا لزم ان يكون في المعاصي صغيرة فانه قد ورد
الوعيد على فعلها كلها ولم يبق الا ورود الوعيد على المعصية لكن من قواعده انه لا وعيد على صغيرة اصلا ومثل هذا عن الحاكم
في صاحب الصغيرة والتائب فانه ذهب الى انهما غير داخلين في الوعيد وقال الشيخ ابو علي والاكثر انهما داخلان فيه لكنهما مستثنيان
عن دخول النار وهل الخلاف لفظي لانه لا خلاف في المعنى والاصح ان الوعيد على المعصية لا يقتضي بكبرها لان الوعيد عليها هو
باعتبار عقابها ولا مانع من ان يكون ثواب فاعلها اكثر من عقابها فيكون حال الصغيرة عن الوعيد كالتائب ويكون تمام الوعيد مقيدا
بالا يكون ثواب فاعلها اكثر من عقابها وعلى هذا فلا يقطع بكون الركون الى الظلمة فسقا وان كان الوعيد قد ورد عليه بعينه
كقوله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار فيكون نحو اخذ الولاية منهم معصية محتملة ومن قال ان الوعيد على المعصية
بعينها يقتضي بكبرها جعل الركون كبيرة وقطع على آخذ الولاية بانه فاسق وقد فسقه السيد ... لا لاجل الا انه بل لان ذلك
في حكم الالتجاء لامامته وفيه اشكال لانه تعالى من ابانه بعد فسقا للعلة التي ذكرها تنبيه اختلف في تعيين ما قامت
الادلة على كبره من المعاصي فعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما انها الشرك بالله وقتل النفس بغير حق والزنا والقذف والسحر
واكل مال اليتيم والفرار من الزحف والالحاد في الحرم وعقوق الوالدين وزاد ابو هريرة اكل الربا وزاد علي عليه السلام السرقة وشرب
الخمر وزاد جمهور العلما الخروج على الامام وقال بعضهم البغي على المحق وزاد بعضهم النميمة اخذا بظاهر قوله ان حاكم
فاسق بنبا وفيه نظر فليس في الاية ما يقضي بان ذلك موجب فسقه وعن بعضهم منها القنوط من رحمة الله والاضرار على معصية
الله والامن من مكر الله وههنا قاعدة لا يغفل عنها وهو ان صاحب الكبيرة فاسق ولا يصح التفسيق الا بدليل قطعي وتحقق
فمن ذلك يعرف انه لا يصح اسناد الكبيرة الا بقاطع ولا مانع من ان تستفيد الدليل القاطع لبعض دون بعض وما لم تقم الدلالة القاطعة

على كل معصية فلا يسمى الحكم بكبرها الفائدة السادسة ذهب الاكثر الى ان الاصرار على الصغيرة وعدم التوبة عنها لا يقطع
بكونه وقال ابو القسم كل اصرار كبيرة فهذا الاصرار كبير وهو مردود بان كبر المعصية لا يعلم الا بالسمع ولا دليل في السمع فاجمع
على ان ذلك الاصرار كبيرة فينبغي حمله الفائدة السابعة قال الشيخان فاعل الصغيرة يسمى ظالما لنفسه لانه عصى الله
وتعدى حدوده ومن كان كذلك فقد ظلم نفسه ويدل عليه قوله ربي اني ظلمت نفسي فاغفر لي لا اله الا انت سبحانك اني كنت من الظالمين
مع ان معاصي الانبياء صغائر ولان معنى ظلم النفس احد امرين اما تفويت النفع او جلب الضرر لها ولا يخلو فعل الصغيرة عن
احدهما واختلف الشيخان في ابطال العلة في ذلك فقال ابو هاشم تفويت النفع لانه يسقط من ثوابه ما يقابل عقابها ولما كان ابو علي
لا يقول بانه يسقط من الثواب شيء في مقابلة عقابها لعدم اعتباره الموازنة قال انه ظالم لنفسه لجلب الضرر وهو مشقة التوبة
لانه بفعل الصغيرة عرض نفسه لذلك ورد بان التوبة مشقتها مجبورة بما يستحق من الثواب عليها والضرر لا يعد ظلما الا
اذا خلا عن النفع قوله واما المقدمة الثانية فقد ذهب الجمهور الى ان في اللغة الفاظا موضوعة للعموم هذا مذهب الزيدية
والمعتزلة قوله وهي من وما واين ومتى واي في الاستفهام والمجازاة من لما يعقل وما لما لا يعقل وهما اسمان يفيدان المعنيين
المذكورين واين اسم ظرف مكان ومتى اسم ظرف زمان واي اسم مثالها على الترتيب من في الدار من دخل داري اكرمته وما في الدار
ما تصنع اصنع واين تقعد اقعد ومتى تسافر ومتى تزرني ازرك واي الرجال عندك ايا تضرب اضرب قوله
والنكرة في النفي مثال ذلك ما في الدار احد وليس في الدار احد قوله والجمع المضاف نحو عبيد زيد واماء عمرو واخوة خالد
ونحو ذلك قوله والاسم المفرد والجمع اذا دخلهما اللام يريد اسم الجنس نحو الرجل وجمعه نحو الرجال والصفة نحو الضارب
والمسلم والجمع نحو الضاربين والمسلمين واراد باللام لام التعريف نظرا الى انه حرف التعريف ولم يعبر بالهمزة كما ذكر رأي
بعض النحاة والاكثرون يجعلون التعريف بمجموع الهمزة واللام والمراد ما دخله حرف التعريف لغير عهد فما كان للعهد
فهو مقصور عليه كما لو قلت جاءني رجال اليوم من صفتهم كيت وكيت ثم قلت فعل الرجال ومثاله في المفرد كما ارسلنا الى فرعون رسولا
فعصى فرعون الرسول وضابط ما هو للعهد ان يسبق الحضور حسيا كما مثلناه او كان مشاهدا حال الخطاب كقولك القرطاس
لمن انه يسدد سهما او حضورا علميا وهو ما لم يسبق له ذكر ولا شاهد نحو اذ هما في الغار اذ يبايعونك تحت الشجرة ومراده هو
مقصود النحاة بالعهد الخارجي وكذلك لا يفيد العموم ما قصد به العهد الذهني كقولك ادخل السوق تشتري لنا لحما فلم
يجري ذكر سوق بعينه ولا هو مشاهد في تلك الحال قوله بحسب اختلاف الشيوخ اعلم ان القول بان جميع تلك الالفاظ
موضوعة للعموم هو قول الجمهور من علمائنا وهو الصحيح وخالف الشيخ ابو هاشم في الاسم المفرد والجمع الداخل عليهما الالف
واللام وفي الجمع المضاف فزعم انها ليست من الفاظ العموم ووافقه في الاسم المفرد فقط ابو الحسين والرازي والفقيه حميد وهما ممن
لم يذكر الخلاف وهو ان منهم من ادخل في العموم لفظا غير الالفاظ المذكورة وذلك اسم الجمع المنكر نحو رأيت رجالا زعم الشيخ ابو علي
انه من الفاظ العموم والجمهور على انه ليس بعام وهو الصحيح بدليل انه لا يصح منه الاستثنا فلا نقول رأيت رجالا الا زيدا
وكذا اختلف في نفي التساوي نحو لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة فالجمهور على انه لا يقتضي العموم ولا يدل على نفي الاستوا
في كل صفة من صفاتهما ويكفي في صدقه عدم التساوي من وجه واحد وفي صفة واحدة وقال ابن الحاجب بل يقتضي الشمول
فلا يشترك المنفي عنهما الاستوا في وجه من الوجوه قوله وقالت المرجئة ليست للعموم ظاهره ان الخلاف في هذه المسألة مختص
بالوعيد وناشئ عن مذهبهم في الارجاء وليس عندي كذلك بل الخلاف في ان للعموم الفاظا او لا خلاف لغوي لا يتعلق بالارجاء ونحو ان
القول بالوعيد من خالف في هذه المسألة وان يرجى من يوافق فيها قوله فقال بعضهم هي للخصوص يعنون للبعض لا للكل فصرف
الحكم للفرد لا لفظ الجمع ويحمل على ثلاثة فقط فاذا قلت جاء الرجال افاد مجيء ثلاثة من هذا الجنس واذا قلت من دخل داري اكرمته

افاد الكلام بعض داخلي الدار يحنث انه لخرج عن الحلف بالكلام داخل واحد وحكى هذا عن الاشعري قوله وقال بعضهم مشتركة بين
العموم والخصوص يعنون فيستعمل تارة للشمول والاستغراق وتارة للبعض فهي لفظ مشترك بين معنيين لا مرجح لاحدهما
قوله وقال بعضهم هي للقدر المشترك اى لا يعتبر العموم ولا الخصوص ولا يمنع منهما وهذه الزوائد لم اقف عليها في كلام غير المصنف
وفي العبارة ما فيها لكن اقرب ما يحمل عليه ان المعنى كون تلك الالفاظ موضوعة للقدر المشترك بين العموم والخصوص فيكون من قبيل
المتواطي قوله اى لا يعتبر العموم ولا الخصوص معناه لا يعتبر كل واحد منهما على انفراده مثل لفظة الحيوان باعتبار الانسان والفرس
فانها موضوعة للقدر المشترك ولا يعتبر احدهما بعينه ولا يمنع منهما لكن وضعا القدر المشترك بين العموم والخصوص فانها تقتضيان
ويجري في كلام ابن الحاجب ما يقتضي بان منهم من يقول بانها من قبيل المتواطي موضوعة للقدر المشترك بين العموم والخصوص
لانه ذكر ان الخلاف فيها اى في الالفاظ هل للعموم او للخصوص كالخلاف في لفظ الامر هل للوجوب او للندب ومن الخلاف هناك انه
متواطي فيهما او موضوع للقدر المشترك بينهما الا ان شارح كتابه في تفصيلهم للخلاف في العموم ذكره ولم يثبتوه ولا عزوه لاحد
قوله وقال بعضهم بالوقف مطلقا حقيقة انهم قالوا انا وجدنا الفاظ العموم مرة تستعمل في العموم ومرة تستعمل في الخصوص
ولم نعلم هل استعمالها فيهما حقيقة فيكون مشتركة او حقيقة في احدهما ومجاز في الاخر فنقف والمشهور الواقفية قوله
وقال بعضهم به اى بالوقف في الاخبار خاصة ومفهومه واما في غيرها فيقولون بانها للعموم ومنهم من ذهب الى انها اذا وردت
في غير الاخبار حملت على الاستغراق واما في الاخبار فهي غير موضوعة له وحكى ابو الحسين عن قوم القول بان الفاظ
العموم لم توضع لخصوص ولا عموم ولا تحمل على خصوص ولا عموم الا بقرينة ودلالة وهو مذهب المعتزلة والى بعض المرجئة
وحكى هذا ايضا عن الاشعري قوله لنا ان الاستغراق معنى يعقله اهل اللغة ودليله انهم ارباب العقول الكاملة فلا يجهلون
ذلك وبيانها حاجتهم ماسة الى التخاطب به ودليله ان الواحد منهم يحتاج الى امر ونهي وخبر واستخبار ويحوج لذلك ولمس الحاجة
الى الشمول ذلك الا ان من لم يرد منه وبطول عليه تعداد من يريد منه ذلك ولذلك مستهم الحاجة الى عبارة شاملة يحصل
بها المراد وبانها انه جرت بصيغ للشمول لفظا ودليل ذلك ان من حق القادر على امر منيتوفر دواعيه الى ايجاده ان
يوجده والا خرج عن كونه قادرا قوله كلا معنى يشتد الحاجة الى العبارة عنه يعني وهذه المعاني التي ذكرناها تمس
الحاجة الى التكلم بما يكشف عنها كالعموم وقد اعترض ابن الحاجب هذه الطريقة بانا لا نسلم افتقار العموم الى وضع لفظ
له مفرد فانه قد يستغنى بالمجاز وبالمشترك عن ذلك قوله والا لما حسن ان يجيبه بذكر جميع العقلاء يعني لما حسن من حيث
وضع اللغة الا بقرينة يقضي بان المستفهم اراد غير الحقيقة قوله حتى يستفهم السائل يعني اذا لم يكن ثم قرينة حالية
مقال يقضي بارادة احد المعنيين قوله وهم متفقون يعني اهل اللغة وارباب العربية فانهم شرطوا في صحة الاستثناء حصول
الفائدة وقالوا لا يصح ان يقال جاء قوم الا رجلا لعدم الفائدة قوله وتاولوه حيث ورد الى اخره الظاهر ان الا اذا جاءت بعد
الجمع المنكر حكم عليها اهل العربية بانها صفة بمعنى غير لتعذر معنى الاستثناء فقالوا في قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا
الله لفسدتا ان آلهة وصفت بالا كما توصف بغير لو قيل آلهة غير الله هكذا ذكر جار الله وغيره فاذا عرفت هذا فقول
المصنف ان المعنى ليس بعضهم زيدا غلط فان هذا هو معنى الاستثناء الذي نفاه ولكنه رحمه الله اذا خاض فيما يرجع الى
العربية كبا جواده وما ورد زيادة قال صاحب مغني اللبيب الثاني من وجوه الا ان تكون بمنزلة غير فيوصف بها وبتاليها
جمع منكرا وشبهه فمثال الجمع المنكر لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ولا يجوز في الا هذه ان تكون للاستثناء من جهة
المعنى اذ التقدير حينئذ لو كان فيهما آلهة ليس فيهم الله لفسدتا وذلك يقتضي بمفهومه انه لو كان فيهما آلهة فيهم الله
لم يفسدا وليس ذلك المراد ولا من جهة اللفظ لان آلهة جمع منكر في الاثبات فلا عموم له فلا يصح منه الاستثناء ولو قلت

قام

فانه حال الا زيدا لم يصح ايضا فافا نظر كيف التقدير بليس بعضهم زيدا معنى الاستثنا وهو صحيح فان معنى جا القوم الا زيدا
ليس بعضهم زيدا قوله فالاستثنا من الاعداد خروج عن الولاء لو احد يعني فاذا لم يستثن حكم عليه بالعشرة كامله ولم يقبل
قوله ان الا من خلاف ذلك قوله يزيد السامع الباسا يعني لان المراد بلفظ التاكيد تقرير ما سبقه وتاكيده على ما هو عليه
من غير افادة زيادة معنى اخر قوله ونحوها يعني اجمع واجمعين ونحوها قوله دليل اذا قال ضربت من في الدار ما فاه
الاخر بالمراد بالمنافاة ان يقتضي نفي جميع ما اثبته لا المناقضه ما اصطلح عليه المنطقيون من ان نقيض الكليه الموجبه نحو كل انسان
حيوان سالبه جزئيه نحو ليس بعض الانسان بحيوان قوله ومع الاشتراك والخصوص لا منافاة يعني لاحتمال انه اراد بقوله
ضربت من في الدار بعضهم وبقوله لم اضرب من في الدار البعض الاخر هذا اذا كان للخصوص او مشتركا اذ لا مانع ان يراد
في المشترك احد معنييه قوله دليل فهم عثمان رضي الله عنه الى اخره اعلم انه اذا اطلق عثمان فهو الخليفه عثمان بن عفان الاموي
ختن رسول الله صلعم المشهور فكان الاولى ان لا يطلقه المصنف هنا فان صاحب هذه القصه عثمان بن مظعون الجمحي وكان من افاضل
الصحابه واصلبهم دينا ومات في حياة رسول الله صلعم فبكا عليه رسول الله صلعم بكا شديدا واهل التاريخ يحكون صفته ومن صلابته دينه
وشدة تقشفه انه لما قدم مكه بعد هجرته الى الحبشه وراى ما كثر من المسلمين عليه من الاهانه واستهزاء المشركين بهم وكثرة
اذاهم لهم وكان له جوار من الوليد بن المغيره وهو امن بسببه غاظت نفسه على كونه امنا بجوار مشرك وغيره يلقى من البلاء
في جنب الله ما لا يصيبه مثله فرد على الوليد جواره وقال له لا استجير بغير الله والقصه ان لبيد بن ربيعه الشاعر المشهور
كان بعد الى مكه وينشد فيها اشعاره فاتفق يوما انه دخل المسجد الحرام وصار ينشد وعنده جماعه منهم عثمن بن مظعون
رضي الله عنه فلما انشد الا كل شي ما خلا الله باطل قال له عثمن صدقت ثم انشد وكل نعيم لا محالة زايل فقال كذبت فان
نعيم الجنه لا يزول فانف لبيد من ذلك وقال يا معشر قريش ما كان جليسكم يوذى فمتى حدث فيكم هذا فلطم بعضهم وجه
عثمان فاصاب احدى عينيه فقال الوليد لعثمان لقد كنت في ذمة منيعه فاجابه عثمان بان عيني الصحيحه لفقيرة الى
مثل ما اصاب صاحبها في الله قوله وكذلك فهم ابن الزبعرى العموم الى اخره القصه ان رسول الله صلعم دخل المسجد وصناديد
قريش في الحطيم وحول الكعبه ثلاثمائه وستون صنما فجلس اليهم فعرض له النضر بن الحرث فكلمه رسول الله صلعم حتى افحمه
ثم تلا عليهم انكم وما تعبدون من دون الله الايه فاقبل عبد الله بن الزبعرى فراهم يتهامسون فقال فيم خوضكم فاخبره
الوليد بن المغيره بقول رسول الله صلعم فقال عبد الله اما والله لو وجدته لخصمته فدعوه فقال ابن الزبعرى انت قلت ذلك
قال نعم قال قد خصمتك ورب الكعبه اليس اليهود عبدوا عزيرا والنصارى عبدوا المسيح وبنو مليح عبدوا الملائكه فقال صلعم
بل هم عبدوا الشياطين التي امرتهم بذلك اراد صلعم ان العباده عبارة عن امتثال الامر فانزل الله تعالى ان الذين سبقت لهم
منا الحسنى اولئك عنها الايه يعني عزيرا والمسيح والملائكه قال المصنف في [illegible] فان قيل فما الجواب عما قاله ابن الزبعرى قلنا
انا لا نسلم ان ما لا يستعمل حقيقه لما يعقل وذلك كاف لان الملائكه وعيسى ممن يعقل وان لم يثبت ذلك فاللفظ عام لكن العقل
خصصه والسمع اما العقل فهو ان من لا ذنب له لا يعاقب واما السمع فقوله ان الذين سبقت الايه قال مولانا عليه وما روي
ان النبي صلعم قال لابن الزبعرى ما اجهلك بلغة قومك يا غلام اما علمت ان ما لما لا يعقل ذكره في بعض حواشي الكشاف و[illegible]
بما يسر الله في هذه المسئله ان الشمول يسبق الى الافهام عند ذكر احد صيغ العموم ذلك ودليل الحقيقه الا ترى ان القايل
اذا قال اكرم العلما وجاهد الكفار فانه يسبق الى الفهم اكرام كل عالم وجهاد كل كافر ولا يسبق البعض ولا يقع تردد في ان
المقصود ذلك او غيره قوله والو والو كانت للعموم لما جاز الاستثنا منها نقضا حقيقه اي قولك جا الرجال الا زيدا لو كان لفظ
الرجال فيه عاما كان هذا اسنادا لمجي زيد في ضمن الرجال ونفيه مجيه صريحا ولا شك انهما لا يصدقان معا فيكونان نقضا والتناقض

غير سائغ في كلامهم لاسيما في كلام الله تعالى وهذا سؤال يورد على الاستثناء فجعله المصنف شبهة للمخالف في العموم ولاجل هذا السؤال اضطربت اقوال العلماء في توجيه الاستثناء فالجمهور على ما ذكره المصنف من ان المستثنى غير مراد باللفظ العام له ولكن لما تناوله اللفظ باصل وضعه اتى بالاستثناء قرينة لارادة ما عداه وعدم ارادته وان اللفظ لم يستعمل في حقيقته لكن الجزء فيه باعتبار اطلاق لفظ الكل على الجزء وقيل يراد بالف الا خمسين تسعمائة وخمسون فهو لفظ مركب يفيد ما يفيده تسعمائة وخمسون وذلك اطلاق الرجال على الطوال فهو بمنزلة الطوال من الرجال الا ان هذا مفرد وذاك مركب وقال ابن الحاجب وغيره بل اذا قلت عشرة الا ثلاثة فالمراد بالعشرة جميع اجزائها لم يتغير معناه فينا ولا السبعة والثلاثة ثم اخرجت الثلاثة بقولك الا ثلاثة فدل الا على الاخراج وثلاثة على العدد المسمى بها فبقي سبعة واسند الى السبعة فقط ما ذكر من ثبوت عليه او نحي او غير ذلك فلم يسند الا الى سبعة فما ثم اثبات ولا نفي في حق الثلاثة اصلا فلا تناقض ولهم في هذه المسألة مجادلات ليس هذا موضع بسطها واستيفاء قوله ثم يقلب عليهم السؤال الى اخره ليس بالواضح فانه اذا كان للخصوص ومشتركا توجه الاستفهام وحصلت الفائدة بالجواب وقوله لان كل جواب بحيث فهو خاص او مشترك كلام غير مستقيم وما معنى كون الجواب خاصا او ما معنى كونه مشتركا ان القائل بالفاظ مشتركة يسأل ليفهم ما قصد الناطق بها هل العموم او الخصوص وتوصله الى ما اراد من ذلك يمكن بالجواب البين والقائل بانها للخصوص وبعض افراد العام يسأل عن تعيينه لانه مبهم لانها للبعض لا بعينه فيطلب تعيينه ما يعينه قوله لا عن كلهم الا حسن لا عن جملتهم قوله ثم يقلب عليهم السؤال اقرب ما يمكن من تصوير القلب ان يقال لو كانت للخصوص لحسن ان يجيب بان الكل عنده او بانه ليس الكل عنده ولو كانت مشتركة لم يحسن ان يجيب حتى يفهم ما قصد هل السؤال عن الكل او عن البعض قوله شبهة القائلين بانها للعموم في غير الوعد ظاهر هذا ان خلافهم في افادة الوعد مقصور على الوعيد والاقرب ان خلافهم في الاخبار كلها فهم يقولون بعدم افادة شيء منها للعموم قالوا لانه لا تكليف فيها واما صيغة التكليف بالامر والنهي والتكليف شامل لعامة المكلفين فلولا ان صيغ الامر والنهي للعموم لما كان التكليف عاما ويجاب الشبهة على هذا التقرير بان الاجماع منعقد على التكليف بمعرفة كثير من الاخبار نحو قوله تعالى والله بكل شيء عليم وهكذا الوعد والوعيد ولولا الشمول ما حصل الانزجار عن المعاصي والمواظبة على الطاعات

فصل في ان وعيد الكفار مقطوع به قد فسر المفسر مقصوده بهذه العبارة وهي مفتقرة الى التفسير لعدم وضوحها في المعنى المقصود والمعنى ان الذي توعد به الكفار من العقاب العظيم المستحق ابدا ان يوصل اليهم قوله الا ما يحكى عن مقاتل الى اخره لا ينبغي ان يكون هذا مذهبا لاحد من المسلمين فانه رد لما علم من ضرورة الدين ولعل الرواية غير صحيحة في نسبته الى من نسبت اليه من المسلمين وكيف يقول عاقل ممن يؤمن بالله انه لا معنى للشرك وهذا مقاتل قال فيه ابن خلكان كان اماما في التفسير وقال الامام الشافعي الناس عيال على مقاتل في التفسير وعلى زهير بن ابي سلمى في الشعر وعلى ابي حنيفة في الكلام قال مولانا رحمه الله ولكنه كان ينسب الى الكذب ووضع الحديث قال ابن خلكان قال النسائي المعروفون بوضع الحديث على النبي صلعم ابن ابي يحيى بالمدينة والواقدي ببغداد ومقاتل بخراسان ومحمد بن سعيد المصلوب بالشام وقال القاضي ابن حجر المصري في المقرب هو مقاتل بن سليمان بن بشير الازدي الخراساني ابو الحسن البلخي نزيل مرو كذبوه وهجروه ورمي بالتجسيم مات سنة خمسين ومائة

فصل في ان وعيد الفساق مقطوع به بمعنى انه يفعل بهم ما استحقوه من العقاب اعلم ان هذه المسألة هي ام مسائل الوعيد المختصة بالنزاع الشديد عظيمة الاخطار متسعة الخلاف بين علماء الاقطار ونرجو ان يثبتنا الله فيها بالقول الثابت وان نجمع كتابا في هذا الشأن ما هو في غيره منها متفاوت ونحن ان شاء الله نذكر الخلاف فيها مستوفى ثم نذكر ما وقفنا عليه من ادلة اهل المذاهب ثم نأتي بعد ذلك بفوائد وفرائد ونخلل في اثناء ذلك ذكر ما لا غنية عن ذكره من كلام المصنف اما لبيان او استفادة او تحقيق ونسقها دائما ذكر اقاويل العلماء فيها فالجمهور من العدلية والمعتزلة

والزيدية والامامية والخوارج وغيرهم ان كل واحد من فساق هذه الامة واهل الكبائر يستحق العذاب بالنار في الآخرة ولا بد
ان يدخلها ويعذب فيها ويخلد فيها الا الذين [تابوا] وما هم عنها بغائبين قوله وقد خالف في ذلك المرجئة وقد جرى اصطلاح
اصحابنا على ان كل مخالف فيما ذكرنا وفي طرف منه فهو مرجي سواء قطع او وقف والاتفاق على ان المرجئة مذمومون
ملعونون وان الارجا اسم ذم كالقدرية لما روي عنه صلى الله عليه وسلم لعنت القدرية والمرجئة على لسان سبعين نبيا وروى الحاكم
عنه صلى الله عليه وسلم لكل امة يهود ويهود هذه الامة المرجئة وعن ابن عباس رضي الله عنه كلام القدرية كفر وكلام الرافضة هلكة وكلام
المرجئة ضلالة ولكن اختلف في مسماه وموضوعه فاصحابنا على ما ذكرنا وان كانوا يقولون الارجا الحقيقي مذهب
الواقفة منهم الذين لا يقطعون بشي قيل لان الارجا التردد وقال الفقيه حميد في العمدة الارجا الوقف والشك وقال مولانا عليه السلام
بل المحققون ان الارجا هو التاخير ومنه قوله تعالى ترجي من تشاء منهن قال الجوهري ارجأت الامر اخرته ومنه واخرون مرجون
لامر الله اي موخرون حتى ينزل الله فيهم ما يريد ومنه سميت المرجئة قال مولانا ويكون وجه المناسبة تاخيرهم القطع
بالعقوبة والتخليد والله اعلم وطوائف المخالفين يتبرؤن من هذا الاسم ويقولون الارجا المذموم واهله هو مذهب من زعم
ان الايمان قول بلا عمل لما روي عنه صلى الله عليه وسلم وقد سئل عن المرجئة فقال قوم يقولون الايمان قول بلا عمل ويقولون فيما يحكم
الاصحاب عليه بانه الارجا الحقيقي هو رجا وليس بارجا واعلم ان القول بالارجا ليس مقصورا على فرقة دون فرقة
بل شايع في جميع فرق الاسلام من العدلية والمجبرة والامامية وغيرهم وفي الفرق الخارجة عن الاسلام كاليهود فان
اصل الارجا نشا منهم كما حكى الله عنهم وقالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة وقول من قال انه من المسلمين محدث بعد وفاة
اسى للموسى عليه السلام وكثير من مذاهب المبتدعة كالجبر والتشبيه ومذهب الخوارج فانه حدث على عهده عليه السلام فقيل
والعوس يسل الله طمعا في الخير واما نا من الشر قال القسم عليه ما معناه الطاعة طريق الجنة والمعصية طريق النار ومثال
القائل بالارجا كرجل يمشي الى المغرب وهو مع ذلك يرجو ان يبلغه مشيه الى المشرق وقال بعضهم ❊ ومن يمشي في جمع الارجا ❊
فقد يمشي بالقدم العرجا ❊ وانشار في مدرجه عوجا ❊ جايرة موحشة الارجا ❊ ومن العجائب انك ترى كثيرا من
القائلين بالوعيد والمائلين الى التشديد يسكتون عن هذا المذهب المرجئة ويبالغون في تقبيحها وتوبيخ القائلين بها وزجر المائلين اليها
وهم يركبون المعاصي وينقادون اليها بالنواصي حتى قال بعض المرجئة ❊ تعيب القول بالارجا حتى ترى بعض الرجاء من الجرايرة ❊
واعظم من اخي الارجا عيبا ❊ وعيدي اصر على الكبايرة ❊ حكى البيتين هذين الفقيه حميد الشهيد في كتابه عمدة المسترشد
اذا عرفت هذا فالمرجئة هم المجبرة باسرهم والحشوية كلهم ومن المعتزلة محمد بن شبيب وغيلان الدمشقي وموسى بن عمران
وابو شمر وصالح قبة والرقاشي والصالحي والخالدي وغيرهم ومن الزيدية الشيخ ابو القسم البستي وهو من فقها المويدية
وغيره ومن التابعين سعيد بن جبير ومن الفقها حماد بن سلمة وابو حنيفة واصحابه وتحقيق مذاهبهم ان منهم من قطع على ان
الفساق لا يدخلون النار وهم الكرامية والخراسانية ومقاتل بن سليمان كما قال الوائلية في اهل الشرك ومنهم من قطع بدخولهم وخروجهم
وهم بشر المريسي ومن قال بمثل قوله وينسب اليه في المحيط القول بان الفساق غير مرادين بايات الوعيد ومنهم من قال يستحق الفاسق
العقوبة الدايمة الا انه يجوز ان يعفو الله تعالى عمن شاء منهم واذا عفى عن البعض عفى عن الكل والا ادى الى المحاباة وهي لا تجوز
على الله تعالى وهذا قول محمد بن شبيب من المعتزلة ومن قال بقوله ومنهم من قطع بدخول الفاسق النار الا ان الطاعات التي ضربت
به ترد عقابه من الدوام الى الانقطاع وهذا قول الخالدي واتباعه هكذا نقل في حكاية مذهبه وهو قريب من مذهب بشر
الا انه ... سبب الانقطاع وعدم التخليد وقال الفقيه حميد مذهب الخالدي ان الطاعة والمعصية اذا اجتمعتا فلا يستحق
على المعصية الا عقابا منقطعا لان الطاعة يرد ثوابها عقاب المعصية من الدوام الى الانقطاع ثم الله تعالى بالخيار في المنقطع

ان شا اسقطوا وان شا استوفى فان استوفى نقله بعد ذلك الى الجنة ومنهم من قال بالوقف وقال انه لتعارض ايات الوعد والوعيد
وعدم المرجح بحمل احدهما على الاخر وعدم العلم بالمخصص منها للاخر فالوقف حينئذ هو الواجب لان في الادلة متى تعارضت
مذهبين التوقف وان تتساقط ويرجع الى الاصل فالمتوجه على كل واحد منهما هو التوقف فاما اذا رجعنا الى الاصل فهو ان العقل
يجوز ان يفعل وان لا يفعل وهذا قول ابي حنيفة وغيره ومنهم من توقف في دخولهم النار واذا قدر دخولهم قطع بخروجهم ومنهم
من قطع بدخولهم وتوقف في خروجهم ومنهم من جوز دخولهم النار وعدمه وجوز ان دخلوا خلودهم وخروجهم وهذا
مذهب المرجية الخلص ومذهبهم هو الارجاء الحقيقي وبه قال ابو القسم البستي وكثير من المرجية والى هذا يرجع اهل الارجاء
من الغزليه وقال الرازي في النهاية بل المرجية الخالصة هم القاطعون بان الفساق لا يعذبون ولا يدخلون النار وحكى من المذاهب
في هذه المسئلة القول بان الله يعذب البعض ويعفو عن البعض وقال هو مذهب اهل السنة وحكى اتفاقهم على ان لا نعلم الان
ان الله يعفو عن الكبيرة ويعفو والفقوا ايضا على انه لا نعلم عقوبة احد من هولا وذكر ان عدم القطع شيء من الاقسام يعني دخولهم
النار وعدمه وخلودهم وعدمه مذهب كثير من اصحابهم وعزاه الى اكثر الامامية واعلم ان هذا الخلاف هو باعتبار دخول
الفساق النار وخلودهم فيها والقطع بالامرين او القطع بعدمهما معا او القطع باحدهما والقطع بعدم الخلود او التردد
فيهما او في احدهما وحاصله يرجع الى ما ذكر وقد يحكى الخلاف في المسئلة على كيفية اخرى وهي باعتبار الوعد والوعيد فالاكثرون
المعتزلة والزيدية وهم الموسومون بالوعيدية يذهبون الى ان الفساق داخلون في عمومات الوعيد وانه واقع بهم لا محالة
واختلف طوائف المرجية فقال مقاتل لا وعيد لمسلم اصلا فهم عنده داخلون في الوعد وقد سبق انه يحكى هذا في المحيط عن بشر
المريسي وقال الاصم لا ندري ان الوعد على تعذيب الفساق لعلمنا انها غير باقية على عمومها لخروج التائب وصاحب الصغيرة عنها
فهي مجملة حيث خصصت لان العام اذا خص صار مجملا في الباقي كما يذهب اليه بعض علماء الاصول وقال ابو شمر دلالة العموم
على تعذيب الفساق غير مقطوع بها لانه يجوز ان يكون ثم استثناء او شرط مخصص له بالكافر بعد يوم الا ان اعفوا وان لم يعفو
او ان لم يكن شفيعا لمسالة او ما شابه ذلك وان لم نعلمه وقال ابو حنيفة يتعارض العمومين كما سبق وقال زقان واكثر المرجية
قد اجتمع الوعد والوعيد في الفساق فيقطع بخروج العاصين او لي الكبائر من النار الى الجنة لانه يصح عندهم احباط الحقوق
الثواب والعقاب وسقوط الاحباط والتكفير كما سبق هنالك فيفعل بالفاسق عندهم ما يستحقه من العقاب ويسقط ذلك
ثم يفعل ما يستحق من الثواب ويدوم ولا يسقط قوله لنا الكتاب والسنة شرع المصنف في الاستدلال على المذهب المختار وهو
يتبع ما يتضمن كلامه الى الذكر ثم يردف بفوايد وزوايد والله الموفق قوله اما الكتاب فايات على الايات الدالة على المذهب
المختار هي من قبيل العمومات وهي على قسمين خاصة في اهل الصلوة وتامة فيهم وفي غيرهم من العصاة فالاول نحو قوله تع
يا ايها الذين امنوا اذا لقيتم الذين كفروا زحفا فلا تولوهم الادبار الى قوله فقد با بغضب من الله وماواه جهنم وبئس المصير
وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الى قوله ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف نصليه نارا وقوله تع
في اخر ايات المواريث المختصة بالمومنين ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها والثاني هو ما
ورد عاما لاهل الصلوة وغيرهم نحو قوله تع من يعمل سوءا يجز به ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ومن يقتل مومنا متعمدا
الاية قوله وكذلك الكافر فكان يلزم بطلان فايدتها يعني ان الكافر لم يتعد جميع حدود الله والحاصل ان احدا من
المكلفين لا يمكنه تعدي جميع الحدود سواء كان كافرا او فاسقا اذ فيها ما لا يمكن الجمع بينه وبين الجمع في التضاد الا ترى انه لا يمكن
الجمع بين اليهودية والنصرانية قوله على ان سياق الاية في فساق اهل الصلوة وذلك لما سبق من ورودها في اخر ذكر المواريث
المختصة بالمومنين وايضا فالاية محمولة على ان اهل الصلوة مزجورون بهذه الاية عن تعدي حدود المواريث ولو حملت على

تعدى جميع الحدود لامتنع تناولها لهم قوله قال تعالى اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن او ردة استظهارا على ان الآية واردة في
فساق اهل الصلوة وان ساقها فيهم وهو وهم فان الآية المحتج بها في سورة النساء الكبرى اخر آيات المواريث قال تعالى يوصيكم
الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين الآية الى ان قال ولكم نصف ما ترك ازواجكم ان لم يكن لهن ولد الى الآية ثم قال تلك حدود الله
ومن يطع الله ورسوله الآية ثم قال ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده الآية المحتج بها واما الذي بعد ايه سورة
النساء الصغرى وذكر الطلاق فهو قوله تعالى وتلك حدود الله ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه وكان الصواب
ان يقول ان سياق الآية في اهل الصلوة لانها بعد ذكر المواريث المشروعة فيما بينهم التي خوطبوا بها وسيقت وهم المصنف ان الشيخ
ذكر الشيخ حال خوضه في هذا المعنى ما لفظه الذي ذكرتموه باطل لانه تعالى قال يا ايها النبي اذا طلقتم النساء الآية الى قوله ومن
يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه ومن طلق امرأته لغير العدة واخرجها من بيتها لا يكون متعديا لجميع الحدود فذكرها
للاحتجاج على عدم عموم الحدود والمصنف جاء بعبارة اخرى توهم انها اول الآية المحتج بها فاشتبه كلامه قوله عموم
اول الآية لا يمنع من خصوص اخرها كان الاولى ان يقول خصوص اخر الآية لا يمنع من عموم اولها وحقيقته انه لا يجب اذا
كان اخر الآية وهو قوله حتى اذا رأوا ما يوعدون الى اخره محمولا على الكفار وخاصا بهم ان يحمل اول الآية عليهم بل
يترك اولها على عمومه ويحمل اخرها على ما يصح حمله عليه هكذا قرره الرازي في النهاية قوله قالوا المراد انه يستحق
جهنم وحقيقته ان الآية تدل على ان جزاء القاتل ذلك ولا تدل على انه يجازى بذلك ويوصل جزاؤه اليه وهو سؤال حسن ثم ان
المصنف رحمه الله اعترض اعتراضا اخر وهو تجويز ان التقدير فجزاؤه ان جازاه ووجه الاجوبة الى هذا الطرف الاخير ثم لم يلتفت الى
جواب الطرف الاول بقوله ويعترف الجزاء مصدر جازى يجازي الى اخره ولا يخلو الكلام عن عدم انتظام وتحقيق الجواب عن
الطرف الاول من وجهين ذكرهما في النهاية واجاد فيهما احدهما ان تقدير قوله فجزاؤه جهنم اي من قتل مؤمنا جوزي بجهنم
ولذلك صح ان يعطف قوله وغضب الله عليه ولعنه لان عطف الفعل انما يصح على الفعل دون الاسم وثانيهما قوله تعالى من يعمل
سوءا يجز به دل ذلك على ايصال الجزاء الى المستحق واما الطرف الباقي فجوابه ما ذكره المصنف وحاصله انه لا دليل على تقدير
ذلك الشرط وما لا دليل عليه لا يجوز اثباته قوله يمنع من تقدير هذا الشرط يعني لان قوله وغضب الله عليه ولعنه فعلان
ماضيان فلا يصح تعليقهما بالشرط لانه يقتضي الاستقبال فيه نظر لان الفعل الماضي اذا وقع بعد الشرط او جزائه عاد
الى معنى الاستقبال والتقدير ومن يقتل مؤمنا متعمدا يغضب الله عليه ويلعنه ويعد له عذابا عظيما واذا قدر في قوله
فجزاؤه شرط وتقديره ان جازاه فهو لا يمنع عن صحة عطف ما بعده على ما قبله والخصم يقول اخبر الله ان القاتل عمدا
عدوانا جزاؤه جهنم ان لم يعف عنه ويغضب عليه ويلعنه ويعد له مع عدم العفو عذابا عظيما قوله ويعد فقوله
يغضب الله عليه ولعنه واعد له جهنم هذا غلط في التلاوة والآية واعد له عذابا عظيما قوله مصدر جازى يجازي صوابه
جزى يجزي لان مصدر جازى يجازي المجازاة هذا باعتبار اللفظ واما المعنى فهو واحد قوله فلا يصح تقديره بالاستحقاق
يقال لم يسوغ ذكر ان الخصم قدر الجزاء بالاستحقاق وجوابه ان المصنف وان لم يذكر ذلك السؤال فقد ذكره غيره قال في
الشرح فان قيل ليس في الآية الا الجزاء وهو الاستحقاق لان تقدير الآية فجزاؤه ان جازاه جهنم ونحن لا نشك في الاستحقاق
قوله ويعترف الاستحقاق اسم الى اخره يقال والجزاء ايضا اسم لان الاستحقاق مصدر استحق يستحق والجزاء مصدر
جزى يجزي فلا فرق بينهما في الوجه المذكور وهو لزوم عطف الفعل على الاسم واجيب بانهم اذا حملوا الجزاء على الاستحقاق
كان المعنى فهو مستحق ولفظه مستحق ليس مصدرا ولا اسما للفعل ونحن نقول معناه جازاه الله او جوزي بجهنم
فصح عطف الفعل عليه هكذا قيل ولا يخفى ما فيه من التكلف قوله ومنها قوله ان المجرمين في ضلال وسعر الى قوله

واما قوله في اخرها ام يحسبون انا لا نسمع الآية وهم المصنف رحمه الله وكانه قصد الى الاحتجاج بقوله تعالى ان المجرمين في جهنم خالدون كما
هي كذلك في الشرح فسبق القلم الى قوله تعالى في ضلال وسعر وهي آية اخرى ليس اخرها ما ذكره ووجه الاحتجاج بالآية ان الله تعالى
اخبر ان المجرمين في عذاب جهنم ولا شك ان الفاسق مجرم فيجب ان يدخل النار ويخلد فيها قوله واما قوله في اخرها الى اخره
احتراز عن سؤال مقدر وهو ان ما بعدها يقتضي كونها واردة في الكفار لانه تعالى قال ام يحسبون انا لا نسمع سرهم ونجواهم وهذا
لا يصح الا في حق الكفار وتقرير الجواب ان الآية التي استدللنا بها قد تمت فائدتها واستقلت بنفسها فلا يجب اذا خصص ما
بعدها ان يكون مخصصة مع ان لفظها لفظ عموم فيجب حمله على ظاهره الا لمانع ولا مانع هنا فقيل ولجاز ان يستدل اخرها
ما يدل على الاختصاص بالكفار لكن المنافقين منهم والسر قد يكون بالكفر كالمنافقين ونجواهم وقد يكون من اهل الفسوق فيهم
قال مولانا عليه السلام وهو صحيح بالنظر الى ما ذكره لكن من جعله خاصا بالكفار بنى على ان قوله ام يحسبون انا لا نسمع استفهام
تقرير لحسبانهم ولا يحسب ان الله لا يسمع الا الكفار لان كل مؤمن يعتقد ان الله يسمع كل سر ونجوى وقد اعترض دلالة
هذه الآية باعتراض اخر وهو انها لو حملت على ظاهرها فهو يقتضي ان المجرمين الان في جهنم واجاب في العمدة بانه وان اقتضى
ظاهرها ما ذكره السائل الا انا نحمله على المستقبل لعلمنا انه لا يصح ان يحمل على ظاهرها قوله وقوله بلى من كسب سيئة الآية
تمامه واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون ووجه الاستدلال بها انا قد علمنا ان الفاسق قد احاطت به خطيئته
بدليل انه اذا وقع منه زنا او سرقة اقيم عليه الحد على وجه الاستخفاف والاهانة ولا يصح ذلك الا وقد احاطت به خطيئته
بدليل انه بمعنى انها قد احبطت ثوابه لان ثوابه لو كان باقيا لما صح ذلك ولولا احاطتها بثوابه لما صح لعنه ولا ذمه كالحسن
ذلك في حق الصغيرة هكذا ذكره في العمدة وقد اورد على الاستدلال بهذه الآية سؤال وهو ان الآية واردة في اليهود لانه سبحانه حكى
عنهم قولهم لن تمسنا النار الا اياما معدودة ثم عقب ذلك بهذه الآية واذا كان كذلك لم يصح الاستدلال بها في حق الفساق
واجاب في العمدة بجوابين احدهما انها وان وردت فيهم فلا يجب قصرها عليهم لان الخطاب الوارد على سبب لا يجب قصره عليه الا ان يبنى والقطع السبب
فقط واما اذا كان عاما فانه يستقل بنفسه فيجب حمله على عمومه لان الحجة بعموم الخطاب دون السبب ودليله انه يصح ان
يستثنى منه غير السبب واورد عليها ان الاضافة الا حاطة لا يصح الا في الاجسام فيكون من قبيل المجاز ولا يصح التمسك بها
هذه حالة واجيب بان ذلك يقتضي الا يصح دلالتها على خلود اليهود في النار ولا شك انها مفيدة له فاذا ثبت ذلك لهم وجب ان يثبت لها
لغيرهم والمجاز يصح الاستدلال به متى علم المراد منه والمراد باحاطة خطيئته ان كبيرته التي جاءها ابطلت ثوابه فصار كالمحيط
به قوله وان الفجار لفي جحيم الحجة قائمة في هذه الآية وهي ما يليها من قوله يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين فاخبر ان
الفجار في الجحيم وانهم يصلونها ولا يغيبون عنها والآية عامة للفاسق مع الكافر اذ لا خلاف في ان الفاسق فاجر ومن عجائب
ما اطلعنا عليه من الاوهام ان الفقيه حميد الشهيد رحمه الله مع كماله وفضله وسعة فهمه وعلمه وحلمه اورد بعد الاستدلال
بهذه الآية سؤالا وهو ان قيل ما انكرتم ان المراد بها الكفار لان ما بعدها ينبئ عن ذلك وهو قوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين
ثم اجاب عنه بجواز ابطال الكلام فيه وقرعه وخرج فيه الى فوائد تتعلق بان خصوص اخر الكلام لا يقتضي عموم اوله وليس
بعد الآية المحتج بها شيء مما ذكره وانما وهم وظن ان الكلام في آية سورة المطففين وهي قوله تعالى ان كتاب الفجار لفي سجين فسبحان
من لا تعتريه الاوهام ولا يحيط بكنه جلاله الافهام قوله ومن يظلم منكم نذقه عذابا كبيرا الآية قال الحاكم اخبر الله تعالى ان العذاب
الكبير لاحق بكل من ظلم والكافر ظالم لقوله تعالى ان الشرك لظلم عظيم والفاسق ظالم لقوله ومن لم يتب فاولئك هم الظالمون قوله
واسماهم يعني اسماء الآيات المتقدمة الواردة في الوعيد كقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا
انه من يات ربه مجرما فان له جهنم لا يموت فيها ولا يحيى وقد خاب من حمل ظلما واما من طغى واثر الحيوة الدنيا فان الجحيم هي

الماوى ونسوق المجرمين الى جهنم وردا ونذر الظالمين فيها جثيا ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره يا ايها الذين امنوا اذا لقيتم الذين
كفروا زحفا فلا تولوهم الادبار الى قوله فقد باء بغضب من الله ومأواه جهنم وبئس المصير ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف
نصليه نارا ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب يوم القيمة ويخلد فيه مهانا وغير ما ذكرنا من ايات الوعيد التي يطول لها
التعديد قوله ومنها قوله ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر هذه الاية ليست من عمومات الوعيد ولا دلالة فيها
صريحة على ان الفاسق يعذب لكن دل التفاهم حيث ان الله سبحانه شرط في تكفير المعاصي واذهاب حكمها وهو استحقاق العذاب
واقتضائه اجتناب الكبائر فاذا لم يحصل الشرط لم يحصل المشروط فبطل بذلك ان ما ذهبت اليه المرجئة من تكفيرها مع ارتكاب
الكبائر واسقاط العقاب عن الفاسق غير صحيح قوله ومنها قوله فخلف من بعدهم خلف الاية هذه الاية ايضا ليست
من عمومات الوعيد والاحتجاج بها من وجه اخر وهو ان الله سبحانه انكر على هؤلاء الخلف الخالفين للمذكورين اولا من اليهود
وهم في زمن رسول الله ادعاهم انه يغفر لهم مع كونهم غير تائبين وهم الذين ورثوا الكتاب وهو التورية بقيت في ايديهم بعد سلفهم
والعاملون بها ياخذون عرض هذا الادنى اي حطام الدنيا وما يتمتع به منها والمراد ما كانوا ياخذونه من الرشا في
الاحكام وعلى تحريف الكلم لتسهيل التكليف على العامة ويقولون سيغفر لنا اي لا يؤاخذنا الله بما اخذنا وان ياتهم عرض مثله
ياخذوه اي يرجون المغفرة وهم مصرون عائدون الى مثل فعلهم غير تائبين وغفران الذنوب لا يصح الا بالتوبة والمصر لا
غفران له الم يؤخذ عليهم ميثاق الكتاب ان لا يقولوا على الله الا الحق المعنى وهو انه لا يغفر الا للتائب وميثاق الكتاب قوله في
التورية من ارتكب ذنبا عظيما فانه لا يغفر له الا بالتوبة ولا يخفى عليك بعد فهم تفسير الاية وفهم من انزلت فيه صعوبة الاحتجاج
بها على ما نحن بصدده تنبيه اعلم ان اصحابنا رحمهم الله في الاستدلال بهذه الايات الكريمة الدالة على ايصال العقاب
الى الفساق على طريقة واحدة وهي من حيث عمومها وشمولها لكل عاص فاسق بدليل ما سبق من ان للعموم الفاظا تخصه
وتفيده وذكر الرازي في النهاية وتابعه الامام يحيى في المعتمد والامام المهدي في الغايات انها تدل بطريقة اخرى وتوجيه اخر وهو
من حيث الايماء والتنبيه وذلك على وجهين احدهما ان ترتيب الحكم على الوصف المشتق يشعر بكون ذلك الوصف علة لذلك الحكم
ومثاله قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها يشعر بكونه قاتلا على سبيل العمد علة للاحكام المذكورة
وثانيهما ان الوصف انما يكون علة للحكم اذا كان مناسبا له والمناسبة حاصلة ها هنا لان هذه الايات جرت مجرى الزجر عن
موافقة المعاصي فوجب ترتيب هذه الاحكام كلها على هذه المعاصي ايماء وتنبيها وايضا ذكر الرازي والامام يحيى في الاستدلال
بهذه الايات ما يحسم مادة شبهات كلام المرجئة وهو الاستدلال بالايات الكريمة مصحوبة بتقرير الاجماع وتوجيهه ان
الامة اجمعت على ان العصاة مزجورون بهذه الايات المصرحة بالوعيد فسواء قلنا ان صيغة من ونحوه موضوعة
للعموم او مشتركة او موضوعة للخصوص فانه يجب حملها في هذه الايات على العموم والا لزم القول بان العصاة غير مزجورين
وذلك خلاف الاجماع قوله واما السنة فالاخبار مشحونة بالوعيد العظيم على من شرب خمرا او زنا او اغتاب او قتل
المسلم اشارة الى نحو قوله صلعم مدمن الخمر ان مات لقي الله كعابد وثن وقوله صلعم لعن الله الخمر وشاربها وساقيها وعاصرها
ومعتصرها وبائعها ومبتاعها وحاملها والمحمولة اليه وقوله صلعم اذا فعلت امتي خمس عشرة خصلة فقد حل بها البلاء
وذكر منها شرب الخمور وقال صلعم من شرب الخمر فسكر لم يقبل له صلاة اربعين صباحا فان مات دخل النار فان تاب تاب الله
عليه فان عاد فشرب فسكر لم يقبل له صلاة اربعين صباحا فان مات دخل النار الى ان قال في الرابعة فان عاد في الرابعة
كان حقا على الله ان يسقيه من طينة الخبال يوم القيمة وهي عصارة اهل النار ونحو ذلك مما يطول شرحه وقوله صلعم في الزنا
وغيره لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن

وقوله صلعم ان الزناة تشتعل وجوههم نارا وقوله صلعم الزاني لا ينظر الله اليه يوم القيمة ولا يزكيه ويقول ادخل النار مع الداخلين وقوله صلعم
اياكم والزنا فان فيه سوء الحساب وسخط الرحمن والخلود في النار وعنه صلعم اذا ظهر الزنا والربا في قرية فقد احلوا بانفسهم
عذاب الله وغير ذلك وقوله صلعم في المغتاب من قال في مسلم ما ليس فيه اسكنه الله ردغة الخبال حتى يخرج مما قال رواه ابن
عمر وقال صلعم من ذكر امرأ بشيء ليس فيه ليعيبه به حبسه الله في نار جهنم حتى ياتي بنفاذه رواه ابو الدردا قال ...
وتعليق حبسه في النار بما علق به مشعر بانه لا امد له لان اتيانه بنفاذه محال وكذلك ما سبق في الحديث الاول وغير هذا وغيره
مما ورد في الغيبة بحيث لو استقصي لطال اوراقا كثيرة وقوله صلعم في قاتل النفس لو ان اهل السما واهل الارض اشتركوا في دم
مومن لاكبهم الله في النار وقوله صلعم من قتل مومنا فاغتبط بقتله لم يقبل الله منه صرفا ولا عدلا وغير ذلك وغيره مما يطول
ذكره ويخرج بسطره (?) قوله واشباه ذلك يعني مما يعود الى الوعيد الشديد على انواع من المعاصي كقوله صلعم من تردى من
جبل فهو يتردى في نار جهنم خالدا مخلدا ومن قتل نفسه بحديدة فحديدته في يده يتوجأ بها بطنه في نار جهنم خالدا
مخلدا ومن تحسى سما فهو يتحساه في نار جهنم خالدا مخلدا والوارد من الاحاديث النبوية في الوعيد على انواع المعاصي اكثر
من ان يحصر واجل من ان يذكر بحصر عبره (?) ونسطرها فانه يجاوز المجلد والمجلدين والمائة ومن اراد مطالعة كثير منه فعليه بالكتاب
الجليل الذي ليس له شبه في فنه ولا عديل الموسوم بكتاب الترغيب والترهيب للحافظ العالم المحدث عبد العظيم المنذري رحمه
فانه جمع من عمومات الوعد والوعيد وزيادة الاطماع والتشديد ما لم يجمع في غيره من كتب الاولين والاخرين فهو في
اسفار الاخبار واسطة العقد الثمين **تكملة** مما ذكره الرازي في نهايته من ادلة اصحابنا وتابعه فيه الامام يحيى
في التمهيد طريقة مركبة من العقل والسمع وتحريرها ان الفاسق يستحق العقوبة بفسقه لما تقدم من الادلة فلو عفا الله عنه
لكان لا يخلو اما ان لا يدخل النار ولا الجنة او يدخل النار او الجنة والاول باطل لانهم اما ان يموتوا او يكونوا احياء في موضع اخر
سوى الجنة والنار وكلاهما باطلان بالاجماع واما ان ادخلهم النار فان عذبهم فيها فما عفا عنهم وان لم يعذبهم فيها فذلك
باطل بالاجماع وان ادخلهم الجنة فاما ان يتفضل عليهم او يثيبهم والاول باطل لان الامة مجمعة على ان حال المكلفين في
الجنة متميزة عن حال الاطفال والمجانين وليس ذلك الا بالتفضل والتعظيم فالتعظيم قبيح والا قبح التكليف والثاني ايضا باطل
لانا قد بينا ان استحقاق العقاب واستحقاق الثواب لا يجتمعان بل حصول استحقاق العقاب احبط استحقاق الثواب واذا كان
القول بالعفو موديا الى هذه الاقسام الباطلة كان باطلا وقد ذكر المهدي عليه السلام قسما اخر في هذا التقسيم وهو ان يدخل
بعد العفو عنه النار مدة والجنة مدة وابطله بانه يتفرع على ثبوت الاستحقاقين واجتماعهما في شخص واحد وذلك محال
لما تقدم ولمنافاته الى ثبوت العقاب بدوامه (?) وهو معرفة انقطاعه وذلك ممتنع وذكر الرازي وجها اخر ما هو مركب وتحريره
ان اسقاط الله للعقاب والعفو عنه اما ان يكون من قبل المعصية او حال حصولها او بعد حصولها لا يجوز ان يكون
واقعا قبلها لانا قد علمنا انه لا احد من المكلفين الا ومتى سرق استحق القطع على سبيل العقوبة والنكال وذلك يدل على
ان العفو لم يحصل اذ لو حصل لما جاز التنكيل والاضرار بهم وهذه الطريقة على وجهها المذكور بين اعتماد اصحابنا عليها
قليل ومخرجها عن القطع في محل النزاع كثير اما الوجه الاول فهو مبني على ما ذكر من الاجماع وهو غير محقق ولا معلوم واما
الوجه الثاني فليس فيه الا ان العفو لم يحصل وقت اقامة الحد على السارق ونحوه ومن اين انه لا يحصل من بعد وما المانع
من ان يستحق السارق ونحوه عقابا عظيما على كبيرته التي ارتكبها فامر الله بان يوصل اليه جزء يسير من تلك العقوبة
عاجلا وهو الحد ويعفو عن بقية ما يستحقه من جزاء العقاب واعترض الرازي الوجه الاول بانا نقول يدخل الجنة
تفضلا قلتم لا يجوز ذلك قلنا لا نسلم قبح التفضل بالتعظيم ولو ساعدنا على ذلك فلا نسلم انعقاد الاجماع على ان المكلفين

حتى ان يتمنى حالهم في الجنة عن حال اهل التفضل واعترض الوجه الثاني بانه لم لا يجوز ان يغفر الله للعاصي ويسقط عنه عقوبة
ما فعله بعد ذلك من المعاصي فيكون داعيا الا استحقاق العقوبة على تلك المعاصي ثم ان سلم ذلك فلم لا يجوز ان يسقط بعد حصول
المعصية فلا نسلم انه يحد على سبيل التنكيل لان الحد يقام على التائب وادعى بعضهم اجماع العلماء على ان الحد على التائب والمصر واقع
على وجه واحد لا يختلف والواو والاية دالة على انه يقام نكالا في كل منهما فاذا لم يدل اقامته في حق التائب على استحقاق العقاب فكذلك
المصر وقال الرازي لا نسلم الاجماع على انه يقام على المصر على وجه التنكيل فان الامامية باسرهم يخالفون في ذلك ويدعون انه يقام لا على
وجه النكال وقد بالغ الامام المهدي عليلم في الرد عليه فيما ذكره وقال المعلوم من دين الامة انهم كانوا يستخفون باهل الكبائر وان علي
كان يقيم الحد على وجه التنكيل على وجه الاهانة وان عليا عليلم حين جلد الوليد بن عقبة ضرب به الارض اهانة له قال وانكار
الرازي لاقامة الحدود على غير التائبين على وجه النكال والخزي بهت يتضمن تكذيب صريح القرآن حيث قال تعالى نكالا من الله
وحيث قال لهم خزي في الحيوة الدنيا واما اقامته على التائب فليس كذلك والتفرقة بينهما معلومة من حاله صلعم فانه جم الغامدية
صلى عليها واثنى عليها خيرا ولم يفعل كفعله في حد العرنيين الذين اسلموا ثم استاقوا الابل وقتلوا الراعي فامر صلعم بسمل اعينهم
وقطع ايديهم وارجلهم من خلاف ولا بعد ذلك انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله وكما كان من الصحابة في شأن من لوطي دبره
حتى قيل يحرق او يهدم عليه جدار او يرمى به من اعلى جدار ثم يقوم عليه قال عليلم فهذا لا ينكره الا من انكر الضرورة الا سفسطي البدن
قليل العقل قال مولانا عليلم ولنا منع الرازي من قبح تعظيم من لا يستحق التعظيم لو حصل احدهما اسناده على عدم التقبيح والتحسين العقليين
وذلك غير مسلم له الثاني دعواه انه انما قبح في الشاهد لما فيه من الضرر المظنون وهو تأديته الى ان الانسان يزهد في طلب صفات الكمال
التي يعظم لاجلها وذلك يؤدي الى اختلال نظام العالم لانه حينئذ لا يكون التعظيم اولى بالتزام باسره من التعظيم وذلك يوجب عود الضرر
على فاعل التعظيم فيقبح منه لا جل ذلك ان يفضل بالتعظيم والباري سبحانه وتعالى لا يخاف ضررا فلا يقبح منه التعظيم قال الامام المهدي عليلم
والجواب ان دعواه هذه باطلة واحتجاجه بما ذكر كذب كما قال بعض اصحابه المجبرة فيه انه لا يعدو ان يكون كذا يعني ان احدنا لا يخبر
من نفسه انه يمتنع من ذلك لخشية الضرر المذكور قال فالاولى ان يقال ان الله سبحانه قادر على ان يجعل الواحد منا على صفة كمال يستحق لاجلها
التعظيم من غير تكليف ولا يقال حسن التكليف بالتعريض لدرجة التعظيم قال عليلم وهذا اضعف فان احدنا لا يستحق التعظيم على شيء
خلق فيه من غير اختياره واقف على اجبارة [illegible] ويقال للخصوم لو جاز ان يتوقف في عمومات الوعيد الى آخره اي يقال للقائلين بالوقف
من المخالفين وهذا اورده المصنف على صفة الالزام والجواب عن سؤال يورد بعد ذكر آيات الوعيد وعموماته وتحريره ان يقال
كما دلت الادلة على ان الفاسق من اهل العقوبة فقد دلت انه من اهل المثوبة فآيات الوعيد معارضة بآيات الوعد وليس بان يدخل
المصر تحت الآيات الدالة على استحقاقه للعقوبة باولى من ان يدخل تحت الآيات الدالة على استحقاقه للمثوبة لعدم امكان الترجيح
وفي الحديث عنه صلعم المؤمن وقاف عند الشبهات فيجب الوقف وفي ذلك بطلان القطع على كونهم من اهل النار وهذا متمسك القائلين
بالوقف في شأن آيات الوعد والوعيد وعدم القطع بدخول الفاسق في هذه او هذه وقد عرفت مما تقدم ان اصحابنا رجحوا آيات الوعيد
وقطعوا بدخول الفاسق فيها وحملوا آيات الوعد على ما يوافقها وان من المرجئة فرقة رجحت آيات الوعد وجعلتها مخصصة
لعمومات الوعيد فهذه ثلث فرق فاعتبار من رجح آيات الوعيد ومن رجح آيات الوعد والوقف وقد انطوى السؤال على ذكر متمسك
اهل الوقف ونحن نذكر متمسك مرجحي آيات الوعد ثم نأتي بعد ذلك بما هو جواب عنه وبالمقتضي لترجيح آيات الوعيد فاعلم ان آيات الوعد
كثيرة وهي انواع منها ما ورد موردا آيات الوعيد بان يعم الوعد على الطاعات بالثواب ودخول الجنة والتخلد فيها كقوله تعالى ومن يطع الله
ورسوله يدخله جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها وذلك الفوز العظيم ان المتقين في مقام امين في جنات وعيون ان الذين
آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا خالدين فيها لا يبغون عنها حولا وغير ذلك مما يطول شرحه وقد ورد من الاخبار

بلغ

ما ورد في بعض معناه من الترغيب العظيم على انواع شتى من الطاعات نحو قوله صلعم من قال مثل ما قال هذا يعني المؤذن دخل

الجنة ومن بنى لله مسجدا قدر مفحص قطاة بنى الله له بيتا في الجنة ومن اخرج اذى من المسجد بنى الله له بيتا في الجنة وكقوله صلعم

لمن قال له ارايت ان شهدت ان لا اله الا الله وانك رسول الله وصليت الصلوات الخمس واديت الزكوة وصمت رمضان وقمته فممن

انا قال من الصديقين والشهداء ومن المعلوم ان كثيرا من الفساق يفعلون جميع ما ذكر وقوله صلعم خمس من جاء بهن مع ايمان دخل الجنة

من حافظ على الصلوات الخمس على وضوئهن وركوعهن وسجودهن ومواقيتهن وصام رمضان وحج البيت ان استطاع اليه سبيلا

واعطى الزكاة طيبة بها نفسه وادى الامانة قيل وما اداء الامانة قال غسل الجنابة ان الله لم يامن ابن ادم على شيء من دينه غيرها

وغير ذلك مما ورد عنه صلعم في هذا المعنى مما لا يحصى والاتفاق ان الفاسق غير متق ولا مومن ولا عامل الصالح لانه الا ان الكلام

تصدق على من اطاع طاعة واحدة او اتقى مرة واحدة والايمان بالله التصديق به وبوحدته ومعلوم ان من الفساق من له طاعات

واسعة ومراقبة لله وتقوى مستكثرة وايمان صحيح وعقيدة صالحة ومنها ما تضمن الوعد بغفران الذنوب نحو قل يا عبادي

الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء

نبئ عبادي اني انا الغفور الرحيم ومن هذا القبيل ما ورد من الاخبار التي ليس لها انحصار كقوله صلعم ان لله ملكا ينادي عند كل صلوة

يا بني ادم قوموا الى نيرانكم التي اوقدتموها فاطفئوها رواه انس وروى مثله ابن مسعود قال يبعث مناد عند حضرة كل صلاة فيقول

يا بني ادم قوموا فاطفئوا ما اوقدتم على انفسكم فيقومون فيتطهرون ويصلون الظهر فيغفر لهم ما بينهما فاذا حضرت العصر فمثل

ذلك فاذا حضرت المغرب فمثل ذلك فاذا حضرت العتمة فمثل ذلك فينامون فمدلج في خير ومدلج في شر وعن ابي مسلم التغلبي قال

دخلت على ابي امامة وهو في المسجد فقلت يا ابا امامة ان رجلا حدثني عنك انك سمعت رسول الله صلعم يقول من توضأ فاسبغ الوضوء

ثم غسل يديه ووجهه ومسح على راسه واذنيه ثم قام الى صلوة مفروضة غفر الله له في ذلك اليوم ما مشت اليه رجلاه وقبضت عليه

يداه وسمعت اليه اذناه ونظرت اليه عيناه وحدث به نفسه من سوء فقال ابو امامة والله لقد سمعته من النبي صلعم مرارا وقوله صلعم اذا

قال العبد لا اله الا الله اهتز عمود من نور من تخوم الارض الى العرش فيقول الله عز وجل اسكن فيقول لا اسكن حتى تغفر لقائلها فيقول

سبحانه اني قد غفرت لمن قالها ان لا اله الا الله يغفر معه كل ذنب كبيرا وصغيرا وفي البخاري ومسلم عن ابي ذر عنه صلعم

قال اتاني جبريل فبشرني انه من مات من امتك لا يشرك بالله دخل الجنة قلت وان زنا وان سرق قال صلعم وان زنا وان سرق

وقد رواه في الرابعة على رغم انف ابي ذر وفي بعض الترغيبات الواردة في بعض الطاعات غفرت له ذنوبه وان كانت مثل رمل عالج

وفي بعضها وان كانت كالجبال وفي بعضها وان كانت مثل زبد البحر وظاهرها يقتضي بالغفران من غير توبة ولا يمكن استقصاء

ما ورد من هذا القبيل ومنها قوله ومن يؤمن بالله يهد قلبه ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا وقوله حسبك الله

ومن اتبعك من المؤمنين ونحو ذلك من الايات المقتضية بظاهرها ان الايمان هو سبب السلامة من العقاب فلا احتاج معه غيره

هكذا قيل وليس بالواضح اذا عرفت هذا فاعلم ان حاصل ما احتج به المرجحون لايات الوعد وحاشية الجاعلون لايات الوعيد متناولة

للكفار فقط لانه وجوه احدها ان ايات الوعد اكثر وله للفساق والكثير من ايات الوعيد والتمسك بها ارجح لان العمل بوجهها

كرم والعمل بموجب ايات الوعيد خلافه والترجيح بالكرم في حق اكرم الاكرمين احق وثانيها ان الفاسق قد اطاع الله

باحب الطاعات اليه وهو التوحيد وتجنب ابغض المعاصي اليه وهو الشرك ومن المعلوم ان مالك العبد اذا كان عنده فاعلا لاحب

الاعمال اليه وتاركا لابغضها عنده من حقه ان يتجاوز عنه ما بينهما والا كان لئيما بعيدا عن التكرم وثالثها انه يوجد اخبار

اخبار رضي بها بانه لا يغفر الشرك الا بالتوبة وانه يغفر ما دونه والمعنى من دون توبة كما شاء في تفريقه فكان ذلك مخصصا

لعموم ايات الوعيد وطريقا الى القطع بانهم غير داخلين فيها وانها انما وردت في الكفار وفي حق من لم يعف عنه ومن على عنه خارج

من عمومها كالثالث والجواب عن الوجهين الاولين اما الاول فانا نسلم ان العفو والفضل لموجب ابطال الوعد فقط الكرم لكن ليس كونه
كرما يقتضي بمجرده خروجهم من ابطال الوعيد فمن الكرم ان يعفوا عن المشركين وليس كلما كان كرما اقتضى ان يقع من جهته
ويترجح وقوعه لا بدليل على كونه كرما اذ لا يقتضي ذلك ان يسوي خلقنا في الجنة وان يزيد لنا من الارزاق اضعافا وملحق علته
واما الثاني فيما كانت المعصية محبطة لاعماله السابقة حسن عقابه ولم يمنع الطاعة المتقدمة من حسن عقابه وان عظم
قدرها مهما صارت محبطة بالمعصية ولا يلزم من كونها احب الطاعات اليه الا يحبطها الا ابغض المعاصي اليه بل ما زاد عقابها
على ثوابها وكذلك العبد اذا عصى سيده واستحق اليه اساءة يزيد قدرها وموقعها على طاعته وخدمته له فانه يحسن منه تاديبه
وان كان عمر بتلك المعصية لحسن منها وحاصله ان المعصية زيادة قدر العقاب على قدر الثواب ولا اعتبار بغير ذلك والجواب
عن الوجه الثالث يأتي ان شاء الله تعالى في فصل الشبه عند ذكر احتجاجهم بهذه الاية الكريمة واستيفاء الكلام عليها سؤالا وجوابا
قال الامام المهدي عليه السلام ونحن نجيب عن العمومات التي اوردوها بحرف واحد وهو قوله تعالى فأي الفريقين احق بالامن ثم قال مجيبا
للسؤال الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم فجعل الايمان وحده كافيا في حصول الامن من العقاب بل شرط الا يكون معه ظلم
وان كان معه ظلم فلا امن وهذا صريح في نقض ما ادعوه قال فاما ما يرويه بعض المجبرة من ان الصحابة لما شق عليهم هذه
الاية قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم ما منا الا من يلبس ايمانه بظلم لنفسه فقال صلى الله عليه انما المراد بالظلم الكفر فهذه الرواية لا يليق بمن له ادنى معرفة
الاصغاء اليها فكيف يستقيم هذا التفسير وقد حكم بالايمان حين قال الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم ولا يستقيم ان يقول الذين
امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بكفر وهل للايمان تقاطع الكفر حتى يكون ملتبسا به وهل كالصريح في اللذين لا يصح اجتماعهما وانما
هو نظير قوله الذين امنوا وعملوا الصالحات فاكثر الايمان في القران مقرون بهذا الشرط وهو عمل الصالحات قال مولانا عليه السلام اما
اذا جعل الايمان التصديق فلا يمتنع اشتراط الا يلبس بكفر الا ترى ان كثيرا من علماء الاسلام وجهابذته رموا بالكفر واعتقد فيهم
عدم سلامتهم من لبس ايمانهم به ولا مانع من الجمع بين التصديق بالله وكتبه ورسله وما جاءوا به وبين خصلة كفرية من استحلال
محرم او فعله بعض الكفار او نحو ذلك قال عليه السلام وكذلك قوله صلى الله عليه امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها
عصموا مني دماءهم واموالهم الا بحقها وقوله بني الاسلام على خمسة اركان الخبر فجعل الصلوة والزكاة والصوم والحج شرطا
في كمال الاسلام ونظائر ذلك كثيرة وكان هذا الوعيد الذي ورد في حق الفساق خاصة فالمخالف في هذا لا بعد بمخالفته لما علم
من دين النبي صلى الله عليه ضرورة انتهى واما ما احتج به اصحابنا على ترجيح ابطال الوعيد فوجوه احدها انه ورد السمع بجواز لعن الفاسق
والاستخفاف به واقامة الحدود عليه على وجه الخزي والنكال كما قال تعالى في المحاربين بعد ذكر حده ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في
الاخرة عذاب عظيم وقال تعالى في القاذف لعنوا في الدنيا والاخرة ولهم عذاب عظيم وقال والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء
بما كسبا نكالا من الله واذا ثبت استحقاقهم العذاب واللعن في الدنيا والاخرة والخزي والنكال في الدنيا لا يكونوا مستحقين للثواب
لما ثبت من ان الاستحقاقين لا يجتمعان فكان ادخالهم تحت عمومات الوعيد اولى الوجه الثاني ان حمل الوعد على الوعيد وترجيح
الوعيد فيه زجر عن المعاصي وترهيب للمكلفين عنها واذا عكس او قيل بالوقف كان فيه اغراء بالمعاصي وترغيب للمكلفين فيها
والحمل على ما فيه المصلحة ودفع المفسدة هو الاولى بكلام العدل الحكيم الوجه الثالث ان عمومات الوعيد دالة بظاهرها قطعية وعمومات
الوعد ليست كذلك بيانه انها على ضربين منطوقات ومفهومات اما الاول فكقوله تعالى يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا
من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا وكقوله تعالى وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وكقوله تعالى ويعفو عن كثير وكقوله
ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء واما الثاني فكقوله تعالى انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى وقوله تعالى كلما القي فيها فوج سالهم خزنتها
الم ياتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقوله لا يصلاها الا الاشقى الذي كذب وتولى وقوله تعالى وهل نجازي الا الكفور وقوله تعالى

يوم تبيض وجوه وتسود وجوه فأما الذين اسودت وجوههم أكفرتم بعد إيمانكم وقوله وجوه يومئذ مسفرة ثم قال ووجوه يومئذ
عليها غبرة إلى قوله أولئك هم الكفرة الفجرة وقوله والسابقون السابقون ثم قال وأصحاب الميمنة ما أصحاب الميمنة ثم قال وأصحاب
المشأمة ما أصحاب المشأمة ثم حكى عقائد هؤلاء بقوله أئذا متنا وكنا ترابا وعظاما فمفهوم الآيات الثلاث الأول أن الفاسق لا يدخل
النار لأنه غير مكذب ومفهوم الرابعة أن غير الكفور لا يجازى والفاسق غير كفور ومفهوم الخامسة أن الفاسق لا يسود
وجهه فيبيض إذ لا واسطة بينهما ومفهوم السادسة أن وجه الفاسق ليس عليه غبرة لأنه ليس من الكفرة الفجرة ويلزم أن
يكون من ذوي الوجوه المسفرة ومفهوم السابعة أن الفاسق ليس من أصحاب المشأمة لأنه ممن لا يقول أئذا متنا وكنا ترابا وعظاما
أئنا لمبعوثون أو آباؤنا الأولون لأنه ممن لا ينكر البعث فيلزم أن يكون من أحد القسمين الأولين إذا عرفت ذلك فالضرب الأول وهو المنطوقات
الآية الأولى منه وإن كانت عامة لجميع الذنوب فهي محتملة من حيث الغفران إذ يحتمل أنه بالتوبة وأنه بغيرها ويرجح الأول
أن من جملة الذنوب الكفر ولا يغفر إلا بالتوبة اتفاقا والآية الثانية لا عموم فيها والمغفرة محتملة والآيتان الثالثة والرابعة لا عموم
فيهما وهما محتملتان من جهة الغفران ومن جهة المغفور له معا وهذه الآيات أقوى أدلتهم وقد تبين بطلان عمومها وكونها مجملا
بعضها من جهة وبعضها من جهتين وأما الضرب الثاني وهو المفهومات فالآيتان الأولى والثانية من قبيل مفهوم الصفة والجمهور على أنه ليس
بحجة والآية الثالثة لا مفهوم لها لأن نارا نكرة فيمكن أن يدخل الفاسق نارا أخرى والآية الرابعة من قبيل مفهوم الاستثناء إلا
أن المجازاة غير مبينة ويحتمل أن يكون المعنى وهل يجازى ذلك الجزاء العظيم أو نحوه والآية الخامسة لا يلزم منها ما ذكروه لأن قوله
فأما الذين اسودت وجوههم أكفرتم إنما يعود إلى ذوي الوجوه المسودة المرادين بقوله وتسود وجوه وهي وجوه مخصوصة وليس
ذلك بعام لكل الوجوه المسودة وأيضا فالآية لا تقضي بانحصار الوجوه كلها في المبيضة والمسودة فلا يلزم إذا لم يسود وجه الفاسق
أن يبيض وهكذا يأتي الكلام على الآية السادسة وأما الآية السابعة وهي آية الواقعة فكان يلزم منها أن لا يدخل النار إلا من أنكر البعث
وهو خلاف الإجماع فإن كثيرا من الكفرة يقرون به ولو سلم ثبوت المفهوم في جميع هذه الآيات وأنه حجة فإنما هو من قبيل الحجج الظنية
ولا يبلغ شيء من المفهومات إلى درجة القطع والمسألة قطعية قال مولانا عليه السلام ولو لم يرد من عمومات الوعيد إلا ما ذكر وما في حكمه
لكان هذا وجها حسنا لكنها فيها من الصرائح والمنطوقات الخالصة عن الاحتمال ما هو واسع كثير كما أشرنا إليه فيما سبق ولذلك
قال المهدي عليه السلام دليل الوقف قوي لولا قوله تعالى ليس بأمانيكم ولا أماني أهل الكتاب من يعمل سوءا يجز به فإن هذه الآية لا
تحتمل التخصيص بآيات الوعد المذكورة لأن في القول بتخصيصها نقضا لما سيقت له من الرد على من ادعى هذه الدعوى وذلك أن سبب
نزولها أن جماعة من المؤمنين وجماعة من اليهود تذاكروا في أمر الغفران فادعى كل فريق أن الله سبحانه يهب مسيئهم لمحسنهم ويعفو عنه
لسابقة إيمانه والتوسل بالرسول المرسل إليهم ولفضل الصالحين منهم فنزلت برد الدعوى كل واحد من الفريقين وبعد بيان أن رجاء العفو
عن عاصيهم من قبيل الأماني الباطلة ولا برهان عليه وأكد ذلك بقوله من يعمل سوءا يجز به إذ لا بد للعاصي من الجزاء سواء كان مسلما
أو منهم ولا عفو فيه تصريح ببطلان الرجاء قال مولانا عليه السلام والوجه في قوة الوقف من قبل تعارض آيات الوعد والوعيد وكونها
مستوية ولم تكن هذه الآية الكريمة هي الموجبة للقطع بهلاك الفاسق وأن الوعيد يحق عليه وأنه لا يصح نسبة آيات الوعد فما هي في
الدلالة على ذلك بأعظم من سائر عمومات الوعيد وهي على ما ذكره واردة على سبب خاص وفي تناول ما هذا حكمه لغير السبب خلاف
والصحيح بين علماء الأصول كما عرفت وفي سبب نزولها والمراد بها أقوال كثيرة بين علماء التفسير قال جار الله في الكشاف في ليس ضمير وعد الله أي
ليس ينال ما وعد الله من الثواب بأمانيكم ولا أماني أهل الكتاب والخطاب للمسلمين لأنه لا يتمنى وعد الله إلا من آمن به ولذلك ذكر أهل
الكتاب معهم لمشاركتهم في الإيمان بوعد الله وعن مسروق والسدي هي في المسلمين وقيل إن المسلمين وأهل الكتاب افتخروا فقال أهل
الكتاب نبينا قبل نبيكم وكتابنا قبل كتابكم وقال المسلمون نحن أولى منكم نبينا خاتم النبيين وكتابنا يقضي على الكتب التي كانت قبله فنزلت

ويحتمل ان يكون الخطاب للمشركين لقولهم ان كان الامر كما تزعم هو لنكونن خيرا منهم واحسن حالا لاوتين مالا وولدا ان لي عنده
للحسنى وان اهل الكتاب يقولون نحن ابناء الله واحباؤه ولن تمسنا النار الا اياما معدودة ويعضده بعدم ذكر اهل الشرك قبله
وعن مجاهد ان الخطاب للمشركين فتامل ما فصل في هذه الاية الكريمة ففيه ما يرشد الى عدم القطع على ما ذكره عليكم واما قوله
من يعمل سوءا يجز به ففيه اطلاق الجزاء وعدم بيان انه العقاب ودخول النار ومن المعلوم ان الحدود والتعزيرات جزاء وانه
يطلق على مثلها اسم الجزاء وللخصم ان يقول قد ورد في الحديث من روايات متعددة وطرق شتى ان ما اصاب الانسان من نصب او وصب
او غم او الحمى المشوكة يشاكها فهو بذنب وما يعفو الله عنه اكثر والقران مصرح به وما اصابكم من مصيبة فبما كسبت ايديكم
ويعفو عن كثير وكلما كان فيما لله الذنب فهو جزاء عليه وقد قرر جار الله هذا المعنى في تفسير هذه الاية وان كان مخالفا لقاعدة
الاصحاب اذ من قواعدهم ان كل ما اصاب العبد من مصيبة في الدنيا فلا يصح ان يكون جزاء للذنوب ولا مكفرا لها بل يستحق المسلم
والمجرم عليها اعواضا قال جار الله في تفسيرها ما لفظه والاية مخصوصة بالمجرمين ولا يمتنع ان يستوفي الله بعض عقاب المجرم
ويعفو عن بعض واما من لا جرم له كالانبياء والاطفال والمجانين فهؤلاء اذا اصابهم شيء من الم او غيره فللعوض الموفى وللمصلحة
وعن النبي صلعم ما من اختلاج عرق ولا خدش عود ولا نكبة حجر الا بذنب ولما يعفو الله عنه اكثر وعن بعضهم من لم يعلم ان ما وصل
اليه من الفتن والمصائب باكتسابه وان ما عفى عنه مولاه اكثر كان قليل النظر في احسان ربه اليه وعن اخر العبد ملازم للجنايات
في كل اوان وجناياته في طاعاته اكثر من جناياته في معاصيه لان جناية المعصية من وجه وجناية الطاعة من وجوه والله يطهر
عبده من جناياته بانواع من المصائب ليخفف عنه اثقاله في القيامة ولولا عفوه ورحمته لهلك في اول خطوة وعن علي رضي الله عنه وقد
روي مرفوعا من عفي عنه في الدنيا عفي عنه في الاخرة ومن عوقب في الدنيا لم تثن عليه العقوبة في الاخرة وعنه رضي الله عنه هذه ارجى اية في
القران للمؤمنين وبالجملة فقوله تعالى ومن يعمل سوءا يجز به ان لم يزد في الابهام واحتمال التخصيص والتعذر عن القطع على
غيره من عمومات الوعيد لم ينقص عنها وان لم ينقص عنها في افادة ايصال العقاب الى الفاسق ومصيره في النار وعدم العفو عنه
لم يزد عليها بل هي دون تلك الايات لما اجمل فانه لا تصريح فيها بايصال العقاب الاخروي والوقوع في النار واما تعويل الجمهور عليه
على ما سبقت له من الادلة على ما ذكر فيما ادعوه وان في تخصيصها بعضا الدليل فقد سبق ما ورد في تفسير الاحلاف وفي سنن
وغيرها وجمعها من فصل واما الاحاد التي لا تثمر القطع فكيف يترك الدلالة القطعية عليها فقد وضح لك ضعف
الاعتماد على الاستدلال بهذه الاية الكريمة مع تسليم عدم حصول القطع بغيرها وقوة التوقف لولا هي والا فقوي الاعتماد على
غيرها كما بنى عليه سائر الاصحاب والله ولي التوفيق قوله فلم لم يجوزوا الخلف في الوعد بالتفضل الذي لا يجب ايصاله لهم
ان يقيسوا بانه لا وجه للخلف فيه بقبحه ويحسنه واما الخلف في الوعيد ففيه عفو ومسامحة واسقاط للحق وتكرما
وتسمح به فلا تستاوى فيهما قوله فان قالوا علينا في عمومات الوعد كيف من جهة العمل هذا السؤال الواضح واي
تكلف علينا في ذلك فان الواجبات يجب لوجوه تقع عليها لا للقطع بصدق الوعد عليها بالثواب وانما يصير ذلك لو ثبت ان
الواجبات والمندوبات لا تجب الا بسبب الوعد بالثواب على فعلها ولست كذلك فهذا السؤال مختل **فصل** وللمخالفين
شبه عقلية وسمعية اطلق المصنف نسبة الشبه الى المخالفين وهم فرق ولهم اقوال مختلفة وهكذا صنع المفسر بما منهم
على الترجيه كالفرقة الواحدة وكان الاولى ان ينسب كل شبهة الى اهل قول خاص وهو الذي يطابقه تلك الشبهة وينا سبها
وانت اذا تاملت الشبهة وجدت العقلية منها تناسب مقالة اهل الوقف والارجاء الحقيقي وعدم القطع بشيء في حق الفاسق
اذ ليس فيها الا الاستدلال على ثبوت التجويز او حسن العفو واذا تاملت الشبه السمعية وجدتها تناسب مقالة القاطعين بالعفو
اما قبل دخول النار او بعده قوله قلنا بهذا يؤيد الالزام باكيد فيه نظر لانهم انما التزموا الفرق بين الوعد بغفران الذنوب

الاستوا فلهم ان يقولوا المجوزون يلبسنا مالم يمنع منه مانع وهو ما يفيد القطع وقد حصل في ذلك في وعيد الكفار دون وعيد الفساق

قوله يقلبنا الكلام الى حجر بل الى اخره بني المصنف في هذا على قاعدة الاصحاب وهي ان الله تعالى لا يفعل في دار الدنيا الا استدلالا سوا في ذلك الملائكة المقربون والانبيا والمسلمون وان كان الاولى والاصح ان جبريل عليه السلام وسائر الملائكة المقربين لا يستغني بعضهم لتركب القائلين تشكك لا تخميس وان علمهم به ضروري

قوله كون هذه الاحجار يعني الايات التي يستدل على الاحجار باتصال العقاب الى الفساق

قوله فان قالوا قد يجوز ثم شروطا لم يثبت عنها الظاهر الى اخره اراد واشروطا في نفس الوعيد بناء على صحة الوعيد المشروط كما ذهب الى ذلك ابو علي فانه اجاز الوعد والوعيد المشروط بنحو لئن اشركت ليحبطن عملك ولو ان اهل القرى امنوا الاية وجعل الانبيا والصالحين واهل الصغاير والتائبين داخلين في الوعيد ولكن لا يعاقبون لعدم حصول شرط العقاب لانه مشروط بعدم التوبة وعدم تكفير الثواب للعقاب وجعل الكفار داخلين في الوعد ولكن لا يثابون لعدم حصول شرط الثواب وهذا قول اكثر المعتزلة وخالف ابو هاشم في ذلك ولم يجوز الوعد والوعيد المشروط بل قال لانهما يتضمنان ارادة الثواب والعقاب فيلزم ان يكون الله تعالى مريدا لثواب الكفار وعقاب الانبيا ولا يصح ان يقال انه يريد ذلك بشرط ان يفعلوا ما يستحقون لان الارادة لا يقف تعلقها على شرط وقال ان صاحب الصغيرة والتائب غير داخلين في عموم الوعيد لان الوعيد انما هو بصفة الاستحقاق في الاخرة فلا يتناول الوعيد الا من يستحق العقاب في دار الاخرة وهكذا الوعد هذا مع اتفاق الشيخين على صحة الوعد والوعيد المتعلقين بشرط حاصل وكذلك يتفقان على جواز العلم المشروط والخبر المشروط نحو قوله تعالى لهي الجنة لو امن وقد قيل ان خلاف الشيخين لفظي لاتفاقهما على ان قوله لئن اشركت ليحبطن عملك خطاب للنبي صلى الله عليه وسلم قصد به وانما فهما انه غير داخل فيما توعد به وهو الاحباط لعدم الاستحقاق فكان الشيخ ابا علي نظر الى اللفظ والاول قضى بانه متوعد داخل في الوعيد ونظر ابو هاشم الى اللفظ والخبر فقضى على انه غير متوعد وقال الشيخ ابو عبد الله بل الخلاف بينهما معنوي مبني على انه هل يصح تعلق الارادة على شرط او لا وكذا قال القاضي هو معنوي لان ابا هاشم يقول ارادة العقاب لا يتناول الا المستحق فقط وابو علي يقول بل يتناول المستحق وغير المستحق لكن بشرط ان يفعل موجب الاستحقاق ولا يجعل الشرط شرطا في تعلقها بل في حصول متعلقها وهو فعل العقاب والصحيح ما قاله ابو علي والا لزم ابا هاشم ان يخرج كثيرا من الوعيد عن كونه وعيدا كقوله تعالى في حق الملائكة ومن يقل منهم اني اله وقوله في النبي صلى الله عليه وسلم لئن اشركت ليحبطن عملك ولكن عند ابي هاشم ان الوعيد يتناول الفعل لا الفاعل وقد رد بان الفعل لا ينفك عن الفاعل فما وافق الوعيد لاحدهما يتناول للاخر فلا يصح ان يكون وعيد فعل متوعد عليه ولا متوعد اصلا

قوله لان احدنا لا يستحق على غيره عقوبة يعني لا يصح ان يعلم بالعقل ان احدنا يستحق على غيره احدا من العقاب معلومة بصفة العقاب الحقيقي في كونها مضار يقترن بها الاستحقاق والاهانة ونحو ذلك وهذا ما ذهب اليه ابو هاشم فانه كان يمنع من ذلك اشد المنع والمذهب الاكثرون ما قاله ابو علي لو علمنا ان المسا اليه يستحق العقوبة على المبني فهو لا يعلم العدد المستحق ولا ايا من المتعدي عليه فيبطل استحقاقه والاشياء محصورة بالعوض المستحق وفي ذلك حصول الانصاف وقال ابو علي بل يصح ذلك على معنى ان الواحد يعلم بعقله ان له الانتصاف ممن اسا اليه مثلا فعل والسمع مطابق له قال تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وجعل من هذا القبيل استيفا القود من الجاني والحد من القاذف ودليل الاستحقاق ان احدنا له صحة عفوه عنه واسقاطه له واعلم ان البهشمية لا يخالفون ابا علي فيما ذكره لكنهم يقولون طريق ذلك السمع لا العقل ولا خلاف في الحقيقة فانهم يتفقون على استحقاق المسا اليه ما قضى به الشرع له من قود او قيمة متلف او حد قاذف وابا علي لا يخالف في انه لو لم يرد السمع به لم يجز للمسا اليه استيفاوه عملا بمجرد العقل

قوله اما رغبنا في العفو لما لنا في ذلك من النفع والثواب هذا كلام محتمل فان الترغيب بالثواب والنفع وليس الثواب

عله

بلغ

بعلة الترغيب والما علة الترغيب لكونه احسانا وفعلا من افعال الخير والثواب والمدح لاجل ذلك وهو العلة فيهما الا انهما
الغاية فيه واذا كان الفعل فيه كونه تفضلا واحسانا فهي حاصلة في حقه تعالى لا اسعدات الوجه في حق الله او في واكمل قوله
وان توعده بما له ان توصله اليه كالحدود ونحوها لعلة انا نستحقها زجرا للظلمة وتمكين المستحق للقود منه ونفاذ الحدود
ونحوها بحث عليه ان توصلها والله سبحانه لا يجب عليه ايصال العقاب في زان المسلة ما كان للسلطان ان توصله والا توصله
كالوتوعد بما يستفاد من له او عقوبة له ان يسقطها كالتعزير والخصم حسبما يدعي ان عدم سعيه ذلك عدل وحسن ويستحق
به المدح والثنا قوله وقد ثبت عند العقلا ان الخلف في الوعد كرم الخلف هو بضم الخا وسكون اللام والذي بالفتح هو الردي
من القول يقال سكت الفا ونطق خلفا اي سكت عن الف كلمة ثم تكلم بخطا والخلف بالضم الاسم من الاخلاف وهو في المستقبل
كالكذب في الماضي هكذا ذكر الجوهري وقال السيد في السرح هو الخبر بانه يفعل ولا يفعل او لا يترك ولا يترك وليس بصحيح فان
الخبر بانه يفعل او يترك هو نفس الوعد او الوعيد والاولى ان يقال هو ترك ما اخبر بانه يفعله او فعل ما اخبر بانه يتركه
وان كانت عبارة الجوهري تقتضي ما ذكره السيد قلنا مثل قوله في السنة اذا وعد الشرا وان وعد الضرا السرا الرجا والضرا
نقصه قوله وقد ثبتنا ان الخلف يقتضي الكذب هذا ليس على اطلاقه بل من الخلف ما يكشف عن الكذب ومنه ما لا يكشف عنه
وتحقيق ذلك ان القائل اذا قال لافعلن كذا غدا مثلا فاما ان يخبر عن عزمه او على القطع ان كان مخبرا عن عزمه وهو كذلك
فخبره صدق سوا فعل او اخلف وكذلك ان اخبر عن ظنه او اعتقاده واما ان اخبر عن علمه بانه يفعل ذلك فهو كذب
من فوره سوا وفى او لا لانه لا طريق له الى العلم بذلك ولا يمكن اليه طريق الا الوحي واما اذا لم يخبر عن عزمه ولا عن ظنه ونحوه
بل اخبر عن نفس الفعل فهذا يتوقف كونه صدقا على الوفا واذا لم يف انكشف كذبا اذا عرفت ذلك فالوعد والوعيد من اسم لا يصح
ان يكونا خبرا عن عزم او ظن او اعتقاد اذ لا يجوز عليه تعالى شي من ذلك فلم يبق الا ان يكونا خبرا عن الفعل وسميا الخبر
عن العلم به فلو لم يفعل انكشف كذب ذلك الخبر والكذب لا يجوز عليه تعالى واما اذا صدرا من الواحد منا فلا يحسنان الا اذا كانا
خبرا عن عزمه على الفعل وظنه لصدوره عنه او اعتقاده لذلك وهما حينئذ صدق بكل حال سوا فعل او لم يفعل واما
اذا قصد بهما الاخبار عن الفعل في المستقبل فلا يحسن منه ذلك مطلقا لا لاجل الكذب فهو يتوقف على الا يفعل بل لاجل الاقدام
على ما لا يومن كونه كذبا اذا استند الى القطع بوقوعه فهذا شان صفة الخبر عن الفعل في المستقبل واما تحصيل الكلام في
الخلف فهو ان نقول ليس الخلف بقبيح مطلقا لاجل كونه خلفا وانما يقبح لوجه يقارنه قال الامام المهدي عليه السلام وقد يحسن
لوجوه تقتضي ذلك مثال القبيح ان يعد بقضا دينه ثم لا يقضيه فقبحه لاجل الاخلال بالواجب لا لكشفه عن كذب الخبر المتقدم
ومثال الواجب ان يخبر بانه لا يعطي زيدا او يعطيه او دينه ثم يخلف فيعطيه فهذا واجب ولو كشف عن كذب الوعيد ومثال الحسن
ان يعد بالا يطالب غريمه بالدين ثم يطالبه او بان يطالبه ثم لا يطالبه فان ذلك حسن اما المطالبة فلانها بحق واما عدمها
فلانها تفضل واحسان ونحو ذلك مما ذكر ان الخلف لا يكشف عن كذب الوعد الا اذا كان اخبارا عن وقوع الفعل فقط او عن العلم
بوقوعه قوله ويعد فلان الفتوة ان الموعود في الشاهد الى آخره او صح منه ان يقال الفتوة ان الواحد منا لا يحسن وعده
ووعيده الا اخبارا عن العزم فقط اذ ليس له ان يخبر عن وقوع الفعل منه في المستقبل لانه لا طريق له الى العلم بذلك
فاذا اخلف لم يكن خبره المتقدم كذبا وان كان بعض ترك ذلك الفعل قبيحا اذا لم يكن واجبا عليه واما اذا قد يحي فلا يخبر عن عزم انما يخبر
عن وقوع الفعل او ذاك يقتضي انكشف كذب الخبر المتقدم وكان قبيحا واما ترك الفعل فهو نفس الخلف ولا يتصل بكون حسنا
الا لكن ما سبق الاخبار باصالة واحبا كالعقاب قوله وان كانا قبيحين بمعنى الوعد والخلف وليس هذا الاطلاق بصحيح
اما الخلف فهو واحد مما ذكر الامام المهدي في تقسيمه وهو قوي واما الوعد فاذا كان خبرا عن عزمه وهو عازم فهو صدق

فلا قبح فيه وانما القبح عزمه وهو المخبر عنه لا الخبر وان كان عن عزم والوعد هو القبيح لانه خبر غير مطابق فهو كذب قوله
فليس الخلف فيه كذبا لعدم تصحيحه من سهو العلم وقد تقدم انه يمكن قسم ثالث يكون الخلف فيه كذبا وحسنا قوله واما ذكر من
حسنه العقل واما الشرع فيمنع منه تعالى بل العقل المنع منه ايضا لما تقرر من ان الخلف فيه يكشف عن كذب في الوعد فلا يجوز على الله
عقلا كما انه لا يجوز سمعا قوله والى ما يدل القول الذي تقسيره الا انه مطابق للاحتجاج بها فيما ذكره المصنف فان حاصله اي لا
تطمعوا في ان ابدل قولي ووعدي فاعفيكم عما اوعدتكم به قوله والى وتمت كلمات ربك صدقا وعدلا لا مبدل لكلماته وقيل
ان المراد بالكلمات القران فلا يطابق احتجاج المصنف وقيل المعنى كلما اخبر به وامر ونهى ووعد واوعد لا احد يبدل شيا من ذلك كما
هو اصدق منه واعدل فلا يخلو هذا عن مناسبة للاحتجاج قوله واشباه ذلك من الايات يعني كقوله تعالى حاكيا عن الشيطان ان
الله وعدكم وعد الحق ووعدتكم فاخلفتكم ولا يقال انها خاصة في الوعد دون الوعيد فان سياقها يقضي بان المراد كلاهما لانه تعالى
قال وقال الشيطان لما قضي الامر اي قطع وفرغ من الحساب وتصادر الفريقين ودخول احدهما الجنة والاخر النار فالمراد بوعد
الحق البعث والجزاء على الاعمال فوفى لكم ما وعدكم وقوله تعالى ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار الى قوله فهل وجدتم ما وعد ربكم
حقا والوانه قوله وحكي ان ابا عمرو بن العلاء قال لعمرو بن عبيد الى اخره هو كما حكاه وفي رواية ان عمرو بن عبيد قال له لكن حدثني عن
قول الله تعالى لاملان جهنم من الجنة والناس اجمعين ان ملاها اتقول صدق قال نعم قال فان لم يملاها اتقول صدق فسكت ابو عمرو والحاكي لهذه
المناظرة ابو حنيفة والشيخ ابو علي وذلك ان ابا علي باظر بعض المرجية فحكى ابو حنيفة كلام ابي عمرو بن العلاء فقال له ابو علي
ان عمرو بن عبيد قد اجابه وحكى قوله ان الشاعر قد يكذب ويصدق ولكن حدثني عن قول السموال الى اخره قوله في ما حكاه من العلم شريف
الاباء والبنت انا ذا ما البيت الصالح والمعنى يشرف الاباء والابنا قال الجوهري والبيت ايضا عيال الرجل ابتني وتحمل ان يريد البيت المعروف
فان وصفه بالشرف من حسن الشاعر قوله والا ثبت من ثاره على قوله هـ الثار بسا سلمه وهمزه بعدها ساكنة هو الدخل
قال الجوهري يقال ثار ثار العتيل والقتيل ثار اي قتلت قاتله فانك قد عرفت مما تقدم امتناع الخلف على الله في وعده لانه يكشف عن
كذب الوعد والكذب لا يجوز عليه تعالى واختلف السجال بعد وقوع الوعيد والاخبار باتصال العقاب الشديد هل يصح العفو لاجل
على الله تعالى حتى لا يحسن منه تعالى الاخلال به او لا مع اتفاقهما على انه يحسن قبل الوعد اسقاط العقاب فقال ابو علي يصير واجبا
ولا يحسن منه تعالى اسقاطه وقال ابو هاشم بل يحسن منه ذلك لان العقاب قبل الخبر غير واجب اتفاقا فلا يصيره الخبر واجبا لاجل الخبر
لوقوع امر لا يصح ان يخرجه عن الصفة التي كان عليها قبل الخبر فمن المعلوم ان الخبر لا يكسبه وجها يقع عليه بما يقتضي له
بالوجوب ولا يجب الواجب الا لوجه يقع عليه ولعل ابا علي يظن الى انه تعالى اذا لم يفعل العقاب انكشف كذب خبره الاول فيجب عليه فعله
لئلا يقبح بما يتوسمه من الاخبار وهذا لا يوجب العقاب بل لو ترك سبحانه فعله لكان ذلك الترك حسنا ولحسنا ان يكشف
كون الخبر الاول كذبا ويسوق وقبيحا كما انه سبحانه اذا اخبر بانه يتفضل على المطيعين في الاخرة كما في قوله ويزيدهم من فضله لم يتعين ذلك
وجوب التفضل عليه وان قطعنا على انه لا بد ان يفعله وانه لو لم يتفضل لكان خبره كذبا قوله واما يستدلهم الشفعة
ما قواها قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء انما جعلها اقواها لما فيها من التصريح بمغفرة ما دون
الشرك وهي اعظم مستند المرجية وابلغ متمسكا تهم ولهذا قال صاحب الكشاف هذه الاية سوق وحناجر على خناجر
المعتزلة وقال الامام المهدي عليه السلام ولعمري ان هذه الاية الكريمة كالمصرحة بانه سبحانه يغفر ما دون الشرك من غير توبة لكنها لما
قال لمن يشاء صارت مجملة وللمتمسكين بها والمجيبين عنها في ذلك خبط كثير ونزاع كبير وقد ذكر المصنف في الجواب عنها والجواب
عنها خلاصة ما ذكره في ذلك وزبدته وان لم يستوف كلما قيل فيه قوله ان المعنى لا يغفر ان يشرك به تفضلا وذلك لانه قد
ثبت انه يغفره بالتوبة قوله فالواجب ان يكون التقدير ويغفر ما دون ذلك تفضلا وذلك لان ما الزم اضماره في الجملة الاولى

وجا اضماره في الجملة الثانية والا خرج الكلام عن النظم كما لو قيل فلان لا يعطي المائة دينار ولكن يعطي العشرة لمن يستحقها
قوله لكان الوجه لتعلقه بالمشية يعني لانه انما تعلق بها المشية في وضع اللسان ما لم يكن واجبا الا ترى انه لا يحسن ان يقال
ملك يعطي الدين من يشاء من المستحقين ويحسن ان يقال ان الملك يخلع على من يشاء قال الرازي فثبت ان المراد من الآية غفران المعاصي
التي لم يجب غفرانها وكل من حمل الآية على ذلك لم يخصصها بمعصية بل اثبت مقتضاها وهو جواز المغفرة في كل المعاصي سوى
الكفر وهو المطلوب قوله يوضحه انه تعالى اضاف الغفران الى مشيئته هذا وجه مستقل جوزه انه تعالى اضاف في الآية الغفران
الى مشيئته والذي يتعلق به من المغفرة ليس الا مغفرة اصحاب الكبائر دون التائب واصحاب الصغائر فان التائب لتوبته وصاحب
الصغيرة باجتنابه الكبائر قد ازالا استحقاقه من العقوبة ولا حاجة بهما الى من يتجاوز عنهما هكذا قرره السيد الشريف وجعل
وجها مستقلا وهو ارجح مما ذكره المصنف قوله وايضا فما دون الشيء الى آخره اعلم ان لهم في قوله تعالى ما دون ذلك ركنين من
الاحتجاج احدهما هذا الذي ذكره المصنف وهو كما قرره ولا غبار عليه الا ان قوله في آخره وانما يحمل على التسع مائة
حطا من جهة العرف والقياس ان يقال على تسع مائة وان قيل في التسع المائة فهو سائغ الوجه الثاني من احتجاجهم ان قوله تعالى
ما دون ذلك يتناول الصغائر والكبائر لان ما من الفاظ العموم فلا يجوز ان يخص بالصغائر دون الكبائر والا ما وقع التوبة
منه دون غيره لانه تخصيص من غير مخصص لا يجوز يوضحه ان السيد اذا قال لعبده خذ ما في الكيس فانه يتناول ما فيه
من الدنانير والدراهم وغيرها ويدل على العموم صحة الاستثناء فانه لو قال ويغفر ما دون ذلك الا الزنا والسرقة لكان حسنا
وحسن الاستثناء دليل الاستغراق وانما اهمل المصنف هذا الوجه لانه والوجه الاول في حكم المدافعين فاكتفى باحدهما
قوله ولا تخصيص في الجملة الى آخره وقد اجيب عن هذه باجوبة كثيرة منها ما ذكره المصنف ومنها ما لم يذكره واما جار الله في ام
باحض الكلام في تفسيرها واتى بشيء يزيد وجيز يحمل الفعل المنفي وهو غفران الشرك والمثبت وهو غفران ما دونه على وجهين
الى قوله لمن يشاء فكانه قيل ان الله لا يغفر لمن يشاء الشرك ويغفر لمن يشاء ما دون الشرك على ان المراد بالاول من لم يتب وبالثاني
من تاب ونظيره قولك ان الامير لا يبذل الدينار ويبذل القنطار لمن يشاء تريد لا يبذل الدينار لمن لا يستأهله ويبذل القنطار
لمن يستأهله وحكي في سبب نزولها انه جاء شيخ من العرب الى رسول الله صلعم فقال اني شيخ منهمك في الذنوب الا اني لم اشرك
بالله شيئا منذ عرفته وامنت ولم اتخذ من دونه وليا ولم اواقع المعاصي جرأة على الله ولا مكابرة له وما توهمت طرفة
عين اني اعجز الله هربا واني لنادم تائب مستغفر فما ترى حالي عند الله فنزلت قال وهذا الحديث ينقض قول من فسر من يشاء
بالتائب من ذنبه قوله انما يقتضي ظاهرها انه يغفر ما دون ذلك لمن يشاء يعني فهو مقيد بالمشية لا مطلق قوله فمن اين
انه شاء ان يغفر الكبائر يعني فان ذلك لا يثبت الا بحجة فبينوا ان الله تعالى قد شاء الغفران لاصحاب الكبيرة قال الرازي معترضا
لاحتجاج اصحابه بهذه الآية ولئن سلمنا دلالة الآية على غفران الكبيرة فانه تعالى لو قال ان الله لا يغفر ان يشرك به لكان
الكل من اقوال النافي ولا افتقار من الزجر والاهل المؤمن يغفر حقه ويغفر ما دون ذلك لكنا نقطع على انه ليس المراد بقوله ما
دون ذلك ما من هذه الكبائر وقد توعد على هذه الذنوب في غير هذه الآية فوجب الا يختلف الحكم الذي ذكرناه لان القرآن كله
كالكلمة الواحدة في البعد عن التناقض والاختلاف قوله وبعد فلا يتعلق لواحد من فرق الزجلية الى آخره حملها الرازي
على ان الله يعفو عن بعض الكبائر قوله وقوله لمن يشاء الا يقتضي الوقف الى آخره قد ذكر الرازي مثله فقال المعلق على
المشية ليس هو اصل الغفران بل من يغفر له الغفران فلا جرم افاد ذلك الآية القطع باصل المغفرة والتوقف فيمن يغفر له
المغفرة مثاله اذا قال الملك لعبيده مشيرا الى خلعة معه اني اخلع هذه الخلعة على من اشاء منكم فذلك يفيد القطع بانه يخلع
تلك الخلعة على بعض عبيده والتوقف في تعيين ذلك العبد وقد سبق عنه انه لا بد ان يكون المراد الا به غفران معصية لا يجب

غفرانها قال وكل من حمل الآية على ذلك لم يخصصها بمغفرة مخصوصة بل اثبت مقتضاها وهو جواز المغفرة في كل المعاصي
سوى الكفر قوله والواجب اعتبار الدليل في اخرها بما ذكر وقد اقاموا الدليل على ذلك وهو انه لو لم يقدر لخلا الكلام عن الانتظام
قوله اذا كان بعد ما ورد الآية ان الله يغفر الشرك بالتوبة بما له هذا غير مقدر وانما يقتضيه مفهوم الآية وليس المفاهيم
بعد ورود نص وحكم بان المعنى يتوقف عليها قوله وهذه الآية مطابقة للعقل الى اخره في هذا ذكره ان السمع اذا ورد
بوقوع ما يقتضي العقل جوازه ووقوعه قطعنا به وعدلنا عن التجويز ولم يصح ان يحمل السمع على ما هو كذلك لدلالة العقل
ولا حجة فيه ولا يحمل مقتضاه بل يعدل الى غيره ثم انه لا مطابقة لان العقل دل على الجواز والآية دلت على الوقوع قوله
فما المانع ان يخصصها آيات الوعيد قد اجاب عنه الرازي بانا لا نتمسك بعموم هذه الآية بل نقول لو لم يحملها على الكبائر لزم
خلوها عن الفائدة ثم ان تمسكنا بعموم هذه الآية فانا نقول هي عامة في المعاصي خاصة في المغفور له وآيات الوعيد خاصة
بالمعاصي عامة في المغفور له فكل واحدة منهما اخص من الاخرى من وجه واعم من وجه فلا يمكنهم الترجيح قوله ويقرر
والآية مجملة يعني لقوله تعالى لمن يشاء فلو قطعناها عن ذلك القيد قطعنا بانه تعالى يغفر الفسق لكنه قيده فيقرر مجمل فصار القيد
مجملا واما قول الرازي ان الآية افادت القطع باصل المغفرة وانما التوقف فيمن يفعل به المغفرة فليس ذلك بمخرجها
عن الاجمال لان اجمال المغفور له يصير اجمال المغفور لما يدخله من الاحتمال قال المهدوي عليه بيان ذلك انه يحتمل ان يقال ان
الذي يشاء الغفران له هو الذي يشفع له رسول الله صلعم دون غيره ويحتمل انه تعالى هو الذي لا يجاهر بالمعاصي مجاهرة
ظاهرة ويحتمل انه تعالى هو الذي لا ينقض عصمته المؤمنين ويحتمل انه تعالى هو الذي يترك المعاصي الفاحشة كالزنا واموال
الناس او قتل النفس المحرمة او نحو ذلك ويحتمل انه الذي يترك ارتكاب الكبائر ومع هذه الاحتمالات والتردد يكون
المغفرة والمغفور له مجملا غير مبين قوله وسابقها في قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه روي مثل هذا عن الحسن
البصري حين سأله بعض الناس عن بيان المجمل في قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فقال قد بينه الله بقوله ان تجتنبوا
كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلا كريما قال المهدوي عليه وهذا تفسير ممن ادرك الصحابة واخذ عنهم علمه وادرك
اهل اللغة العربية وعلم ما يصح منها وما لا يصح قوله وقد قال بعض اصحابنا الى اخره وقد عضد هذا التاويل بان الله تعالى
ذكر هذه الآية في موضعين من سورة النساء وما قبلها في الموضعين يقتضي حملها على ما ذكر الله تعالى قال اولا يا ايها الذين اوتوا
الكتاب امنوا بما نزلنا مصدقا لما معكم من قبل ان نطمس وجوها فنردها على ادبارها او نلعنهم كما لعنا اصحاب السبت وكان
امر الله مفعولا فلما حذرهم تعالى من تعجيل العقوبة على ترك الايمان قرن ذلك بقوله ان الله لا يغفر ان يشرك به اي لا يؤخر عقوبة
الشرك بل يعجلها فلولا امنوا ان يفعل بكم ما حذركم به من طمس الوجوه وردها على الادبار والمسخ كما مسخ اصحاب السبت
ثم قال ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء اي ولا يعجل عقوبة ما دون الشرك بل يؤخرها وقال تعالى في الموضع الثاني ومن يشاقق الرسول
الى قوله وساءت مصيرا فتوعد على مشاقة الرسول بتعجيل الخذلان وهو معنى قوله تعالى نوله ما تولى ثم عقبه بالتنبيه على
عظم الشرك وانه تعالى لا يدع تعجيل الخذلان لاجله ثم قال ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء اي لمن يفعل هذا الخذلان لمرتكب
ما دون الشرك فلا يكله الى نفسه ولا يمنعه الالطاف هكذا قرره الرازي في نهايته ثم قال وان سلمنا ان المراد من المغفرة
اسقاط العقوبة ولكن هل اسقاط كل انواعها او اسقاط بعض انواعها الاول غير مسلم لان اسقاط العقوبة اعم من اسقاط
كل انواعها او بعض انواعها ولا يلزم من حقيقة العام حقيقة الخاص والثاني مسلم ونحن نقول به لان الله تعالى لا يعاقب اشقياء
اهل الضلالة بجميع انواع العقوبة قوله وعلى هذا يحمل قوله تعالى وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم قال الرازي
وليس المراد من المغفرة هنا ترك العقاب لان الآية وردت في الكفار والانبياء فهذا يدل على تضاد ذلك قوله او بتسليط بعض

على المعصية كما كان من تسليط بخت نصر وجنوده على بني اسرائيل لما غيروا فسدوا او قتلوا بعض الانبياء وقصدوا قتل عيسى عليه السلام
وقتل علمائهم وشتى منهم يسعون الفساد وانضم الى ذلك حرق التورية وخراب المسجد قوله او بسلب الالطاف ونحو ذلك
على ما فسره قوله سنستدرجهم من حيث لا يعلمون قال جار الله في تفسيره اي سنستدنيهم قليلا قليلا الى ما يهلكهم
ويضاعف عقابهم من حيث لا يعلمون ما يراد بهم وذلك ان تواتر نعمة الله عليهم مع انهماكهم في الغي فكلما احدث عليهم نعمة
ازدادوا بطرا او جددوا معصية فيتدرجون في المعاصي بسبب ترادف النعم ظانين ان مواترة النعم اثرة من الله وتقريب
وانما هي خذلان منه وتبعيد فهو استدراج الله نعوذ بالله منه واراد المصنف بنحو سلب الالطاف ما ذكر من تجديد النعم
مع انهماكهم في العصيان لكن يحتمل نفي المغفرة عبارة عن سلب الالطاف او الخذلان بالتخلية بينهم وبين الشياطين نعوذ بالله
الجاء المصنف الى ان عقوبة الاستئصال المهلكة بالمسخ والطمس ونحو ذلك لم تعم كل المشركين فيكلف الاتيان بما
يعم من لم يعاقب وبالاستئصال في الدنيا سلك العقوبات الظاهرة لما كان نفي المغفرة عاما لكل مشرك قوله ولهذا مال الحنـ
الحنفية الى آخره احتج الحنفية بذلك على مذهبهم وهو ان المؤمن يقتل بالذمي خلافا لمذهب الشافعي وامام
المصنف بيان ما احتجوا به وتمامه ان يقال فاذا كان المقدر في الجملة الثانية ولا ذو عهد في عهده بكافر ومن المعلوم ان
المعاهد يقتل بمثله من معاهد واحرى ومن له ذمة مؤبدة عند الجميع فلا بد ان يراد بالكافر المضمر في الجملة الثانية هو الحربي
والكافر المضمر فيها هو المظهر في الجملة الاولى لانا لم نضمره في الثانية الا الاظهار في الاولى فهو هو فاذا كان المضمر
هو الكافر الحربي تبين بذلك ان المراد بالكافر المظهر هو الحربي فلم يدل الخبر الا على ان المؤمن لا يقتل بالكافر الحربي فقط
وبقي قتله بالذمي داخلا تحت قوله النفس بالنفس وبما نقل عنهم انهم قالوا اذا ثبت ان المعنى لا يقتل مؤمن بكافر حربي
فمفهومه انه يقتل بالذمي قوله فقال لهم الجمهور الى آخره وحاصله دفع ذلك بما قالوه انه اذا لم يجب اضمار كافر في الجملة
الثانية لم يثبت ان المراد بالكافر الحربي في الاولى فبقي على اطلاقه ونص الخبر ان المؤمن لا يقتل بكافر حربيا كان او ذميا
قوله لان الواجب قد يتعلق بالمشية وذلك لان جميع افعاله تتعلق بمشيئته وتقع بها ولهذا قال يعذب من يشاء
مع انه لا يصح التفضل بالتعذيب وقال في اهل الكبائر انهم بشر ممن خلق يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء مع انه لا يتفضل
بالغفران على الكفار وانما يغفر لهم بالتوبة قوله فيحمل على مشيئة الاقتدار اي على المشيئة التي يعبر بها عن الاقتدار
وانه لا منازع له في حكمه ولا راد لامره قوله اي للتائب عن الكبيرة اذ لم يكن مع الكبيرة شرك ازاد فلا يقال ان المغفرة لكل
تائب عن الكبيرة حتم فلا فائدة لتعليقها بالمشية لان من التائبين عن الكبائر من يكون له خصلة كفرية يعد بها شركا فلا يغفر له كبيرته
وان تاب عنها لان تركه مانع عن قبول توبته قوله بل يستعمل فيهما قال المسعد صاحب التيسير ولهذا فانا اجرنا اذا قال
السلطان ومن دونه في بلد كذا لما شملهم من القحط في بشره وبليته لم يجب ان يراد به السلطان ووزيره بل يراد به من عداه من
الاكابر والاصاغر واعترض بانه انما يستعمل في البعيد مع انضمامه الى القريب كما ذكر في المثال واما استعمال لفظ دون فيما
بعد فقط فلا يصح ذلك لغة على وجه يستجاد وقال مولانا العلامة وفيه نظر من وجه آخر وهو انه انما افاد لفظ دون في المثال المذكور
الاصاغر مع الاكابر للقرينة وهو ان لحوق المشقة والحزن والبلية بسبب القحط لاصاغر الناس وادنيائهم اشد في العادة
من لحوق ذلك للسلطان والوزير ونحوهما من الاكابر والمثال غير مطابق لكنه يمكن الجواب بان يحمل قوله ما دون ذلك في الآية
شاملا للكبائر والصغائر وهو ان دونه ما فوقه ويقدر مقا ولما قال المعتزلة دل ذلك على ان المغفرة حاصلة لمن لم يقم الدليل على
عدم المغفرة له وهو صاحب الكبيرة التي لم يتب عنها وكل صاحب صغيرة محققة غير مقدرة واما العقبة حمد فالمستقر انه يكون
ما ذكره الخصوم في لفظه دون صحيحا في العرف دون اصل اللغة واذا قيل فلم يحملوها على العرف فهو الشائع لا الاوهام

أجيب بأنه وإن كان الأمر كذلك إلا أن آي الوعيد قد قضت بأنه لا يغفر عن الفساق فكان الرجوع إليها أولى ولو كان فيه حمل اللفظ
على الحقيقة اللغوية دون العرفية **قوله** قد اشتمل المتن وما أملينا في هذه الحاشية على أكثر ما قيل في هذه الآية
احتجاجاً وجواباً والأمر فيها مشكل غاية الإشكال قال الرازي في آخر كلامه عليها المراد بما دون الشرك ليس هو المعصية بعد
التوبة لأنه لا يبقى حينئذ فرق بين الشرك وبين ما دونه لأن كل واحد منهما مغفور بعد التوبة وغير مغفور قبلها فوجب حملها على
المعصية قبل التوبة وليس المراد هو الصغيرة لأن الصغيرة يجب غفرانها والآية لا يجوز حملها على المغفرة الواجبة للوجهين
المذكورين في أول الطريقة فوجب حمل الآية على الكبيرة قبل التوبة وهو المطلوب قال وهذا الوجه مبني على الفرق بين الصغيرة
والكبيرة وعلى أن الصغيرة يجب غفرانها وكذلك الكبيرة بعد التوبة قال وهذه الأشاعرة لا يقولون بأصولنا فالأولى إيراده على سبيل
الإلزام فلا يقول إلا بعلم وهو الإلزام والأصح كما ترى وقد أجاب بعض أصحابنا بجواب فيه تخلص عن مثل هذا الكلام لا يخلو عن تكلف وتعسف
فقال هذه الآية ليست موجهة إلى هذه الأمة على الخصوص بل إلى جميع المكلفين وقد دل الدليل في حق هذه الأمة على أن غفران الكبيرة
لا يسقط إلا بالتوبة فلا يجوز مغفرته فيخرج فيبقى في هذه الأمة من قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء لما ذكرناه من التخصيص وبقي
تحت عمومها من كان من المكلفين من غير بني آدم كالجن أو من بني آدم وهو من الأمم الماضية إذ لا يمتنع أن يغفر تعالى الكبيرة
في حقهم إلا الشرك وإن الكبائر تجري في حقنا صغائر في حقهم لهم من الثواب ما يكفرها وذلك غير ممتنع لأن الثواب والعقاب
قيم للطاعات والمعاصي والعالم بمقدار القيم هو الله تعالى ثم إن الطاعات كالمعاصي تختلف باختلاف الأزمان والمكلفين والأشخاص
والبقاع **قوله** والظاهر يقتضي غفران الشرك يعني لأنه من الذنوب فإن لفظ الذنوب يعم كل ذنب ولا شك أن الشرك ذنب **قوله**
فما خصصوا به غفران الشرك يعني وهو قوله إن الله لا يغفر أن يشرك به خصصنا بمثله غفران الفسق يعني خصصناه
بآيات الوعيد الدالة على أن عقابه لا بد أن يصل إليه **قوله** والمعنى يغفر الذنوب جميعاً بالتوبة قال جار الله وقد تكرر ذكر هذا
الشرط في القرآن فكان ذكره فيما ذكر فيه ذكراً له فيما لم يذكر فيه لأن القرآن في حكم كلام واحد ولا يجوز فيه التناقض وفي قراءة
ابن عباس وابن مسعود يغفر الذنوب جميعاً لمن يشاء والمراد بمن يشاء من تاب لأن مشيئة الله تابعة لحكمته وعدله لا لملكه
وجبروته وقيل قال أهل مكة يزعم محمد أن من عبد الأوثان وقتل النفس التي حرم الله لم يغفر له فكيف ولم نهاجر وقد عبدنا
الأوثان وقتلنا النفس التي حرم الله فنزلت وروي أنه أسلم عياش بن أبي ربيعة والوليد بن الوليد ونفر معهما ثم فتنوا وعذبوا
فافتتنوا فكنا نقول لا يقبل الله لهم صرفاً ولا عدلاً أبداً فنزلت فكتب بها عمر فأسلموا وهاجروا **قوله** وسياق الآية يشعر
بذلك يحتمل أنه أراد بالسياق ما نزلت بسببه كما قررناه ذكره ويحتمل أنه أراد ما ذكر بعدها وكلامه يشعر بهذا الأخير
قال بعدها وأنيبوا إلى ربكم وأسلموا له أي توبوا إليه وأخلصوا له العمل قال جار الله وإنما ذكر الإنابة على أثر المغفرة لئلا
طامع في حصولها بغير توبة وللدلالة على أنها شرط فيها لازم لا تحصل بدونه **قوله** الآيات وإن كلها حث على التوبة ودعاء
على الأحوال بما يعني أن بعضها يشتمل على الحث وبعضها على الوعيد على تركها وعلى عدم اتباع الأحسن وبذلك العبارة المشار
إليها قوله وأنيبوا إلى ربكم وأسلموا له من قبل أن يأتيكم العذاب بغتة وأنتم لا تشعرون أن تقول نفس يا حسرتا على ما فرطت
في جنب الله وإن كنت لمن الساخرين أو تقول لو أن الله هداني لكنت من المتقين أو تقول حين ترى العذاب لو أن لي كرة فأكون من
المحسنين **قوله** شبهة والحق وإن ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم قال الرازي في نهايته فمعنى الآية أنه يحصل
الغفران حالة مباشرة الظلم كما إذا قيل رأيت فلاناً على أكله فإنه يدل على أنه رآه حال كونه آكلاً ومعلوم أن حال الاشتغال
بالظلم لا يكون تائباً فيثبت حصول المغفرة لغير التائب على الإطلاق هكذا ذكره وقد سبق له أنه ليس المراد من المغفرة ههنا
ترك العقاب لأن الآية وردت في الكفار ولم يثبتها فيها لا يليق أيضاً ذلك وصح حمل المغفرة فيها على تأخير العقاب ولكن

ليس

لئن هذا تأول الخلط منه ومناقضة وورد على غير وجه جاز الله بان المراد بالآية مع ظلمهم أنفسهم بالذنوب وحمله الحال يعني ظالمين
لأنفسهم وفيه أوجه أن يريد السيئات المكفرة لاجتناب الكبائر أو الكبائر بشرط التوبة أو يريد بالمغفرة الستر والإمهال
وروي أنها لما نزلت قال النبي صلعم لولا عفو الله وتجاوزه ما هنأ أحداً العيش ولولا وعيده وعقابه لاتكل كل أحد قوله
وإنما سماهم ظلمة بعد التوبة من حيث الاشتقاق وفيه نظر لأنه تسميتهم ظلمة بل أجراه بعضهم مع الظلم الذي صدر منهم ولا شك
في صدوره منهم تابوا أو لم يتوبوا وليس اسم الظلم مشتقاً إنما هو مشتق منه وإنما أراد أن الاشتقاق يقتضي تسمية التائب
ظالماً لأنه كان عاصياً للظلم والعصيان الصادر منه قبل التوبة وإن كان لا يصح إطلاق ذلك عليه بعد توبته حذراً من إيهام
الجهال وأما من الباري تعالى فيجوز ذلك لأن حكمته قرينة معنوية تقضي بأنه لا يقصد إلا المعنى الصحيح ولهذا قال تعالى وعصى
آدم ربه فغوى قوله سبحانه قال تعالى فأنذرتكم ناراً تلظى إلى آخره وجه احتجاجهم بها ما ذكره المصنف وحقيقته أنها تقتضي
نفي دخول النار على الأشقى بما فسره الله بأنه الذي كذب وتولى والمعلوم أن الفاسق ليس كذلك فلا يصلى النار قوله ويلزم
في الكافر الأصلي الذي لم يكذب فيه نظر من وجهين أحدهما أنه لا معنى لقوله الأصلي لأنه يشعر بأن الكافر المكذب ليس بكافر
أصلي وهو غير صحيح فإن الأصلي هو في مقابلة المرتد الذي كان أصله الإسلام وسواء كان الكافر الأصلي مكذباً وغير مكذب
الثاني أن كل كافر مكذب وكيف يكون كافراً غير مكذب فإنه لا يكفر إلا بإنكار الصانع أو النبوة أو البعث أو نحو ذلك وما هذا
حال المكذب وليس المكذب مقصوراً على من يقول للنبي كذبت مثلاً فقط بل هو كل منكر لأمر يكفر بإنكاره قوله وفي الذي
غيره أدخله في الكفر بعد هذا لا يلزم إلا لو فسر الأشقى بأشد الناس شقاوة وإلا لم فيها ميزة ولم يفسره وإنما حمل فسره
لمن اتصف بالكفر فلا يلزم ما ذكره وقد حصل الانفصال في الشقاوة بالكفر فإن كل كافر أشقى بالنظر إلى الفاسق وإن كان
الكفار بينهم تفاضل وقد يقع التفضيل بالنظر إلى أن المفضل لا يشاركه غيره في تلك الزيادة وبالنظر إلى أنه اختص بزيادة على
غيره وإن شورك فيها قوله وبعد فقد قال تعالى في أنه أجرى إلى آخره وقوله ناراً منكرة كان الأحسن في التحرير أن يجعل
هذين الوجهين وجهاً واحداً فيقول وبعد فقوله ناراً منكرة غير معينة فيكون الآية خاصة بأنه لا يدخل تلك النار إلا الكفار
وإنما على انتفاء دخول الفاسق غيرها ولا على أنهم يدخلون غيرها ولكن دل على ذلك غير هذه الآية وهو قوله تعالى وأما الذين
شقوا ففي النار وما أجيب به جواز ذكره أبو الهذيل أن المراد بالمكذب الكافر وبالمتولي الفاسق لأنه متول عن طاعة الله
بفسوقه الذي أتى به قال السيد في الشرح إلا أن هذا ضعيف من طريق العربية وفسره بعض المعلقين على كتابه بأنه أراد
أن المتولي في اللغة لا يطلق إلا على من رد الشريعة ولم يعتقد صحتها لا من كان فاسقاً قال وفيما ذكره السيد نظر لأنه يقابل
ما ذكره أبو الهذيل مطابق لوضع اللغة لأن العاصي لربه متول عن الطاعة وامتثال ما كلف فعلاً وتركاً قال مولانا أعلم غلط
المعلق هنا لأن السيد رحمه الله ما قصد الذي ذكره فلا كلام أن الفاسق متول وإنما أراد السيد أن الله فسر الأشقى بمن
جمع التكذيب والتولي والتسمية كلام إلى الهذيل إلا لو قال الذي كذب والذي تولى فكلام السيد صحيح وأصح والذي أشار
الله في الطعن على ما ذكره أبو الهذيل قوله سبحانه قال تعالى وآخرون مرجون لأمر الله هذه الآية ليست بالواضحة
في الدلالة على مذهب الخصوم وكثير من المصنفين لا يذكرونها في شبههم وهي مما احتج فيه بعض لأن المراد وآخرون من المخلفين
عن رسول الله صلعم في غزوة تبوك مرجون موقوف أمرهم إما يعذبهم إن بقوا على الإصرار ولم يتوبوا وإما يتوب عليهم إن تابوا والمراد
بهم كعب بن مالك وهلال بن أمية ومرارة بن الربيع وهم الثلاثة المرادون بقوله تعالى وعلى الثلاثة الذين خلفوا أمر رسول الله صلعم
أصحابه باجتنابهم إلا أن يسلموا عليهم ولا يكلموهم لأنهم لم يفعلوا كما فعل أبو لبابة وأصحابه من المخلفين الذين شدوا أنفسهم
على السواري وأظهروا الجزع والغم لتخلفهم فلما علم كعب وصاحباه أن أحداً لا ينظر إليهم فوضوا أمرهم إلى الله وأخلصوا نيتهم

وتصحيح توبتهم فرحمهم الله **قوله** والمراد بقوله تعالى عن قوم من ذنوبهم اي تابوا خلطوا عملا صالحا وهو التوبة وآخر سيئا وهو
الذي تابوا منه واعترفوا انه هو كلام مستقيم وتفسير عن الخطأ سليم قال جار الله فان قلت كيف قيل ان يتوب عليهم وما ذكرت
توبتهم قلت اذا ذكر اعترافهم بذنوبهم وهو دليل على التوبة فقد ذكرت توبتهم وقد فسر العمل الصالح بانه الخروج الى الجهاد والآخر
السيئ بانه التخلف عنه

مسألة اعلم ان للمرجئة متمسكات غير ما ذكره المصنف في جواز ما ذكره ارشادا الى جواب ما
لم يذكره من الآيات التي يحتجون بها ومن اعظم ما يتمسكون به ان قالوا قد ثبت اجماع المسلمين على وصف الله تعالى بانه غافر وغفور
وغفار وعفو كثير العفو والاحسان ومتجاوز عظيم التجاوز والامتنان وستار ذو الستر الجميل وعفو وجواد
وحليم وصبور والقرآن مملوء ومشحون بذلك ولا يخلو اما ان يكون المراد بذلك عفوه ومغفرته ونحوهما لمن يسقط
عنه العقاب او زادت حسناته على اجزاء عقابه فيبقى مستحقا للثواب او يكون المراد مع عدم الامرين لا يجوز ان يكون المراد
الاول لان المسقط للعقاب المعاصي حينئذ التوبة وزيادة الثواب فلا يفضل لله في ذلك حيث لم يؤاخذ لان هو التوبة يجب عليه
والتوبة فاسقة تقبح المواخذة وكذلك زيادة الثواب تقضي بسقوط العقاب وقبح ايصاله فكيف يمدح بذلك ويصف
لاجله سبحانه بالكرم وغاية الجود واتساع المغفرة والرحمة مع انه يفعل بالعبد كل ما يستحقه فطفا ولا يسمح ويعفو
عن قدر مثقال ذرة ولا حبة خردل فانه مع التوبة وزيادة الثواب لم يسقط شيئا من حقه فلا يكون الترك للعقاب حينئذ
عفوا ولا مسامحة فتعين ان عفوه تعالى وغفرانه وما وصفه به ذاته الكريمة من تلك الاوصاف السنية فاسقة بانه يفعل
ذلك جودا وتفضلا مع استحقاق العقاب وعدم سقوطه بتوبة او ثواب والجواب عن ذلك بان تلك الاوصاف الحسنة معناها ثابت
على ما نقوله ونذهب اليه من منع العفو عن غير التائب وصاحب الصغيرة لان الله تعالى قد تولى ولم يعجل للعصاة ما يستحقه من العقاب
بل امهل وحلم ومكنه من التوبة ومع ذلك قابل انواع الكفر والفسوق والجرأة والعقوق بسوابغ النعم وبوالغ الكرم والاحسان كي
عن النقم واي حلم اعظم او عفو اوسع من ذلك ولا شك في تسميته بتأخير العقاب عفوا كما قال تعالى في قصة بني اسرائيل ثم عفونا عنكم
من بعد ذلك لعلكم تشكرون وكقوله تعالى وما اصابكم من مصيبة فبما كسبت ايديكم ويعفو عن كثير لان المراد ما اصابهم في الدنيا والمراد
بالعفو عدم اصابة ذلك اياهم في دنياهم واما الا نسلم ان عدم عقاب التائب ونحوه لا يسمى عفوا ولا مغفرة فقد سماه الله عفوا
في غير موضع من كتابه المبين كقوله تعالى واستغفروا ربكم انه كان غفارا ولو انهم اذ ظلموا انفسهم جاؤك فاستغفروا الله واستغفر
لهم الرسول لوجدوا الله توابا رحيما والذين اذا فعلوا فاحشة او ظلموا انفسهم ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم ومن يغفر
الذنوب الا الله واني لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحا ثم اهتدى فاغفر للذين تابوا وغير ذلك مما يطول عدده ويثقل مدده
فاذا كانت المغفرة مقيدة في هذه الآيات بالتوبة وفيما ذكرتموه واحتججتم به اطلقت ولم يقيد فيجب بالقواعد الاصولية حمل
المطلق على المقيد خاصة اذا كان المقيد اكثر من المطلق

القول في خلود الفساق

قوله وقد
خالف فيه اهل الارجاء فجوز بعضهم ان يخلدوا وان لا يخلدوا وقطع الباقون على انهم يخرجون منها هذه الرواية عن اهل الارجاء
صحيحة وهو مستوى ما يوردها والذي قطع بخروجهم زرقان من المعتزلة ونسب ذلك الى اكثر المرجئة قالوا للاجماع على
الوعد فيهم وكذلك الخالدي وهو ابو الطيب محمد بن ابراهيم بن شهاب زعم ان الطاعة توجب قطع العقاب وقال الامام يحيى في
التمهيد اعلم ان المرجئة على طبقات ثم مطبقون على ان الله تعالى لا يخلد عقوبة احد من فساق اهل الصلاة وان عقوبتهم منقطعة
قوله فيما روي عنه عليه السلام انه قال لا يدخل الجنة مدمن خمر ولا نمام ولا عاق وقوله في الخبر الآخر لم يرح رائحة الجنة يعني
واذا لم يدخل الجنة ابدا لم يكن الا في النار **قوله** ومعلوم ان الخلود المذكور في هذه الآيات والاخبار هو الدوام الذي لا ينقطع
هذا هو الظاهر من معنى الخلود والسابق الى الافهام وقد نص عليه الجوهري في صحاحه فقال ما لفظه الخلود هو البقاء الدائم

وزعم الرازي وغيره ان الخلود المذكور في هذه الآيات طول المكث من غير دوام والحجة لاصحابنا ما ذكره المصنف وهي الآية الكريمة
ولا شك في ان من كان قبله عليه وسلم وبعد موته قد لبث في الدنيا لبثا منقطعا فلو كان الخلود موضوعا للبث المنقطع لم يكن للآية معنى
ولا بد من القول بانه ع اراد وما جعلنا الخلود الذي هو الدوام لبشر من قبلك الحلم افان مت فهم الا عداوة كنفون بعد كلامن
قوله وقال الشاعر هو لبيد وفي النهاية ه وغنيت سبتا قبل مجرى داحس ه وغنيت من غني بالمكان اي اقام به
وغني بمعنى عاش ايضا وقوله سبتا على رواية الرازي ان يعني الراحة الا انها من معاني السبت او يعني دهرا لان السبات
الدهر في احد معانيه ومجرى داحس هو نصب الميم وذلك اشارة الى سباق وقع بين بغيض احد الغبراء على جيل احدهما الداحس
لم نشا ونشب ذلك حرب عظيم ذهب فيها عدد كثير والمشهور انه بين فزارة وعبس والله اعلم فقوله لو كان للنفس اللجوج
خلود يتضمن نفي الخلود مع اثباته للبقاء المنقطع في قوله وعيشت دهرا فدل على ان الخلود البقاء الذي لا ينقطع ومن الادلة
على ان الخلود هو البقاء الدائم المؤبد انه يصح بالتاكيد بلفظ التابيد كما قال تعالى خالدين فيها ابدا فان اهل اللغة نصوا على ان
قوله ابدا تاكيد لمعنى الخلود فلو لا افادة الخلود للدوام لما صح تاكيده بما يفيده ومنها انه يصح الاستثناء من الخلود مقدار
من الوقت فيقال خالدين فيها الا سنة او سنتين فلولا ان لفظة الخلود مستغرقة والا لما صح ذلك قال الامام يحيى ويوضح
ذلك ان تلك الآيات دالة على خلود الكفار فيجب ان يكون دالة على خلود الفساق ايضا واحتج الرازي على ما ادعاه في معنى
الخلود فقال قد سلم على ان لفظ الخلود مستعمل في لفظ المكث مع الدوام ونحن نسلم انها مستعملة في طول المكث من غير
دوام فاما ان يجعل اللفظ مجازا في احدهما وهو على خلاف الاصل او مشتركا بينهما وهو ايضا على خلاف الاصل او يجعله
لطول المكث فقط فاما ان ذلك المكث الطويل هل يعقبه انقطاع ام لا فذلك اما يعرف بطريق اخر كما ان لفظة اللون لا
يدل الا هذه الحقيقة المشتركة بين الحقيقة للسواد والبياض فاما خصوصية كل واحد منهما فانما يستفاد من دليل اخر واذا
كان كذلك لم تكن لفظة الخلود دليلا على المكث بغير انقطاع والجواب ان اللغة لا تثبت بمثل صناعة الرازي في الاحتجاج ولا بالدلالة
العقلية والترجيح العقلي ومن المعلوم ان البقاء الذي لا ينقطع هو المتبادر الى الفهم عند اطلاق لفظة الخلود وذلك دليل
الحقيقة وان استعمالها في غير ذلك من قبيل المجاز ثم اعترض الرازي الاحتجاج بقوله تع وما هم عنها بغائبين على ان نفيه
الآيات قد يقتضي حجتها بما ذكرته في الخلود بان قوله تع وما هم عنها بغائبين لا يقتضي الدوام فانه يصح ان يقال فلان ما غاب عني
الى وقت الظهر ولو كان ذلك مقتضيا للدوام لكان حدوده تجري مجرى مناقضاله ولانه اذا قيل فلان لا يغيب عني فانه لا يصح ان يستفهم
فيقال لا يغيب عني ابدا او في اكثر الاوقات ولو كان ذلك نصا في الدوام لما صح الاستفهام ثم ان سلمنا كونه نصا في الدوام لكنا
نقول المرجئة نحمله على الكفار لا سيما اذا ثبت ان الالف واللام لا يقتضيان العموم والجواب اما قوله لكان تحديده يجري مجرى
مناقضاله فيقول لا نسلم المناقضة في ذلك فانه يصح ان يقال فلان لا يعصي الله في كل وقت وزمان مستقبل الى ان يموت
وليس يلزم من استغراق المطلق للاوقات عدم صحة التقييد فكلامه في ذلك غير سديد واما عدم صحة الاستفهام ان
فلا نسلم انه لا يغيب عني ابدا فللقرينة العقلية التي يقطع معها بان ذلك غير مراد له وانه لا يصح ان يقصده لاستحالته
واما حمل الفجار على الكفار فقط فغير مسلم لان لفظ الفجار يدخل فيه الفساق فتخصيصه بالكفار تخصيص لا دليل عليه
لعدم تسليم الالف واللام للعموم فقد عرفت ما فيه ودليله صحة الاستثناء قوله وفيه الاشكال المتقدم يعني
يعني جملة الاجماع على انه لا دار ثالثة ومنع الاجماع على ان المكلف لا يدخل الجنة الا مثابا قوله وجلاله معلوم
عقابه في عقاب الكفار وعدم استوائه ولهذا قال تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار ولان الكفر متفاوت فكذلك
قوله ولا يستوي يعني لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة يعني لا استواء بينهم في التخليد لا كما جعلتموه في حق اهل النار مقتضيا الى الاستواء

قوله والمحققون ان قوله احقابا جمع ولا غاية لكثرة الجمع الى اخره هذا كلام لا يخلو عن ركة ولا يستقيم مع القول بان الجمع
المنكر ليس من الفاظ العموم والتحقيق ما ذكره جار الله وهو ان قوله احقابا ان اريد به حقبا بعد حقب كلما مضى حقب تبعه حقب
اخر الى غير نهاية ولا يكاد يستعمل الحقب والحقبة الا حيث يراد تتابع الازمنة وتواليها والاشتقاق يشهد لذلك الا ترى
الى حقيبة الراكب والحقب الذي وراء التصدير ويجوز ان يراد لابثين فيها احقابا غير ذائقين بردا ولا شرابا الا حميما وغساقا ثم
يبدلون بعد الاحقاب غير الحميم قوله لم يرد الخصوصية بالذكر على نفي ما عداه يعني دلالة قطعية واما دلالة مفهوم
العدد وهي ظنية لا يؤخذ بها في مسئلتنا هذه قوله في الاية تفسيرها يعني فيما يتصل بها وكالتتمة لها وكذلك يتغاير تصور بانها
ملزوم بما ذكرته وهو انقطاع عقاب الكفار لان الاية مسامة لهم وللفساق ولا قائل بذلك قال الامام محيي الدين عن سيد ولا يلتفت اليهم
قوله والمحققون ان المراد سموات الاخرة وارضها قال الفقيه جبير في العمدة فان قيل كيف يصح ان يكون في الاخرة سماء وارض
قلنا السماء في لغة العرب ما علاك والارض ما استقر عليه فيجوز ان يكون في الاخرة ما يعلوهم فيوصف بانه سماء وما
يستقرون عليه فيوصف بانه ارض واوضح من هذا وارجح ما ذكره صاحب الكشاف فانه قال والدليل على ان لاهل الاخرة سماوات
وارضا قوله يوم تبدل الارض غير الارض والسموات وقوله تعالى واورثنا الارض نتبوأ من الجنة حيث نشاء ولانه لا بد لاهل
الاخرة مما يقلهم ويظلهم اما سماء يخلقها الله او يظلهم العرش وكل ما اظلك فهو سماء قوله والاستثناء عن اول الوقت صحيح
في العبارة اختصار والاحسن ان يقال والاستثناء لان الوقت لانه مستثنى وليس بمستثنى عنه قوله كما قال تعالى لا يذوقون
فيها الموت الا الموتة الاولى هذا خطأ في التمثيل فانه من قبيل الاستثناء المنقطع وليس استثناء من اول الوقت فان المستثنى
الموتة الاولى والمستثنى منه يعني وقت الموت في الجنة فان هذا مما لا خفاء فيه واعلم ان جار الله حمل الاستثناء في هذه الاية على
وجه اخر فقال هو استثناء من الخلود في عذاب النار لانهم لا يخلدون فيه وحده بل يعذبون بالزمهرير وبانواع من العذاب سوى
عذاب النار وبما هو اغلظ منها كلها وهو سخط الله عليهم وخسؤه لهم واهانته اياهم ولهذا قال ان ربك فعال لما يريد اي يفعل
باهل النار ما يريد من العذاب قال ولا يخدعنك عنه قول المجبرة ان المراد بالاستثناء خروج اهل الكبائر من النار بالشفاعة
فان الاستثناء الثاني ينادي على تكذيبهم ويسجل بافترائهم قوله ليس فيها انهم لم يروهم في النار فيه نظر فان ذلك هو المراد
في الاية والسياق قاض به قوله وانما ذكرنا بعدهم من الاشرار في الدنيا الى اخره هذا هو التحقيق في الجواب قال جار الله
يعنون فقراء المسلمين الذين لا يوبه لهم كانوا يعدونهم من الاشرار اي من الارذال الذين لا خير فيهم ولا جدوى ولانهم كانوا
على خلاف دينهم فكانوا عندهم اشرارا قوله لا يناسب التسوية بهمزة استفهام يعني وانما هي همزة وصل مكسورة تذهب في الدرج
وهمزة الاستفهام مفتوحة وهذا على احدى القراءتين قال جار الله قرئ بلفظ الاخبار على انه صفة لرجالا وبهمزة الاستفهام
على انه انكار وتانيب لهم في الاستسخار منهم وقوله ام زاغت عنهم الابصار له وجهان احدهما ان يتصل بقوله اي
ما لنا لا نراهم في النار كانهم ليسوا فيها بل ازاغت عنهم ابصارنا فلا نراهم وهم فيها قسموا امرهم بين ان يكونوا من اهل
الجنة وبين ان يكونوا من اهل النار الا انه خفي عليهم مكانهم والوجه الثاني ان يتصل باتخذناهم سخريا اما ان تكون ام
متصلة على معنى اي الفعلين فعلنا بهم الاستسخار منهم ام ازدراؤهم وتحقيرهم وان ابصارنا كانت تعلو عنهم وتقتحمهم
على معنى انكار الامرين جميعا على انفسهم وعن الحسن كل ذلك قد فعلوا اتخذوهم سخريا وزاغت عنهم ابصارهم محقرة
لهم واما ان تكون منقطعة بعد اتخذناهم سخريا على الخبر او الاستفهام كقولك انها لابل ام شاء قال جار الله قيل والضمير
في قالوا للصناديد قريش كابي جهل والوليد واضرابهما والرجال عمار وصهيب وبلال واشباههم قوله في لفظ الحديث
بعد ما امتحشوا وصاروا فحما وحمما الامتحاش الاحتراق وامتحشوا على وزن افتعل مبني للفاعل وقيل للمفعول

الجمز

الجمر الذي انطفأت ناره والحمم الرماد وقال في المجمل الحمم الفحم وقال في الصحاح الحمم الرماد والفحم وكل ما احترق من النار قوله وان صح فاحادي قال الفقيه حميد لانه لو كان متواترا لاستوى الناس في العلم به او من تيسر طلبه منهم لان ذلك حكم الاخبار المتواترة ومعلوم خلافه فان نفاة الارجاء يعلمونه ولا يظنونه مع كثرة عددهم واحتفالهم او طلابهم قوله وتشبيههم بالفحم والحمم الى اخره اما تشبيهم بالفحم فحمل ذلك من ترشيح الاستعارة لانه استعار النار للعذاب المؤدي اليها وارد في ذلك ما هو من لوازم المستعار وهو مصير الداخل فيه فحما وحمما وفي معنى هذا الخبر ما رواه سعد بن المسيب وعطاء بن يزيد الليثي عن ابي هريرة عنه صلعم وهو خبر طويل منه حتى اذا فرغ الله من القضاء بين العباد واراد ان يخرج برحمته من اراد من اهل النار امر الملائكة ان يخرجوا من كان يعبد الله فيخرجونهم ويعرفونهم باثار السجود وحرم الله على النار ان تاكل اثار السجود فيخرجون من النار وقد امتحشوا فيصب عليهم ماء الحيوة فينبتون كما تنبت الحبة في حميل السيل ولعل التاويل المذكور في المتن لا ياتي في هذا الخبر لانه في ذكر احوال القيامة واهوالها وفي كتب الحديث من هذا المعنى ما هو كثير غير قليل قوله في لفظ الحديث بعد ما ذهب خيره وشره هو بكسر الحاء والسين قال الفراء لونه وهيئته وقال الاصمعي جماله وبهاؤه **مسئلة** اعلم ان من سبيه النافين لخلود الفساق في النار المعارضة باي الوعد كقوله تعالى والذين امنوا وعملوا الصالحات اولئك اصحاب الجنة هم فيها خالدون والفاسق ممن عمل الصالحات فيجب ان يكون ثوابه دائما لا منقطعا واجاب الامام يحيى عنها بوجهين احدهما ان الدلالة قد قامت على ان الفاسق بارتكابه الكبيرة قد حبط عمله وبقي استحقاقه العقوبة دائما وثانيهما ان الامة اجمعت على انه لا يستحق العقوبة ابدا وانهم لا يقولون بذلك والسنة دالة على انقطاع عقوبته فكيف يصح ايرادها

القول في الشفاعة

وجه اتصالها بما تقدم من الكلام في اتصال عقاب ذوي الكبائر الهم وخلودهم في النار ظاهر فانه من تتمة القول في ذلك ولا يصح ما تقدم الا بتصحيح ما ذهبت اليه الاصحاب فيها من انها انما تثبت للفساق ولا لمن يستحق النار وانها لا تقتضي عدم دخولهم النار ولا خروجهم منها بعد دخولها وما هي الا غصن من دوحة الكلام في مسئلة عقاب الفساق وخلودهم ولهذا جعلها الرازي طريقه من طرقهم الى القول بالارجاء وعدها من ادلتهم في ذلك وبسطها من حججهم فيه وعدها الامام يحيى بشبهة من شبههم في ذلك وبسطها بتنوعه ولشعب الخلاف فيها بين الشيعة وبين الخصوم ومن اوردها بادلة واسئلة واجوبة وشبهة وانما افردها المصنف وغيره وجعلوها مسئلة مستقلة وفصلا على حياله لاتساع القول فيها قوله وقال اهل الارجاء انما تستعمل في دفع الضرر فقط هكذا نسبت هذا الى اهل الارجاء وقد نسب الى المجبرة واحتجوا بانه لولا قصرها على دفع الضرر للزم ان نكون شفعاء للنبي صلعم وللملائكة اذا دعونا لهم والاجماع منعقد على انا غير شفعاء لهم واجيب بان الشفاعة في اللغة انما يراد بها الحث على المطلوب والداعي للرسول صلعم لم يقصد الحث على الكرامة صلعم لانه يعلم ان الله مكرم له شيئا طلب ذلك او لم يطلبه والرام الله ليس الا محل الشفاعة الا ترى ان السلطان اذا عزم ان يعقد لابنه ولاية بلد ثم حثه وزيره على ذلك صح ان السلطان اعظم درجة من المشفوع له والنبي صلعم هو الاعظم درجة والاعلى حالا ولا يصح ان نكون شفعاء له قال الامام يحيى وانه لا يجب ان يكون الشفيع على حالا ان الشفيع لا يجب ان يكون اعلى من المشفوع له في الرتبة قال الا ترى ان زوجة السلطان لو عصته وكرهته فيشفع لها والبرها ان يحسن عشرتها اليه سمي الولد شفيعا وان كان دون السلطان في الرتبة وقال لا يعتبر كون الشافع ايضا ابلغ حظا عند المشفوع اليه الا في ذلك المطلوب فقط اذ قد يشفع الاجنبي الى الوالد لولده ولا يشك ان حظه عند والده ابلغ في غير ذلك المطلوب واختلفوا هل يعتبر ان يكون رتبة المشفوع اليه اعلى من رتبة الشفيع او لا فاعتبر ذلك بعضهم وقال الامام وذكر الفقيه حميد

الشفيع

في الحضرة وغيره انه لا يصير ذلك قال ولهذا يقال شفع السلطان الى الوزير في خادمه كما يقال يشفع الوزير الى السلطان في خادمه
وعلى هذا قال صلعم لبريرة لما اعتقت وبريرة من فسخ النكاح بينها وبين زوجها زوجك ابو ولدك فقالت اتأمرني يا رسول الله
قال لا وانما انا شافع وحقه صلعم فوق كل حق ورتبته فوق كل رتبة قال وان كان لا يبعد اعتبار الرتبة عرفا قوله
وقال الجمهور يستعمل فيه وفي طلب النفع قال المهدي عليه السلام ويعلم بتواتر النقل عن اهل اللغة انهم يقولون شفع فلان الى فلان ليقضي
دينه او ليعفي عقوبة ونحو ذلك ولا خلاف لاحد في ذلك بل هي في طلب المنافع اشهر **فصل** قوله ذهب الجمهور الى ان شفاعة
نبينا صلعم للمؤمنين التائبين من امته اعلم انه لا خلاف بين اهل الاسلام ان لنبينا صلعم يوم القيمة شفاعة مقبولة وهو المقام
المحمود الذي وعده الله اياه يوم القيمة في قوله عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا وقد قال صلعم من كذب بالشفاعة لم ينلها
وانكر المطرفية الشفاعة فقالوا انها ان كانت امرا واجبا مثل ثواب المطيعين فهو يفعل من غيرها وان كانت في تفضل فلا
يجوز عندهم ان يخص به بل يجب المساواة فيه بين العباد والا كان التخصيص من الله ومن رسوله محاباة والمشهور عن الجمهور
وهم الاكثر من الزيدية والمعتزلة ان الشفاعة تكون للمؤمنين سواء كانوا قد اتوا بكبائر ثم تابوا عنها او لم ياتوا قط بكبيرة
ليزيدهم الله بها نعيما الى نعيمهم وسرورا الى سرورهم تفضلا وقال ابو القسم البلخي الشفاعة لمن استوى ثوابه وعقابه فيدخل
بالشفاعة الجنة ويرتقي الى درجة زائدة على درجة من لم يشفع له من المتفضل عليهم وهو باطل لما تقدم من المنع من الاستواء ومن
اجاز ذلك فبطلانه عنده انه لا دليل على قصر الشفاعة على من كان له هذا الحكم دون غيرهم من اهل الجنة قوله وقال اهل الارجا
بل للعصاة من امته يعني من اهل الكبائر وهم الذين لم يتوبوا والمطلوب عندهم بالشفاعة ان يعفى عنهم ويدخلوا الجنة
تفضلا وكثيرا ما ينسب اصحابنا هذا القول الى المجبرة وكلهم مرجية ونسبته الى اهل الارجا اعم ومنا نسبه للارجا
اوضح واحكم وهل يجوز ان يشفع نبينا صلعم لغير امته لا مانع من ذلك وفي الحديث ما يقضي به ذلك لكن من الاخبار الظاهر ان
غيره من الانبيا يشفع اذا شفع وكذلك بعض الاوليا والصالحين لورود ما يقضي بذلك من الاخبار نحو قوله صلعم يشفع
يوم القيمة ثلاثة الانبيا ثم العلما ثم الشهدا وورد عنه صلعم في اويس القرني سيد التابعين انه يشفع لعدد ربيعة ومضر
وورد ان الطفل يشفع في والديه وورد ان الشهيد يشفع في سبعين من اهل بيته فاسال ان يكونوا من جيرانه وورد اذا
كان يوم القيمة نصبت منابر من ذهب مرصعة بالدر جلالها السندس على ابواب الجنة ثم يقال للعلما اجلسوا على هذه المنابر
واشفعوا تشفعوا ثم ادخلوا الجنة وفي الترمذي من رواية ابي سعيد عنه صلعم ان من امتي من يشفع في الفئام من الناس ومنهم
من يشفع في القبيلة ومنهم من يشفع للعصبة ومنهم من يشفع للواحد حتى يدخل الجنة وزاد رزين العبدري انما شفاعتي لاهل
الكبائر وانه ليمر برجل الى النار فيمر برجل قد سقاه شربة ما على ظما فيعرفه فيقول الا تشفع لي فيقول ومن انت
فيقول انسيت اما استسقيك الما يوم كذا وكذا فيعرفه فيشفع له فيرد من النار الى الجنة وغير ذلك مما يطول ذكره قال الفقيه حميد
وهذا من المجوزات يعني شفاعة غير الانبيا قال فان كانت الاخبار مقطوعة وجب ان يقطع عليه وان لم يكن مقطوعا عليها
بقينا على التجويز لان القطع من غير دلالة لا يجوز قوله وقال القاضي العقل يقضي بصحة الشفاعة للفاسق الى اخره هكذا
ذهب القاضي الى صحة الشفاعة للعصاة واختاره السيد في الشرح وذهب الشيخ ابو هاشم الى انها تحسن لغة عقلا والعفو وانها
لا تكون شفاعة ولا تحسن بعد وروده بالمنع منها الا لفاسق الملي فيه بكذبه ووجه ما ذهب اليه القاضي ما ذكره في المتن
وهو مستقيم في حق العصاة كما ذكره وصورته لكن لا يلزم منه صحة الشفاعة في الاخرة لمن مات مصرا على المعصية ومن العصاة الباقي
على اصراره لانه لم يبق للعصاة عزم في الاخرة على معاودة المعصية بل قد صار نادما اشد الندم وان لم يكن ندمهم
في الوقت الذي ينفع الندم فيه والعاصي الذي صورة الكلام فيه عازم على انه يعود الى مثل الذنب الذي يشفع له ليعفو عنه واختلف

الدهاسم بوجهين احدهما انه قد بين حسن العفو عما عظم من مستحقا للغفار فليحسن الشفاعه الثاني انه ورتب
حسن دعا الواحد ما المغشيه بالمغفرة فليحسن من غيره ان يسال ذلك له **قوله** دليل على ان قوله ولا يشفعون الا لمن ارتضى
الى آخره اعترضه الرازي بان الفاسق ممن ارتضاه الله لايمانه واجيب بان الاتفاق واقع على انه غير مرتضى على الاطلاق
وانما المرتضى على الاطلاق المؤمن الذي ليس بفاسق والا انه دل على ان الشفاعه لمن ارتضاه مطلقا غير مقيد فالحمل
انما اراد لمن ارتضى الشفاعه له وتعضده من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه اجيب بان ظاهرها يقتضي خلاف ذلك والاوجب
للتاويل **قوله** لان اللام للاستغراق يعني حرف التعريف في قوله ما للظالمين من حميم ولا شفيع وارادها النكره في
سياق النفي قوله من حميم ولا شفيع وجه الاحتجاج بالايه ان الله تعالى اخبر على سبيل القطع بانه لا شفيع للظالمين
يوم القيمه يقبل شفاعته ولا شك انه صلعم مقبول الشفاعه فلا يشفع لفاسق اذ لا تقبل الشفاعه له **قوله** الطاعه
تقتضي الرتبه قد ادعى الرازي الضروره في ان المطاع اعلى رتبه من المطيع والمجهري وهي دعوى مجرده يمكن مقابلتها بدعوى
الضروره انه من فعل ما اراده المطيع وقد اعترض الاستدلال بالايه بان المراد نفي الشفاعه في الدنيا واجيب بان الايه عامه
ولم يقع ما يقتضي تخصيص ذلك بوقت دون وقت وبان سياق الايه يقضي بانها في الاخره وهو قوله تعالى وانذرهم يوم الازفه
الايه **قوله** ولا نصره فوق دفع ضرر العقاب يعني ولو شفع النبي صلعم للفساق وطالب العفو عنهم لكان ناصرا لهم لانه
من منع من وصول الضرر الى الغير فهو ناصر له واعترضه الرازي بان النصره المرافقه على وجه القهر والاستيلاء والذي
اتت هو الشفاعه وهي الطلب على وجه الخضوع واجيب بوجهين احدهما ما ذكره من ان النصره دفع المضره باي وجه من حيله
او شفاعه او قهر الثاني ان حمل الايه على ذلك يذهب فايدتها لان كل احد يعلم انه لا مقاهر لله ولا مغالب فالاخبار بنفي ذلك
اخبار لا فايده فيه ويجري مجرى السما فوقنا ونحوه ومثل هذا تعالى في حوار قولهم انما نفي الشفيع الذي يطاع وهو الاعلى
رتبه وقد اشار اليه المصنف **قوله** والا انه خرج مخرج الزجر عن المعاصي يعني فيكون المراد بها نفي الشفاعه في اسقاط
العقاب لنفع الزجر ولا يحمل على نفي الشفاعه بزياده المنافع لانه لو قال واتقوا يوما لا تزيد فيه على منافع المستحق
للثواب شفاعه احد لم يحصل ذلك الزجر **قوله** وقال تعالى افانت تنقذ من في النار زعما تعالى ان الشفاعه تكون قبل
دخول النار ولكن اكثر الاخبار الداله على الشفاعه التي يتمسك بها الخصوم مصرحه ان الشفاعه في اخراجهم من النار فقال
صاحب الكشاف وانها في غير هذا المعنى فالمعنى نزل استحقاقهم العذاب وهم في الدنيا منزله دخولهم النار حتى نزل اجتهاده صلعم
وكده نفسه في دعائهم الى الايمان منزله انقاذهم من النار وقوله افانت تنقذ من في النار يفيد ان الله تعالى هو الذي
يقدر على الانقاذ من النار وحده لا يقدر على ذلك احد غيره فكما لا يقدر ان ينقذ الداخل في النار من النار لا يقدر ان يخلصه
مما هو فيه من استحقاق العذاب بتحصيل الايمان فيه **قوله** وقال تعالى والذين كسبوا السيئات ما لهم من الله من عاصم يقال ان
الشفيع ليس بعاصم لهم من الله ولا مانع فان ذلك يعبر بالذوق ان المراد من عاصم يعصمهم عنهم قهرا او يجيرهم منه والا انه يجوز
ان يكون المراد بالظلم من رحمه الله ومن عنده من يعصمهم كما يكون للمؤمنين وقد نص عليه جار الله في الكشاف **قوله**
الا يوصف بالفسق والاصرار او بالتوبه والايمان بتمامه فمن المعلوم انه يؤمن بالطاعه ولو كان الشفاعه لرفع العقاب
لزم ان يؤمن بالمعصيه وذكرنا بطلانه اعترضه الرازي بانه يؤمن بالطاعه لانها التي يستحق لاجلها الشفاعه في اسقاط
العقاب فالمهدي عليه وهذا اعتراض جيد واعترض ايضا بانه كالوحلف ليفعلن ما يوجد عليه بعلة التوبه من غير
فرق وبانا نامره بالايمان لا في الفسق ونحث ولا مانع من ذلك كما لو حلف ليفعلن معصيته فانه لا يؤمن بها بل يؤمن
بالترك والتكفير عن يمينه **قوله** وقع الاجماع على قولهم اللهم اجعلنا ممن يستحق الشفاعه اي على حسن الدعا بهذا

ولو كانت الشفاعة للفساق لكان تقدير السؤال اللهم لا تجعلنا من الظالمين الذين يفارقون العظائم ويواقعون المآثم واخلاق
انه يصح الدعاء بما هذا حاله قوله ولهذا كان عليه السلام يستغفر في مجلسه مرارا كثيرة عن ابن عمر كنا نعد لرسول الله صلى الله عليه وسلم
في المجلس الواحد مائة مرة رب اغفر لي وتب علي انك انت التواب الرحيم وروي ايضا انه كان صلعم يستغفر في اليوم والليلة
سبعين مرة قوله ممن يفعل فعل التوابين يعني من العاملين اعمال التوابين المخلصين المتحرزين عن المحرمات القائمين بالواجبات
قال الفقيه حميد او يكون المراد اجعلنا من التوابين اذا وقع منا عصيان يوجب التوبة او من التوابين مما يعرض في حال الطاعات
والمباحات من قبائح لا يكاد يسلم احد عنها من قبيل التقصير لا احد منا الا يقارف الفسح في كثير من الحالات وقد ورد لذلك ما روي
عنه صلعم انه ما من مؤمن الا وله ذنب يصيبه الفينة بعد الفينة لا يفارقه حتى يفارق الدنيا **مسألة** اعلم ان للاصحاب
على نفي الشفاعة للفساق ادلة غير ما ذكر منها انه ورد للنار على خلود الفساق في النار فلو شفع لهم صلعم شفاعة يخرجهم
ادى ذلك الى نقض الادلة ويلزم تكذيب اخباره وذلك لا يصح ومنها انه كيف يليق بحال النبي صلعم الشريعة القاسمة ان
يقول لرب العزة يوم القيمة يا رب قد كنت انزلت علي كتابا في الدنيا وبعثتني رسولا الى الانس والجن لاعلمهم ما شرعت لهم
وامرهم بطاعتك واعدهم عليها ثوابك وانهاهم عن معصيتك واتوعدهم عليها بعقابك وانا الان اسألك الا تفي بذلك وان
تصير المسيء مع المحسن والمجرم مع المسلم وتبطل ما امرتني به من تبليغ وعدك ووعيدك وما به الفرق بين من احسن واساء
فهل يحسن ذلك من الرسول مع قوله تعالى افنجعل المسلمين كالمجرمين هذا ما لا يستحسنه عاقل فكيف به صلعم وهو اعظم
حلما وعلما وعقلا **قوله** ان التائب مستغن بكونه من اهل الجنة عن الشفاعة هذا بناء على ان الشفاعة للتائب وقد تقدم
انها للمطيعين عموما والكلام مستقيم على ذلك ارادوا انهم مستغنون بايصال الثواب اليهم موفرا جزيلا في كل وقت وحين
وربما اكدوا ذلك بمثال يوردونه وهو ان الرجل من كان على مائدة كبيرة من الطعام فيها انواعه وانواع الادام فاذا شفع له
شافع بزيادة رغيف لم يكن لهذه الشفاعة موقع اصلا وانكشف عن حال صاحبها واجيب بان هذه الصورة ليست نظيرة
لمسئلتنا فليس في الجنة ما ينزل منزلة الرغيف في المحل وانما نظيرها من اعطاه السلطان عشرا من الحلل النفيسة مع اعطاء
ما به حلة نفيسة فليشفع الى السلطان بعض غلمانه لصاحب العشر في الزيادة فانه يظهر محله عند السلطان بحسب ما يحصل
لذلك المستعطي من الزيادات فانها اكرام واصح للتشفيع **قوله** ليس فيه انه تعالى يفعل هذه الزيادة من دون شفاعة يعني
فيجوز ان يفعلها عند الشفاعة وما هذا حاله يجوز وصفه بانه شفاعة وقد ذكر الفقيه حميد ان الله يجوز ان يوصل اليهم
منافع سوى ما اخبر به لاجل شفاعته فان فضله تعالى لا نهاية له ولا غاية لاخره **قوله** قالوا قال عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر
من امتي رواه الرازي في النهاية ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي قال وهو خبر مستفيض والذي في سنن ابي داود
والترمذي شفاعتي لاهل الكبائر من امتي هكذا ذكره المصنف اخرجاه من حديث انس واخرج الترمذي عن جابر مثله وزاد
فيه قال الراوي فقال لي جابر من لم يكن من اهل الكبائر فما له وللشفاعة **قوله** وقد روى الحسن البصري ليست شفاعتي
لاهل الكبائر من امتي رواه الرازي في النهاية لا تنال شفاعتي اهل الكبائر من امتي واعترضه بانه مرسل وان المراسيل ليست حجة
عندهم ولا يسلم له ان المرسل ليس بحجة لكنه والمسند حينئذ احاديث ليست بحجة قطعية فلا يعتمد عليها هنا **قوله**
فمعنى ما ذكروه اذا ما تواتر عارضه الرازي بان وصفهم بكونهم من اهل الكبائر بحسب [illegible] وذلك لا يثبت ولم يعتبر التوبة ولكن الجواب
بان ورود مثل ذلك في الحكم كثير غير قليل كقوله تعالى وعصى ادم ربه فغوى فاذا جاز في حق الانبياء فليجز في حق من دونهم
قوله لانهم احوج الى الشفاعة هذا وجه مستقيم وورد ان يعضد بوجه اخر وهو انه رغبهم بالشفاعة لكيلا يقنطوا
ويطمعوا انه لا يضيع لهم فيها الاجل ما اقترفوه **فصل** اختلف الشيوخ في المطلوب بالشفاعة **قوله** وقال ابو الهذيل

ان يعود الثواب الذي اسقطته المعصية ظاهر في الاطلاق فيعم ما اسقطته الصغيرة وما اسقطته الكبيرة قبل التوبة
وكلام المصنف في الاحتجاج عليه مصرح بذلك حيث قال لكان الناس بعد ارتكاب الكبيرة اعلى حالا منه لو لم يرتكبها والمشهور
عن ابي الهذيل انه جعل الشفاعة ليعود من الثواب ما اسقطته الصغائر وقال الفقيه حميد وحكى عن الشيخ ابي الهذيل ان النبي صلى الله عليه وسلم
يشفع لاصحاب الصغائر ليرجع ما نقص من ثوابهم بما استحقوه من العقاب على الصغائر التي وقعت منهم وهكذا نقل غيره
قوله وله ان يقول ان ثواب التوبة هو ان يعود بها الى الخيرة فيه نظر لا يطرد ان العبارة وعدم استقامتها وما معنى
الحكم على ثواب التوبة بانه هو ان يعود بها وبالشفاعة ما سقط من ثوابه هذا كلام مختل وكان الصواب قوله ان يقول ان
الشفاعة يكون بان يعود له من ثوابه ما نقص وهو ثواب التوبة كثوابه لو لم يات بالكبيرة او مثل ثواب غيره ممن لم يات بها
ولكن ان يجاب بان الذي حصل بالشفاعة تفضل لا محالة ومن القواعد الشهيرة انه لا يصح التفضل بالثواب لانه يتضمن التعظيم
والتعظيم لمن لا يستحق التعظيم قبيح فكلامه لا يستقيم على تلك القاعدة **ملبه** لم يعرض الاصحاب في كتبهم لايراد
الخبر الذي ذكره المصنف مما يقضي بالشفاعة للعصاة ولا اشتغلوا بالجواب عن غيره والاحاديث الواردة في الشفاعة
للعاصين كثيرة وقد قدم ذكر بعض علماء الحديث انها بلغت حد التواتر منها قوله صلى الله عليه وسلم لكل نبي دعوة مستجابة فتعجل كل
نبي دعوته واني اختبأت دعوتي شفاعة لامتي يوم القيمة فهي نائلة ان شاء الله تعالى من مات من امتي لا يشرك بالله شيئا رواه
ابو هريرة واخرجه البخاري ومسلم ومالك في الموطا والترمذي وعن عمران بن حصين عنه صلى الله عليه وسلم يخرج قوم من النار بشفاعة محمد فيدخلون
الجنة يسمون الجهنميين اخرجه البخاري وابو داود والترمذي وعن جابر عنه صلى الله عليه وسلم يخرج من النار قوم بالشفاعة كانهم
الثعارير قلنا وما الثعارير قال الضغابيس اخرجه البخاري ومسلم قال مولانا عليه السلام قال الجوهري الثعارير بالعين
المهملة الثاليل وعن انس قال حدثنا محمد صلى الله عليه وسلم قال اذا كان يوم القيمة ماج الناس بعضهم الى بعض فياتون ادم فيقولون
اشفع لنا فيقول لست لها ولكن عليكم بابرهيم فانه خليل الله فياتون ابرهيم فيقول لست لها ولكن عليكم بموسى فانه كليم
الله فياتون موسى فيقول لست لها ولكن عليكم بعيسى فانه روح الله فياتون عيسى فيقول لست لها ولكن عليكم بمحمد
فياتوني فاقول انا لها فاستاذن على ربي فيؤذن لي فاقوم بين يديه فاحمده بمحامد لا اقدر عليها الآن يلهمنيه الله
ثم اخر له ساجدا فيقول يا محمد ارفع راسك وقل يسمع لك وسل تعطه واشفع تشفع فاقول يا رب امتي امتي
فيقال انطلق فمن كان في قلبه مثقال حبة من برة او شعيرة من ايمان فاخرجه منها فانطلق فافعل ثم ارجع الى ربي
فاحمده بتلك المحامد ثم اخر له ساجدا فيقال لي يا محمد ارفع راسك وسل تعطه واشفع تشفع فاقول يا رب امتي امتي
فيقال لي انطلق فمن كان في قلبه مثقال حبة من خردل من ايمان فاخرجه منها فانطلق فافعل ثم اعود الى ربي فاحمده بتلك
المحامد ثم اخر له ساجدا كما فعلت فيقال لي يا محمد ارفع راسك وقل يسمع لك وسل تعطه واشفع تشفع فاقول يا رب
امتي امتي فيقال لي انطلق فمن كان في قلبه ادنى ادنى ادنى مثقال حبة من خردل من ايمان فاخرجه من النار فانطلق فافعل
ثم ارجع الى ربي في الرابعة فاحمده بتلك المحامد ثم اخر له ساجدا فيقال لي يا محمد ارفع راسك وقل يسمع لك وسل تعطه واشفع
تشفع فاقول يا رب ائذن لي فيمن قال لا اله الا الله قال ليس ذلك لك او قال ليس ذلك اليك ولكن وعزتي وكبريائي وعظمتي
لاخرجن منها من قال لا اله الا الله اخرجه الشيخان البخاري ومسلم وهو من اصح احاديث الشفاعة لكن اذا تؤمل فقد
ما تضمن حوت احرها ان اوله يقضي بان الملتمسين للشفاعة هم اهل القيمة كافة ولهذا فزعوا الى الانبياء اولا فاولا وهلا اهتدوا
الى محمد صلى الله عليه وسلم قال انا لها ثم لم يذكر الا امته الثاني انه يقضي بانهم طلبوا الشفاعة وهم في العرصة لانه قال اذا كان يوم القيمة ولين
سياق الحديث يقضي باجتماع السعداء والاشقياء وحصول الشفاعة في جميع المذكورين ما يقضي بان المشفوع

لهم وقد صاروا في النار لانه قال فاخرجه منها ولا اشكال ان الضمير للنار ولا يستقيم ان يكون للنعمة ولا تساعد عليه الذوق
ولا سيما ليت الثالث انه ذكر في الرابعة انه لما طلب اخراج من قال لا اله الا الله قال ليس ذلك اليك ولكن وعزتي وكبريائي لاخرجن منها
من قال لا اله الا الله وذلك يقضي بعدم قبول شفاعته فيهم لقوله ليس ذلك اليك مع ان شفاعته لا ترد ولا يشفع الا فيما اذن
الله ولا ينتقض مع رده للاخبار بانه يفعل ذلك وكيف يمنع منه صلعم مع انه مفعول لا محالة موكدا بالقسم العظيم ولان قول
لا اله الا الله معظم الايمان ورأسه وقد ذكر في الثالثة انه يؤذن له باخراج من في قلبه ادنى ادنى ادنى مثقال الحبة من خردل
من ايمان ولكن التأويل والتقويم ممكنان لمن له بصيرة ونصح بهذا الشان والله اعلم بحقيقة ذلك وهو الملك الديان
وعن ابي سعيد عنه صلعم اما اهل النار الذين هم اهلها فانهم لا يموتون فيها ولا يحيون ولكن اناس اصابتهم النار بذنوبهم
فاماتهم اماتة حتى اذا كانوا فحما اذن بالشفاعة فجيء بهم ضبائر ضبائر فبثوا على انهار الجنة ثم قيل يا اهل الجنة
افيضوا عليهم فينبتون نبات الحبة في حميل السيل اخرجه مسلم فيما انفرد به فهذه الاحاديث من جملة ما ورد من
احاديث الشفاعة الدالة على انها تقع لمن يستحق العقوبة ودخول النار نعوذ بالله منها وامثاله الحديث واخرجوها
في مسانيدهم وصحاحهم واصحابنا رحمهم الله ويقولون ان صحت فلا تخرج عن سنة الاحاد فان الموانع من حقه كثيرة
الدواعي واستوا الطريق وبساط في ذلك والله ولي التوفيق وبيده ازمة التحقيق واذ قد فرغنا من الحجة على
مسألة اتصال عقاب الفساق بهم وما يتعلق بها من ذكر خلودهم ومنع الشفاعة لهم وهي عظمى مسائل ابواب الوعد والوعيد
ومحال التشاجر والتنازع الشديد لكثرة ما وردوه من التعليق على ما يغفر الله من كلام المصنف ومن الامثال فوائد زوائد
وفوائد شوارد ونلحق الكلام في ذلك باربع نكت جليلة القدر عظيمة الخطر ينبغي ان يصغى اليها الاذان وتعكف عليها الاذهان
وتشخص اليها بعين الانصاف وتسلمها الموافق عليها التامل الصاف فانها نافعة ان شاء الله تعالى النكتة الاولى
لا يخفى على المتبصر في هذا الباب الوعيدية من المعتزلة والزيدية وغيرهم اعتمدوا في انه لا بد ان يفعل بالفاسق ما يستحقه
من العقوبة ويخلد في النار ولا تسعه شفاعة الشافعين على العمومات الواردة المتعددة من الايات القرآنية والاخبار النبوية
ومع ذلك نسبوا على انها ادلة قطعية وبراهين يقينية وان المسألة لذلك قطعية وان المخالف فيها ما بين كافر وفاسق
ومخطي خطأ فاحشا لا يعرف قدره فيبقى على حسب اقاويل المرجئة واختلافها وتفاوتها في الخطأ وعدم الاصابة
ثم اذا تاملت الامر وتطلعت في كلام الاصحاب وغيرهم وقواعدهم في فن اصول الفقه واطلعت على ما يقتضي خلاف ذلك من وجوه
احدها ان الفاظ العموم في افادتها للعموم خلاف شديد ونزاع عظيم وقد سبق ذكره والادلة على افادتها للعموم ونفي
ذكرها وتحريرها والمناظرة فيها نظرية وثانيها ان الفاظ العموم من قبيل الظواهر وليست من قبيل النصوص او الظاهر
دلالته ظنية اذ حقيقته ما دل دلالة ظنية ولا اشكال ان اللفظ العام يتطرق اليه الاحتمال وكل لفظ يحتمل غير ظاهره
لا يمكن القطع بمدلوله وثالثها ان هذه العمومات المحتج بها في المسائل المذكورة مخصصة بلا شك عندنا وعند من اثبت
عمومها من مخالفينا اما عندنا فباخراج التائب وصاحب الصغيرة منها واما عندهم فهذا وغيره والاكثر من علمائنا
وغيرهم يقولون بان العام اذا خص صار مجازا في الباقي مطلقا قال صاحب الجوهرة هو قول عامة المتكلمين غير القاضي
وابي الحسين ومن حذا حذوهما قال في تعليق الجوهرة وهو الذي يقضي به النظر واللائق بالمتكلمين ومذهب القاضي انه يكون
مخصصه شرطا او صفة وقال ابو الحسين يكون مجازا الا ان يخص بما لا يستقل من شرط او صفة او استثناء وقال ابو الحسن
الكرخي اذا خص اللفظ العام بمنفصل صار مجازا وقال الامام المنصور ان كان الباقي بعد التخصيص هو السابق الى الفهم
دون المخصص فالعام على حقيقته كقوله تعالى فاقتلوا المشركين لم يخص اهل الكتاب لان السابق الى الفهم من لفظ المشركين

عبدة الاوثان ومن على صفتهم في اسناد الشركا لله وان كان المخصص مما يسبق الى الفهم مثل الباقي صارت دلالته على
الباقي مجازية نحو اقتلوا الكفار سوى اليهود وسيرد لكن ما شرحناه ان الاتفاق حاصل على ان عمومات الوعيد
من قبيل المجاز وان ابا الحسين وقاضي القضاة والكرخي والامام ابي الحسين يوافقون في ذلك وانما خالفوا في شي من العمومات
غيرها ولم يوافقوا الجمهور في الاطلاق لانها خصصت بمنفصل وهي الدلالة العقلية وما ورد من الادلة السمعية منفصلة
عنها غير متصل ولان المخصص فيها لا يسبق الى الفهم عدم دخوله فيها كما اشار اليه الامام المنصور بالله لان المؤمن القاتل
مثلا لا يخرجه عن كونه قاتلا ولا يسبق الى الفهم عند سماع قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا خروج من تاب من القاتلين
لولا ما دل على ذلك من الادلة المنفصلة العقلية والسمعية واذا كانت دلالة اللفظ العام بعد تخصيصه مجازية
فمن المعلوم ان الدلالة المجازية غير قطعية ورابعها ان اللفظ العام اذا خص صار مجملا عند كثير من العلما
لا يعلم المراد به وهذه مسئلة خلاف بين الاصوليين فعيسى بن ابان اطلق ذلك وقال باي دليل خص وعلى اي وجه
خص صار مجملا لا يصح التعلق به فيما بقي وقال الكرخي وابن شجاع ان خص بمنفصل صار مجملا والا فلا وقال ابو
الحسين والشيخ الحسن الرصاص ان خرج قدر معلوم له ظاهر فلا اجمال والا صار مجملا فيلزم ان عمومات
الوعيد قد صارت مجملة عند ابن ابان والكرخي وابن شجاع ومن تابعهم لانها مخصصة وتخصيصها منفصل والى ذلك
ذهب الاصم وهو من العدلية استاذ ابن علية فحكم على عمومات الوعيد بانها بعد التخصيص مجملة فلا يستدل بها على
شي ثم ان ما خص من العمومات بمجمل فلا شك انه يصير مجملا كقوله تعالى الا ما يتلى عليكم كما نص عليه ابو الحسين ولا يبعد ان
يكون ما ذكروه متفقا عليه وانك اذا اوقفت على العموم الا بخصوص لم يمكن الا بسند الا انه يدل على معنى بدون غيره ومنهم من يجوز ابقاها
من النص المستثنى ولقايل ان يقول قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشا بمنزلة الا مشية
المجمل من كل وعيد ورد للفاسق فيصير به عمومات الوعيد مجملة وقال الامام المهدي عليه السلام ما لفظه هذا سوال
واقع مشكل جوابه على الوعيدية اشكالا بليغا ولا مخلص لهم منه الا المجموع اسلكه لمن يتمكن ان يجتنبوا الكباير ما ينهون عنه
من يعمل سوا يجز به وان مجموعها يقتضي ان ذلك البعض الذي وعد بغفرانه انما هو الصغاير دون الكباير فهو بيان
لذلك البعض المجمل وخامسها ان ابن الحاجب ذكر في كتابه مختصر المنتهى خلافا في العام اذا خص على غير هذه الصورة
المتقدمة وان كان في التحقيق يعود الى دعوى الاجمال فحكي عن ابي ثور ان العام اذا خص فليس بحجة مطلقا وعن البلخي
والرازي انه ليس بحجة ان خص بمنفصل وعن ابي عبد الله البصري انه اذا خص من العام ما لم يكن منبئا عنه نحو تخصيص من لم
يسرق النصاب ومن لم يسرق من الحرز من عموم قوله تعالى والسارق والسارقة لم يكن حجة وان خص منه ما كان منبئا
عنه نحو تخصيص الذميين من المشركين في قوله تعالى فاقتلوا المشركين فان لفظ المشركين منبئا عن اهل الذمة وشي عنهم
فهو حجة في الباقي ولقد كنت في حال الدرس ومطالعة كتب علم اصول الفقه شديد التعجب من قطع اصحابنا في مسايل
الوعيد استنادا الى دلالة العمومات وما لهم من التخطئة والتصويب في ذلك لكون قواعدهم في فن الاصول لا تقتضي ذلك ثم
من عدم تعرضهم للتنبيه على ما ذكرناه في فن الكلام فما لهم ان كانوا يقولون في عمومات الوعيد خلاف ذلك لم ينبهوا عليه
ولا يلتفتوا اليه او باحثت في ذلك كثيرا من المعاصرين فما احال علي من راجعته في ذلك بشي قط وبحثت عن ذلك في كتب الاصحاب
فما وقفت بها على شي من التعرض لذلك حتى اشترى الناسخ شرح مقدمة البحر الكلامية للفقيه عبد الله بن محمد النجري فاشار
الى هذه المعاني اشارة حسنة مختصرة وقال ما لفظه عند شروعه في شرح مسئلة دخول الفساق في الوعيد هذه مسئلة
الارجا الكثيرة الانظار العظيمة الاخطار فلن يتبين فيها وجه الحق الا بارتفاع مقدمات احدها ان في اللغة الفاظا موضوعة للعموم

للعموم وثانيها ان كون تلك الالفاظ للعموم معلوم مقطوع به و ثالثها ان دلالة تلك العمومات على مدلولاتها قطعية
ورابعها ان العموم بعد تخصيصه باق على حجيته القطعية فيما بقي بعد التخصيص وكل واحدة من المقدمات فيها خلاف
والمخالف في اي مقدمة منها لا يلزمه الا رجا انتهى ولقد اجاد وافاد وحرر العبارة واحسن الاشارة ثم ذكر بعد ذلك
الادلة على تلك المقدمات باختصار يغني شافيًا وعدم بسط وافر لما اشار الله سبحانه لنا مطالعة شرح تلك المقدمة الكبير لمصنفها
الامام المهدي لدين الله عليه السلم وحررناه وسبقنا الى ما لم يظن انا قد سبقنا اليه وتكلم في شرحه على طرق مما شرحناه فقال
بعد خوضه في هذه المسئلة وبسطها فيها جوابات واسئلة بما لفظه ويلحق بهذه الجملة سؤال وهو ان يقال ان من اصولكم
ان دلالة العموم كان علاماتنا ولله ظنية لا قطعية على ما سياتي تحقيقه في اصول الفقه وادلتكم على وصول الغفار
الى الفاسق انما هي عمومات الوعيد فكيف قطعتم بعقابه والدلالة عليه ظنية فهلا خصصتم هذه العمومات بالاخبار
الواردة في سلامة الفاسق من العقاب وان كانت احادية قال عليه السلم والجواب والله الموفق ان هذا السؤال كان كثيرا ما
يعرض لنا امام قراءتنا فاجابنا فيه شيوخنا بجواب شاف حتى نظرنا فيه بحث فانكشف لنا ان طريق القطع بوصول عقاب
الفاسق اليه ليس مجرد العموم الشامل له وانما هو كون الوعد والوعيد اخبارا وقد علمنا ان الفاظ العموم موضوعة لافادة
الشمول الا لمخصص فيحتاج الا مخصص لها وجب القطع بشمولها لما يحتمله والا كان ذلك الخبر كذبا والكذب قبيح والله سبحانه يتعالى
عن فعل القبيح ثم ذكر عليه السلم ان المسئلة التي يستدل عليها بالعموم ان كانت من قبيل العمليات فلا سبيل لنا الى القطع بانتفاء المخصص
لانا لا نامن جواز تكليفنا فيها بالظن وان مراد الله تعالى من كل مكلف ما اداه اليه ظنه اذ لطفه فيه لما سياتي تحقيقه في اصول
الفقه فما من عموم سمعه الا ويجوز ان له مخصصا لم يسمعه وان الله تعالى اراد منه العمل بظنه في شمول العموم وان كان في نفس
الامر له مخصص فهو غير مكلف به وانما كلف به من بلغه لان مصلحته فيه واما اذا كانت تلك المسئلة من العلميات اي مراد الله منا
فيها العلم اليقين فانه اذا ورد فيها لفظ العموم فبحثنا عن مخصصه فلم نجده ولا دليل لنا على تلك المسئلة الا ذلك اللفظ فانا
نقطع بشمول ذلك اللفظ لما يصلح له بعد بحثنا عن مخصصه في العقل والسمع فلم نجده اذ لو كان لوجب على الله تعالى ان ينبهنا عليه
لما طرق او نحوه او يلزم الاخبار عليه السلام بما خاطبنا به مما تريد منا القطع بمضمونه والا كان مكلفا لنا بما لا نعلم وهو تعالى
عن ذلك ولما لم تكن المقصود بخطابنا باي الوعيد العمل وانما اريد منا الاعتقاد لمضمونها وقد بحثنا عن مخصصها فلم نجد لها مخصصا
نقطع بانه مخصص لها قطعنا بشمولها لكل فاسق فهذا خلاصة ما ذكره عليه السلم مع زوائد كثيرة وبسط في هذا المعنى وكان رحمه الله سبقنا
غاية وجلا اشكالا ثم

النكتة الثانية

قد سبق ما قيل في تعارض عمومات الوعد وعمومات الوعيد
واوضحنا ما رجح به جانب الوعيد واوردنا في ذلك ما ليس عليه مزيد مما يتعلق بالايات القرانية والالفاظ الالهية واشرنا
منها وما ادعاها ما ورد في الاحاديث النبوية والاخبار التي هي عن المصطفى صلى الله عليه وسلم مروية على شيعها وكثرتها واتساع ما الف
فيها من الامهات والاسفار المطولات فان الواقف عليها والناظر اليها اذا انطرقنا حوته من الترغيبات والترهيبات جاز فكره
وطاش لبه حتى انه قد يرد في شيء من الطاعات بحكم الظن بانه من اقلها موقعا ويحكم الحسن بانه من احقها مشقة من الوعد العظيم
والوعيد الجسيم ما يضنا بعيده المعاصي وان تخشن وينسا عند الجرائر وان كثرت وعظمت وقد يرد في شيء من المعاصي مما
يستخف بها ويتهاون به والابد به له من الوعيد الشديد والزجر البليغ والتهديد والترهيب الذي لا يسكن معه نفس مسلم ولا يطيب
ما يظن الظان ويعتقد المعتقد ممن نظر الى ذلك ان الطاعات في جنبه وان كثرت لا حكم لها ولا يعول عليها ولا التفات اليها ولمن
حقق النظر في تلك الاخبار وبشرها وقدرها حق قدرها وتوسط في لج الخوف والرجا ولم يحد عن النهج حاد وجاز لكن
ما وجه حكمة الشارع في ايرادها على تلك الكيفية وفي وجه الجمع بينها على القواعد الاصولية والكلامية وما تكاد النظر

قد ادعى بعض الملحدين ان قوله تعالى يغفر الذنوب جميعا
لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون
ذلك اي ما دون الشرك من المعاصي
لمن يشاء من عباده مخصص
لعموم العقاب فسقط
... من القطع
بكونه مخصصا
وليس المراد الغفران بعد التوبة
لان الكفر بعد التوبة ايضا كذلك
فيلزم تساوي ما نفي عنه الغفران
وما اثبت له فتامل

في ذلك يفضي الى كل ما يزداد ولا يحصل منه شفا الصدور والفواد ولا ينبغي ان يعدل الى بقا اخبار آحاد وان الناقل
لها نقص فيها او زاد وافترى ما يقال ان النبي صلعم لما بعث ليدعو الناس الى الله وعظم حرصه على هدايتهم واستنقاذهم من العذاب
وولع بذلك غاية الولع حتى ان رب العزة سبحانه وتعالى وهو آمره وباعثه عاتبه على شدة حرصه وذهاب نفسه حسرات
بالغ صلعم في الترغيب للحث على الطاعات والترهيب للانزجار عن المعاصي واتى من النوعين بما يستقر عنده رغبة الطالب
ومخافة الهارب ولم يقتصر على الترغيب في الطاعات جملة والترهيب عن المعاصي جملة بل فصل وذكر اعيان الطاعات جلايلها
ودقايقها وكذلك المعاصي فما كان من ذلك موافقا للادلة القاطعة والبراهين الساطعة فذاك وما كان مخالفا للقواعد
لا يستفاد لظاهره ولا يساعد رد اليها وحمل عليها وكان من قبيل المبالغة والتجوزات التي لا تحتمل خطا ولا تعد
والمنع اذا ورد ولا ترد لا سيما وهي واردة من افصح العرب واوسطهم في النسب وممن ثبتت عصمته عن الريب وصدق
اقواله والفاظه ولا يليق الاعراض عما جا به ولا اعتراضه وتلقاها السامع بالقبول الواضح ويومن بها ايمان مخلص ناصح
ويجد في العمل الصالح فذلك في الدين حتم وفي الراي حزم ومن تمنى الاماني وجوز السلامة وامن سطوات المخافة فهو
مفرط غاية التفريط ومخبط كالعشوا الشديد التخبيط والله ولي كل خير ومولية ومعيد كل فضل ومبديه

النكتة الثالثة اعلم ان مما تطيش منه الالباب وتحار فيه الافكار ما ورد من وصف شدة العذاب وذكر احوال النار في آيات
القرآن الكريم وصحيح الاخبار ويخطر بالبال ان حال المكلف هذا الضعيف لا يحتمل ذلك وان ذنبه وان عظم بالنظر الى
جلال الله وعزيز سلطانه وسعة نعمته وفضله واحسانه لا يقتضيه بالنظر الى ان الصادر منه ليس بشي باعتبار حلم
الله وسعة رحمته وكون المعصية لا تضره ولا تنقص من ملكه شيا كما ورد عنه صلعم حاكيا ليس يحكي عن ربه يا عبادي
لو ان اولكم وآخركم وانسكم وجنكم كانوا على افجر قلب رجل واحد منكم ما نقص ذلك من ملكي شيا ان من المكلفين من يقدم على الجرائم
عليهم جراة على الله ويتهاون بامره بل مع شدة الخوف منه والاستحيا ومنهم من يقدم على ذلك من قبيل التغفيل وعدم
التيقظ والجهل بحقائق الامور فاذا بالغ الانسان في معرفة وجه الحكمة في التعذيب بتلك الانواع من العذاب العظيمة
الشديدة التي لا تقوى لها الجبال الرواسي فكيف باجساد الاناسي وفي التخليد في تلك الانواع ابد الآبدين ودهر الداهرين وما
ثم عنها بخاسر كانت العقول المتناقية في ذلك لا تزيح الاذى المستقر ولا تقضي لها بما سافر له وخطر مع ان ذلك امر
معلوم لا يشك فيه مسلم ولا ينازع فيه مميز فعقول الناس من حقها ان نعلم بعقولنا وجه الحكمة في كل فرد من افراد افعال
الله بل العلم بعدله وحكمته الذي لا يخالجه شك ولا يشبهه كاف وكلما اشكل علينا وجه الحكمة فيه رددناه الى هذه الجملة
المعلومة من نقع الشك ونقع برد اليقين والحاصل ان امور الآخرة كلها مركبة على السمع فما ورد من السمع دليل لا بد
عليه آمنا به واعتقدناه ودنا بانه مطابق لحكمة الله وجار في منهاج عدله الذي لا ريب فيه فايصال العقاب الى مستحقه وتعذيبه
بانواع العذاب الشديدة الهائلة وخلوده في النار كل ذلك مما لا يعلم الا بالسمع فلما دل عليه علمنا ان ذلك مقتضى العدل
والحكمة وانه ليس فيه ظلم وان الله ليس بظلام للعبيد والذي نعلم بالعقل مع السمع ليس الا اصل استحقاق العقاب
من دون معرفة تقديره والطايلة واستمرار فعله ومادته فلا مجال للعقل في ذلك ولا سبيل الا اليه والله سبحانه اعلم

النكتة الرابعة اعلم ان الخوف والرجا من الطرق الموصلة الى الله والخلال الحسنة المحمودة
المحبية فلا يخلو قلب مسلم عن كل واحد منهما اما الخوف فمن احق بان يخاف من الملك الجبار القهار شديد العقاب
الذي بيده ازمة الامور كلها واليه المعاد وله ملكه علاه فلا ينبغي للعبد وان استفرغ في العمل الصالح وسعه
وعظم تحصيله جده وبلغ في السلامة من المساخط جهده الا الخلو عن خوف الله واخذه وغضبه وشدة عقابه فانه

لا يامن الاستها الى خاتمة غير مرضيه او ان يواخذ على ذنب بسيئه ولا يشعر بانه قبيح عند الله لتقصيره في التطويل على طاعه واجبه وانى بها غير كامله ولا سالمه مما يشوبها وعما يعد تقصيرا في ادائها او غير ذلك مع اعتقاده انه قاصر عن القيام بحق الله وجلاله وشكر نعمه الباطنه والظاهره التي لا تحصى وان طاعاته وان كثرت واستغرق بها ليس شيا بالنظر الى ذلك وبالجمله فالخوف خليقه محموده وطريقه مباركه مقصوده وقد مدح الله الخائفين منه واثنى عليهم وجعل خوفه من اوصاف اصفيائه الملائكه المقربين وبين انه من خاف ادلج ومن ادلج بلغ المنزل والناس على مراتب في الطاعه والحقهم بالخوف اكثرهم تفريطا في جنب الله وينبغي ان يشتد الخوف بحسب ذلك ولا اشكال ان الخوف في حق العاصي اوجب منه في حق المطيع ولا ينبغي ان يخلو المطيع عنه وكفى بالخبر المشهور الذي اخره والمخلصون على خطر عظيم فكيف يامن عبد مع ذلك وابلغ ما يرتقي اليه ان يكون من المخلصين وهولا المخلصون على خطر عظيم فكيف يامن ذو الخطر نعوذ بالله من سخطه واما الرجا فهو كذلك من صفات المومنين وطرائق الصالحين ومن احق من الله بان يتعلق به الرجا ويوجه اليه الامال ويعلق به الاطماع وهو الجواد الكريم الوهاب الرزاق الفتاح ذو الجود والسماح واسع الرحمه عظيم العفو الذي قال فيما حكاه عنه نبيه صلعم يا عبادي لو ان اولكم واخركم وانسكم وجنكم اجتمعوا في صعيد واحد ثم سالوني فاعطيت كل واحد مسئلته ما نقص ذلك مما عندي الا كما ينقص المخيط اذا ادخل البحر فينبغي للعبد ان يكون راجيا لله في كل حال لانه مستظل بالا يراحه ورحمته ومعتاد لطفه واحسانه عالما انه ارحم به من والديه وانه اقرب من حبل الوريد اليه وليحسن العبد الضعيف ظنه بهذا الرب الجليل ولا ينبغي له الياس والقنوط والخلو عن الرجا والظن الحسن وان بلغ في العصيان وتعدى حدود الله الى الغايه بل يرجوان يتعطف الله عليه او يلمسه نفحه من نفحات فضله وجوده فيذيقه حلاوة التوفيق ويأخذ بناصيته الى اقوم طريق ويسعده بخاتمه مرضيه وعاقبه حسنه ولا باس عندي بان يرجو عفو الله في الاخره وان كان عاصيا الكبائر رجا مطلقا لا يشوبه بعقيده فاسد من جواز ان يغفر الله ويجوز عليه الخلف ويترك ما اخبر بانه يفعله او ان الله يفعل ما لا يقتضيه الحكمه او يجوز ذلك لنقص الرجال يقع عصيانا بل بمعنى بعد طاعه ولا دليل على قبح مثل ذلك وان كان مذهب الراجح انه يحق الوعيد وقد ورد عن النبي صلعم ان الله عز وجل امر بعبد الى النار فلما وقف على شفيرها التفت فقال اما والله ان كان ظني بك حسن فقال الله عز وجل ردوه انا عند ظن عبدي بي رواه البيهقي ولا يخلو هذا الحديث عن مخالفه للقواعد الكلاميه مع امكان التاويل والمقصود التنبيه على حسن الرجا وحسن الظن ويقوى بوجه استشعار الرجا عند قرب الموت لما ورد عنه صلعم لا يموتن احدكم الا وهو حسن الظن بربه وبسما ما ذكرناه تم ما اوردنا ايراده في هذا الباب وقد خرجنا من حد الايجاز فيه الى الاطناب وجالفنا ما جرى عليه الاكثر كتابنا هذا من الاسلوب فلم يكن التوسيع في النقل والبسط لما يطلوب لكنا لما وجدنا كتب اصحابنا غير شافيه في هذه المسئله للاوام ولا وافيه منها بالمرام قصدنا فيها الى اسبغا الاطراف وسلكنا فيها منهج الانصاف ومكننا النظر فيها من تحقيق النظر لو جزيه وامد فيق الاسند لال وتقريره ثم نعود الى الاسلوب الاول وليس لنا على غير التوسط من طريقي الاكثار والاقلال في هذا الاملا وعدم الاملا فنقول

القول في المنزلة بين المنزلتين

وهذه هي مسئله الاسما والاحكام وهي احد الاصول الخمسه التي بني عليها قاضي القضاه كتابه الذي شرحه السيد مانكديم بكلامه الشهير الجليل وسميت المنزله بين المنزلتين ومعناه لغة الشي بين الشيئين في العلو والانحطاط وقيل الشي بين الشيئين يجاذبه الى كل واحد منهما نسبه واما في الاصطلاح فكون صاحب الكبيره ممن ليس بكافر له اسما واحكام بين اسمي المومن والكافر واحكامهما ووجه تسميه هذه المسئله بالمنزله بين المنزلتين كونها كلاما في اثبات منزله للفاسق في اسمائه واحكامه بين منزلتي المومن والكافر في اسمائهما واحكامهما ووجه تسميتها بمسئله الاسما والاحكام ما ذكره المصنف ووجه الحاجه اليها ان المكلفين لما كانوا على ضربين منهم

منهم من يستحق العقاب وهم فريقان فريق يستحق العقاب العظيم وفريق يستحق عقابا دون ذلك ومنهم من يستحق الثواب وهم
فريقان فريق يستحق الثواب العظيم وفريق يستحقون ثوابا دون ذلك احتجنا الى معرفة اسم كل فريق وحكمه ليجري عليهم
اسمه ويعامله بحكمه وانما وجه عدها من مسائل اصول الدين لانه لما كان مدارها على استحقاق الثواب العظيم والذي دونه
واستحقاق العقاب العظيم والذي دونه وكان الكلام في استحقاقهما من احكام افعاله تعالى وهو مقصود من الاصول صارت
مسئلة اصولية وان كانت لا تخلو عن ذكر فروع فقهية واحكام راجعة الى العمل فليتأمل **قوله** وقد ذهب اهل الحق
الى ان مرتكب الكبيرة من امة محمد عليه السلام يسمى فاسقا تسميته فاسقا مجمعا عليها ولا يخالف فيه احد وانما الخلاف في انه هل يسمى
مع ذلك مومنا او كافرا او منافقا او كافر نعمة فقال بكل واحد فريق واهل الحق قصروه على التسمية بفاسق فقط ولم
يجوزوا ان يسمى بغير ذلك وهو مذهب المعتزلة والزيدية الا ما حكي عن الناصر عليه السلام من تسميته كافر نعمة **قوله** كما تقوله
المرجئة يعني فانهم يسمونه مومنا ويصفونه بذلك حتى ان منهم من يقول ايمانه كايمان جبريل وميكائيل لاعتقادهم ان الايمان هو
التصديق فقط **قوله** كما تقوله الخوارج اتفقوا على انه موصوف بانه كافر واختلفوا في انه هل يوصف بانه مشرك فمنعه
الاباضية واجازه سائرهم **قوله** ولا منافقا كما يقوله الحسن قال الفقيه حميد ولا نقض على اللفظ بل يثبت معناه في جهة فيقول
انه بطن الكفر وهو انكار العقاب **قوله** والاجماع يعني اجماع الامة هذه الفرق المختلفة وغيرها فانه لا يخالف احد
في تسميته فاسقا وما ذهب اليه كل واحد من الخصوم مختلف فيه ولا دليل عليه والتمسك بالمجمع عليه وترك المختلف فيه
والذي لم يقم عليه دليل هو الواجب والى هذا اشار الصاحب الكافي بقوله شعر وصاحب الذنب لدينا فاسق لا مومن حقا ولا منافق
والكل في تسميه موافق قولي اجماع وخصمي خارق **قوله** والنصوص يعني نصوص القران الكريم والسنة
النبوية كقوله تعالى في من قذف المحصنة واولئك هم الفاسقون **فصل** اما الذي يدل على انه لا يسمى مومنا **قوله** وان كان
في الاصل هو المصدق اي في اصل اللغة ومنه قوله تعالى وما انت بمومن لنا وكذلك يستعمل لغة في فاعل الامن وهو نقيض الخوف
ووصف الله بانه مومن بالنظر الى هذين الوجهين وهو انه صدق انبياءه بما اظهره عليهم من المعجزات والاعلام الدالة على صدقهم
وامن اولياءه من عذابه بما اتاه لهم من الادلة الدالة على ذلك **قوله** فقد صار منقولا بالشرع الى من استحق المدح
والثواب ظاهره ان اسم المومن في الشرع قد صار غير مشتق من الايمان بل نقله الشرع عن معناه الاصلي الى غيره
والتحقيق ان الايمان قد صار منقولا عن معناه الاصلي وهو التصديق فقط الى معنى اخر وهو مجموع التصديق بالقلب
والاقرار باللسان والعمل بالاركان وان اسم المومن في الشرع مشتق من الايمان بهذا المعنى الذي وقع النقل اليه ونقل
اسم الايمان الى ما ذكر هو مذهب ائمة الزيدية ومن تبعهم وقول الجلة من المعتزلة على ان هذا قال الامام يحيى وهو مذهب السلف
المختار واعلم ان هذا مبني على جواز نقل الالفاظ اللغوية الى معان شرعية وعلى ان هذه اللفظة قد نقلت فاما الاول فقال الاكثر
ان ذلك يجوز وانه قد وقع قال الفقيه حميد وخالف فيه عباد والمرجئة فاما عباد فان عنده ان التغيير بنقل الاسم يوجب التغيير
بقلب المسمى وهذه جهالة واما المرجئة فانهم يقولون لا يجوز ذلك وان بعض علمائنا وبعض علمائهم يدل على انهم احالوا ذلك وبعضهم
يدل على انه لا يقع وان كان يجوز ان يقع اصلا واذا قام الدليل على وقوع النقل بطل تجويزه لان الوقوع فرع الصحة **قوله**
وقد افترقت المرجئة على قولين هذه الحكاية تخالف ما حكاه الفقيه حميد عنهم من الاطباق على عدم النقل والامام في حكاية الخلاف
في هذه المسئلة واقوال مختلفة حكى الامام يحيى في التمهيد ان الخلاف في موضوع اسم الايمان فذهبت الامامية والجهمية والاشعرية
جعله اسما لعمل القلب ثم اختلفوا فقالت الاشعرية للتصديق النفساني وقالت الامامية والجهمية للمعرفة وحكي عن
الكرامية جعله اسما للقول فقط وحكي عن ابي الهذيل وقاضي القضاة جعله اسما لفعل الواجبات والمندوبات وحكي عن

الملة الزيدية وجملة المعتزلة والسلف ما تقدم ذكره واجازه قوله ما لا يجوز عليه تغيير ونسخ يعني نحو العقائد الالهية
فيما يتعلق بالله وصفاته وافعاله واحكام افعاله ونحو ذلك قوله وهو قريب من الاول يعني لعدم اشتراط الكف عن المعاصي
والاول فيهما من غير هذه الجهة تفاوت ظاهر قوله بدليل الاجماع يعني على انه اسم مدح فلا نعلم في ذلك مخالف قوله وصحة توسطه
بين اوصاف المدح يعني نحو فلان صالح بر مومن تقي ولا يحسن ان يتوسط بين اوصاف المدح ما ليس بمدح كالو قيل فلان صالح
اسود تقي يعني لعدم مناسبة الاوصاف والخروج عن قاعدة انتظام الكلام قوله ما ذكر المومن والايمان في القرآن الا مدحه
وذلك نحو قوله تعالى قد افلح المومنون ان الذين امنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا والمومنون والمومنات
بعضهم اوليا بعض افمن كان مومنا كمن كان فاسقا لا يستوون وغير ذلك مما يطول ذكره ومدح المومن يتضمن مدح الايمان قوله
لوجب في الكافر الى اخره قال الفقيه حميد ولجاز وصف اليهودي بانه مومن لانه مصدق بالله وبكثير من انبيائه وكذلك النصارى
وغيرهم من الكفار قوله فاما مع التقييد فجوزه الى اخره هذا راي الاكثر فانهم يجوزون ان يقال في الفاسق مومن بالله فيوصف
بالايمان مقيدا وذهب الشيخ ابو القسم انه لا يسمى مومنا بالله ويمنع من وصفه بذلك مقيدا قال لانه يفيد ما يفيده المطلق
ولهذا قال تعالى بعد ذكر الجنة اعدت للذين امنوا بالله ورسله واجيب بان المراد من الاية معلوم وهو انها اعدت لمن امن بالله ورسله
مع فعل الطاعات واجتناب المقبحات ولنا اقتضى الا انه هذه على ذلك لانه قد بين في غيرها والاتكال على ادلة العقول قوله
لان هذا حال المشتقات عند الجمهور هذا مذهب ابي علي والذي صححه ابن متويه وغيره ويقولون انه اذا اطلق الاسم المشتق
بعد تقضي الفعل المشتق منه فهو مجاز وخالف في ذلك ابو هاشم وذهب الى انه يطلق حقيقة حال الاشتغال بالفعل وبعد
تقضيه ولكل منهم متمسك على ما هو مذكور في مواضعه فهذا الدليل مبني على قول ابي علي ومتابعيه ولا يستقيم على قاعدة ابي
هاشم قوله وذلك يقتضي التنافي بين الاسمين يعني والاسم يكون لقوله تعالى بعد الايمان وجه ذلك انه يصح ان يقول القائل بئس
الشيمة الاقبال على اللعب بعد الاشتغال بالطاعة الا وهو لا يطيع في حال اللعب هكذا قرره الفقيه حميد وقال جار الله الاسم
بمعنى الذكر من قولهم طار اسمه في الناس بالكرم وحقيقته ما سما من ذكره وارتفع بين الناس كانه قيل بئس الذكر المرتفع للمومنين
بسبب ان يكونوا هذه الجرائر ان يذكروا بالفسق وفي قوله بعد الايمان ثلاثة اوجه احدها استقباح الجمع بين الايمان وبين
الفسق الذي يا باه الايمان ويحظره كما يقول بئس الشيبان بعد الكبر الصبوة والثاني انه كان في شتائمهم لمن اسلم يا يهودي
يا فاسق فنهوا عنه وقيل لهم بئس الذكر ان يذكروا الرجل بالفسق واليهودية بعد ايمانه والثالث ان يجعل من فسق غير مومن
كما يقول للمتحول عن التجارة الى الفلاحة بئست الحرفة الفلاحة بعد التجارة قوله وقال تعالى وكان بالمومنين رحيما وفي هذا
المعنى ايات قوله تعالى بالمومنين رؤف رحيم قوله فلو كان الزاني مومنا لوجب ان يرحمه وكذلك فلو كان مومنا لما نهى عن الرافة
به قوله لوجب موادتهم وموالاتهم يعني لان موالاة المومن واجبة اتفاقا وقد نفى الايمان عمن واد الفساق لانه لا شبهة ان الفاسق
بفسقه قد حاد الله قلت ان موالاته حرام قوله قال النبي عليه السلم لا يزني الزاني حين يزني الخبر وتمامه ولا يشرب الخمر
حين يشربها وهو مومن قوله وقال عليه السلم الايمان بضع وسبعون بابا تمامه اعلاه قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى
عن الطريق والبضع ما بين الواحد الى التسعة قوله وقال عليه السلم بني الاسلام على خمسة اركان المسموع في لفظ الحديث
على خمس شهادة ان لا اله الا الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة وصوم شهر رمضان وحج البيت قوله في اول نسخه المرجية
يلزم في الله ان يكون مومنا وان يكون فعله ايمانا فيه نظر فليتثبت يلزمهم الالزام ان يوصف افعال الله بالايمان كما يوصف
افعال الناس بذلك واما وصفه تعالى بانه مومن وانه الزام لهم على معنى مقالتهم لان التصديق يحصل منه تعالى وهو ملتزم ولا اشكال انه
ولهذا قال الواقفي بتمام الشبهة ومعلوم انه لا يصح وصف افعاله بذلك ولا بد ان يكون معنى الايمان راجعا الى التصديق ولهذا لغة

لما عقل حقيقة لو صح وصفه بذلك قوله هذا سقطت عليهم في البر والتقي يعني كان البر والتقوى يطلقان ع الافعال الواجبة ولم
يلزم منه وصف فعله تعالى الواجب بذلك قوله بل لانه لما يستحق به الثواب قال الفقيه حميد ولهذا يجري على المندوب ويبنوا مثلما
يجري على الواجب فاذا كانت الواجبات التي توجد من الله تعالى لا مدخل لها في استحقاق الثواب والعقاب لم يجز وصفها بانها
ايمان فقط واجرى لفظ الايمان على الفعل موقوفا على ان يكون له صفة زائدة على حسنه بشرط ان يكون له مدخل في استحقاق
الثواب ولا يمتنع في اجراء اللفظ ان يكون موقوفا على الشرط كما انه لا يجري على صيغة الامر امر الا بشرط الرتبة قوله بل
يدخل فيه المندوبات واجتناب المكروهات قال الفقيه حميد القول بهذا هو الصحيح واما الشيخان ابو علي وابو هاشم فقالا الايمان
والاسلام يفيدان فعل الواجبات واجتناب المقبحات وقضايا بان النوافل ليست من الايمان ولا يخرج عندهما المؤمن من اسم الايمان
الا اذا اتى بمعصية يزيد عقابها على ما له من الثواب قال رضي الله عنهم من قال انه فعل الطاعات الواجب منها والنفل واجتناب المقبحات
اجمع يعني ولم يعتد بترك المكروهات قال مولانا عليلم وهو قول ابي الهذيل رحمه الله قال قاضي القضاة والسيد صاحب الشرح
واكثر المتكلمين واحتج رحمه الله على ما اختاره وهو الذي ذكره المصنف بان الايمان والاسلام يفيدان المدح والتعظيم فيلزم في
ان يفيدا ما به استحق والتعظيم وهذا يقتضي دخول الفرض والنفل وترك القبيح والمكروه لان كل ذلك مما له مدخل في استحقاق
المدح والتعظيم وهذا يقتضي دخول الفرض والنفل وترك ولانه قد ثبت ان النوافل من الدين اذ لا احد يشك ان ركعتي الفجر منه
والايمان والاسلام والدين بمعنى واحد ولانه تعالى قال في صفة المؤمنين الذين يقيمون الصلوة ولم يفرق بين فرضها ونفلها
يجوز ذلك واحتج الشيخان بان النفل لو كان من الدين لوجب في تارك ركعتي الفجر ان يوصف بانه ناقص الدين ولان النوافل
لا حصر لها فما من احد الا وهو تارك شيئا منها فيلزم ان يجوز وصفه بانه غير كامل الدين وان كان من الانبياء واجيب بمعارضتهما
من وجوه وهو ان النوافل عندكما من الطاعات فيلزم ان يقال في الانبياء انهم ناقصو الطاعات وكذلك فهي مكلف بها فيلزم ان
يوصف تاركها انه غير فاعل لما كلفه الله وكذلك ترك الصغائر عندهما من الايمان فيلزم ان يتخذ من فعل شيئا منها ناقص الايمان
فصح ان مثل ذلك انما لا يجوز لايهام الخطا من حيث يجوز السامع انه ناقص الايمان بترك واجب او فعل قبيح على حد يستحق عليه
العقاب فان ورد عدم ايهامه الخطا ساغ اجراؤه قوله والايمان لا يجوز ان يكون محلها فالواجب صرفه الى ما لا يكون
محلا وهو التصديق قوله لايهام الخطا قال الفقيه حميد ان قيد بان المراد ما يقوله جاز اجراؤه قوله وبالتشبيه الى دفنها
كتابتها فيه نظر لانه ليس سائر النوافل لها وقت معين انما يستقيم ذلك في سائر نوافل الصلوه وكلامنا في النوافل كلها قوله فهي
محصورة بالوصف اشد ضعفا وهل يمكن ان كل ما عرف وصفه انحصر باعيانه واجزائه قوله ومحصى ايضا بالنسبة الى الامكان
كذلك لان مثل ذلك لا يعد انحصارا قوله والجواب ان هذه الاسماء قد صارت اسم الجمع خصال الايمان هذا احسن مما قاله
ابو هاشم وهو ان الملة والدين والايمان والاسلام بمعنى واحد وقال ابو علي الملة ما يدين به قوم من الاعمال التي يرونها واجبة
فيوصف ذلك بانه ملة لهم قال الفقيه حميد وحكي عنه ان اطلاق القول بتارك الملة يقتضي الكفر قال مولانا عليلم فهي على هذا اسم
للطاعات التي يكفر تاركها كالعلم بالله ورسوله وهكذا حكي عنه وعلى هذا فلا يرد الشبهة عليه قال الفقيه حميد لو على الجملة فقد
صارت هذه اللفظة في العرف تفيد ما يكفر المرء بتركه فلا يلزم ما قالوه قال مولانا ويشبه هذا نحوها الى ابي هاشم وقال قاضي القضاة
بل الملة اسم لجملة الاسلام والايمان دون احادهما فلا يسمى تاركا للملة الا حيث خالف جميع احكام الاسلام قال المهدي
وكلام القاضي هو الصحيح وكلام ابي هاشم ضعيف جدا واعلم ان الخلاف المذكور هو في مسمى ملة الاسلام وموضوعها واما
موضوع لفظ الملة اذا اطلق فهو اسم لما يتدين به حقا كان او باطلا وعلى الاول قوله تعالى ملة ابراهيم حنيفا وعلى الثاني
قوله تعالى ان عدنا في ملتكم قال الامام المهدي هذا معناها اللغوي واما الاصطلاحي فما يدين به المكلف ويلتمس فيه الى نبي وكتاب

وعلى هذا فلا يكون الشرك نحو عبادة الوثن مليه قوله لا يمنع ان يكون المراد بالايمان هنا التصديق على اصله قال الشيخ في الشرح انا
لم ندع ان كل لفظة اشتقت من الايمان فانها لا تستعمل الا في المعنى الذي عللناه وانه لا يجوز استعمالها فيما وضعت له في الاصل
فلا مانع من ان يكون هذه اللفظة التي ذكرها الله في هذه الاية باقية على اصل الوضع فلا يقدح في كلامنا قوله او يكون العطف
للتعظيم اي عطف عمل الصالحات على الايمان مع كون الايمان يشتمل على الصالحات قوله وان كان المعطوف هنا في المعطوف عليه هذا
مما انفرد به المصنف فلم نعلم ان احدا قال بمثل ذلك وانما يقولون اذا كان المعطوف بعضا من المعطوف عليه فافراده بالذكر يكون
لتعظيمه والاهتمام بشانه كقوله تعالى وملائكته وجبريل وميكائيل ولكن المصنف لما استشهد له ان يكون الاية من هذا القبيل لان
امنوا بمعنى التصديق بالله وعمل الصالحات وترك المحرمات ولا يمكن ان يقال ان عمل الصالحات افضل خصال الايمان كما قيل ان جبريل
وميكائيل افضل الملائكة لان التصديق بالله وشهادة ان لا اله الا الله افضل من عمل الواجبات والمندوبات عدل الى هذا وهو ان جعل
المعطوف عليه هو الافضل في نفسه وهو بعيد والتسديد والحق انه لا يستقيم تفسير الاية ونحوها الا على حمل الايمان بمعنى التصديق
فقط وانه استعمل هنا في اصل معناه كما في قوله تعالى وما انت بمؤمن لنا وذلك لا يمنع من كونه منقولا مستعملا في غير معناه الاصلي في
مواضع كثيرة غير هذا قوله والجواب لا بد ان ذكر على ما ادعوه بما لا يدل عليه لانه يقضي بان من المؤمنين غير صالح قضا
يقينا ولا يمكن تعيينه على غير ذلك وقد بنى جار الله عليه فقال يعني ومن صلح من المؤمنين وهم كل من امن وعمل صالحا من بعد
رجوعهم ممن تاب منهم من النفاق قال مولانا عليه السلام وعلى هذا يكون المؤمنين بمعنى المصدقين مستعملا في معناه الاصلي ثم قال وقيل
الانبياء وقيل الصحابة وقيل الخلفاء قال مولانا انما يكون صالح بمعنى اصلح على هذا لان غير الانبياء والخلفاء والصحابة لا يمكن ان
ينفى الصلاح عنهم مطلقا قوله كالامر في قوله تعالى واتبعوا احسن ما انزل اليكم من ربكم الى اخره اما جار الله فحمله على ظاهره وقال
اراد ان يكونوا نقادا في الدين يميزون بين الحسن والاحسن والفاضل والافضل حراصا على ما هو اقرب عند الله واكثر ثوابا ومن جملة
حتى المذاهب واختار اثبتها على السبك واقواها عند السبر وابينها دليلا وامارة وقيل اراد القران فهو احسن ما انزل وقيل
احسن ما امر الله امروا باتباع الاحسن نحو القصاص والعفو والانتصار والاغضاء والابداء والاخفاء لقوله وان تعفوا اقرب
للتقوى وان تخفوها وتوتوها الفقراء فهو خير لكم فاذا عرض لهم امران واجب وندب اختاروا الواجب وكذلك المباح والندب قوله
وكالامر في قوله فاصبر كما صبر اولو العزم الى اخره بنى المصنف على احد تفسيري الاية وهو ان من في قوله من الرسل بيانية واولو العزم
صفة للرسل كلهم وفيه وجه اخر وهو ان يكون للتبعيض ويراد باولي العزم بعض الانبياء قيل هم نوح صبر على اذى قومه كانوا
يضربونه حتى يغشى عليه وابراهيم على النار وذبح ولده واسحق على الذبح ويعقوب على فقد ولده وذهاب بصره ويوسف على الجب
والسجن وايوب على الضر وموسى قال له قومه انا لمدركون قال كلا ان معي ربي سيهدين وداود بكى على خطيئته وعيسى لم يضع لبنة
على لبنة وقال انها معبرة فاعبروها ولا تعمروها وقال الله في ادم ولم نجد له عزما وفي يونس ولا تكن كصاحب الحوت والمراد بالعزم
الجد والثبات والصبر قوله قالوا قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا توبوا الى الله توبة نصوحا قال جار الله وصفت التوبة بالنصح
على الاسناد المجازي والنصح صفة التائبين وهو ان ينصحوا بالتوبة انفسهم فيأتوا بها على طريقها متداركة للفرطات
ماحية للسيئات قوله المراد بالايمان اللغوي الى اخره بنى المصنف على تسليم ان القائل ما لا يفعل ليس بمؤمن بالايمان الشرعي
ولا موجب للتسليم فلا دليل على ان قوله ما لا يفعل مطلقا يقتضي الفسق وقد قيل ان الاية نزلت في الصحابة وكونهم قالوا
لئن لقينا قتالا لنفرغن فيه وسعنا وانهم قالوا لو نعلم احب الاعمال الى الله لعملناه ولبذلنا فيه اموالنا
وانفسنا فدلهم الله على الجهاد في سبيله فولوا يوم احد فعيرهم فالخطاب على هذا لمن هو مؤمن شرعا وفرار من فر وان كان
معصية فقد تابوا وعفى الله عنهم قوله او المراد يا ايها المدعون للايمان هذا معنى حسن مستقيم بل هو ما ذكره الحسن انها نزلت

في المنافقين

في المنافقين قال جار الله ويداوهم بالاماني تهكم بهم وبايمانهم قوله او المراد النهي المستانف الى اخره في هذه العبارة
ذكره وكان الاحسن ان يقول او المراد معنى النهي في المستقبل وفي هذا التفسير ضعف كان الآية وردت عتابا للمؤمنين
ولكن يعاتبون على شيء لم يقع وانما سيقع في المستقبل قوله فسماهم مؤمنين حال عدم الخشوع اراد هذه الشبهة بنا
على ان عدم الخشوع من الفسوق وان الذي ليس بخاشع فاسق وليس ذلك بواضح ولا مستقيم وانما الخشوع حالة ما توجد في
القلب من القسوة وذلك يعرض في حق الصالحين وتفسير الآية يقضي بذلك عن ابن عباس ان الله استبطأ قلوب المؤمنين فعاتبهم
على راس ثلاث عشرة من نزول القرآن وعن ابي بكر ان هذه الآية قرئت بين يديه وعنده قوم من اهل اليمامة فبكوا بكاء شديدا
فنظر اليهم فقال هكذا كنا حتى قست القلوب والمراد بالخشوع على هذا ظهور الخوف والتذلل لله كما قال الحسن في تفسيره كانوا
خاشعين لله وقال ذللا لامر الله وعن مجاهد الخشوع الخوف الدائم في القلب وقيل متواضعين والآية مع هذا لا حجة فيها للمخالف
لان عدم الخشوع بهذا المعنى لا يقتضي الفسوق وانما تلتبس حجته لو كان الخشوع اجتناب المقبحات وفي كلام الحسن ما يقضي به
حكي عنه قال والله اما والله لقد استبطاهم وهم يقرءون من القرآن اقل مما تقرءون فانظروا في طول ما قرأتم منه وما ظهر فيكم
من الفسق وروي ايضا عنه في تفسيره وكانوا الا خاشعين كانوا لا يرومون معصية الله في الخلوات فان صح هذا المعنى حمل
الايمان في الآية على التصديق وكان مستعملا في معناه الاصلي ومن هذا الذي ذكرناه يؤخذ الجواب المحقق عن وجه احتجاجهم بالآية
واما جواب المصنف فليس بشاف ولا واف قوله والجواب هذا يظهر قوله يا ايها الذين امنوا من يرتد منكم عن دينه بحقيق الجواب
انه لا متمسك للخصم في ذلك الآية الكريمة لانه لا دلالة فيها على انهم يسمون مع ذلك مؤمنين بعد الاقبال فهو كالرهط وان يجري طائفة مؤمنة
فسوق وعلى هذا لا حاجة الى ما ذكره المصنف بقوله فيحمل على تسمية الشيء باسم ما كان عليه فذلك كلام لا طائل تحته وكذلك
قوله يا ايها الذين امنوا من يرتد منكم لا احتياج الى تاويل لانه خاطبهم بهم غير مرتدين قوله ليست من للتبعيض هنا تعالى فانهم يعيا
اذا لم يكن بعضه والصحيح انها للتبعيض ومع ذلك فلا يدل على ما ذكروه لان المراد بها جماعة من المؤمنين قال جار الله نذر
رجال من الصحابة انهم اذا لقوا حربا مع رسول الله ثبتوا وقاتلوا حتى يستشهدوا وهم عثمان بن عفان وطلحة بن عبيد الله
وسعيد بن زيد وحمزة ومصعب بن عمير وغيرهم فمنهم من قضى نحبه يعني حمزة ومصعبا ومنهم من ينتظر وهم عثمان وطلحة وفي الحديث
من احب ان ينظر الى شهيد يمشي على وجه الارض فلينظر الى طلحة قال مولانا ايضا المشهور ان عمر رضي الله عنه ممن لم يثبت يوم احد وفي
غيره من الطائفة المذكورة نظر قوله كالا يدل قوله فاجتنبوا الرجس من الاوثان الى اخره فيه نظر لان من هذه ليست للتبعيض
وانما هي للبيان بمعنى الذي فتشبيهه لا حرى ما لا حرى غير صحيح

فصل

واما الذي يدل على ان الفاسق لا يسمى كافرا كما تقوله
الخوارج قوله فهو ان الكفر كان في الاصل التغطية هو كما ذكر ومنه سمي البحر كافرا لانه يستر ويغطي ما فيه ويكفر فلان
بالسلاح اذا تغطى به ومنه قوله يعجب الكفار نباته اراد الزراع وانما سمي الزراع كافرا لانه يغطي البذر بالتراب قوله
لمن يستحق العقاب العظيم من احرا احكام مخصوصة الى اخره هذه عبارة مضطربة والعبارة المستقيمة قول السيد في الشرع
واما في الشرع فانه جعل الكافر اسما لمن يستحق العقاب العظيم ويختص باحكام مخصوصة نحو المنع من المناكحة والموارثة والدفن
في مقابر المسلمين قوله ونحو ذلك مما لا يجري على الفاسق اراد تسمية الاولاد والنساء والقتل في حق بعض الكفار وهو اهل
الحرب في حق البعض الاخر قوله معاذ من الكفر فيه نظر لانه يعني ان الباعث لهم على مباينته ومقاتلته اعتقادهم انه قد عصى
وعصى بالمسارعة الى التحكيم في امامته مع اعتقادهم ان كل معصية كفر فيتناولون من التحكيم واراد وامنه الرجوع من الكفر الى
الاسلام وقالوا له علم وكفرت كما كفرنا ثم تبت كما تبنا فان لم تتب فالملنا كره ان تركنا فان ذلك كفرنا العصا منا بذلك قوله هذا ان
لم يكن وله وجه يعني لا حل العصمة فانها تقتضي امتناع صدور الخطا عنه لكن الا فوراه ذلك لا يقتضي حجيته قوله الا فيما يكون

الخطا فيه كفرا او فسقا قطعا واما ما كان كل مجتهد فيه مصيبا وليس من مسائل الاجتهاد لكن المخالف فيه آثم ايضا لا لقطع
بكبيرة ولا يسقط فيه الاحتجاج بما قاله عليهم والله اعلم قوله ومعلوم ان احدهما فاسق يعني لان الزوج في قذفه لها ان كان كاذبا
فهو فاسق لقذفه وان كان صادقا فهي فاسقة لزناها قوله لو وقعت البينونة بنفس الفسق يعني لانه كفر عندهم فهو ردة
والردة ينفسخ بها النكاح بنفسها ولا يفتقر ذلك الى حكم حاكم قوله ولا يصح اللعان فقد اعترض هذا بان المرأة اذا كانت مدخولا
بها لم يقع البينونة بالردة الا بعد انقضاء العدة عند مالك وغيره فيصح اللعان في حال العدة واما مع وطء فيقولان ليس بنفس
الردة ولكن يلزمهما حيث هي مدخولة العدة واللعان يصح في حال العدة وان وقعت البينونة وانما يستقيم هذا في غير المدخول
بها او حيث قد انقضت العدة قال مولانا عليم ويمكن الجواب بان اللعان لا يصح الا مع اسلام الزوجين وعلى كلامهم قد صار احدهما
كافرا او لا بعد ما ذكره المعترض يصح اللعان على كلامهم قوله وهم يلزمون هذا الاخر بما قالوا لو التزموه فهم محجوجون
بالاجماع وان المعلوم من حال الصحابة انهم لم يحكموا بانفساخ نكاح شارب الخمر والقاذف ونحو ذلك ولا سمع ذلك عن احد
منهم قوله شبهتهم قوله ع الى اخره لم يعد المصنف شبهة عليه تورد وبيانها ان الكافر انما سمي كافرا لانه ترك الواجبات
واقدم على المحظورات وهذا حال الفاسق فليسم كافرا وذلك لضعف هذه الشبهة ونحوها فان اسم الكافر لم يوضع لذلك بل
لمن يستحق العقاب العظيم مع اجرا احكام في الدنيا مخصوصة وليس كذلك الفاسق وهذه الشبهة اوردها في الشرح ولم يشته
عقيبة غيرها لكنه لا يلتبس الامر في بطلانها فلا نقول عليها قوله لا قيضا به ان يكون ما انزل الله آلة في الحكم يعني المحكم
على ان الباء ظاهرها انها للآلة يتعلق به نحو كتبت بالقلم وليست الباء هاهنا من هذا القبيل وانما هي لتعدية الفعل الى المفعول لكون
الفعل لا يتعدى بنفسه قوله وان ترك الحكم به صوابه وترك الحكم به قوله على انها واردة في اليهود بما مسلم ذلك لكن
ليس ورود العام على سبب يقتضي قصره عليه عندكم واجاب الفقيه حميد بانا نقول ذلك الا المانع من العموم والمانع ما قدمنا من الادلة
القاضية بان الفاسق ليس بكافر قال جار الله قوله ع فاولئك هم الكافرون والظالمون والفاسقون وصفهم بالعتو في كفرهم حين
ظلموا آيات الله بالاستهانة وتمردوا بان حكموا بغيرها عن ابن عباس ان الكافرين والظالمين والفاسقين من اهل الكتاب
وعنه نعم القوم انتم ما كان من حلو فهو لكم وما كان من مر فهو لاهل الكتاب من جحد حكم الله كفر ومن لم يحكم به وهو مقر فهو
ظالم فاسق وعن ابن مسعود هو عام في اليهود وغيرهم فيكون التاويل ان المراد ومن لم يحكم بما انزل الله مستهينا به كما ذكره
جار الله قوله من لم يحكم بما اجمع عليه المسلمون من ذلك فهو كافر بما لا دليل على هذا التقدير والاضمار وليس بعدم ذكر
ما حكم به المسلمون يقتضي طرح آخر الكلام اليه والظاهر الاطلاق فيما انزل الله قوله فمن ان تارك الحج كافر قالوا ويجب
ان يكون حكم غيره ممن ترك الفرائض كحكمه قوله كلام مستانف يعني انه مستقل غير راجع الى تارك الحج اذ لو اراد بذلك الآية
غيرها الله عليه ما قالوه فانه ليس فيها ومن كفر بترك الحج والصحيح ان قوله ومن كفر اقامه مقام ومن لم يحج تغليظا على تارك
الحج كما ورد فيه صلى من مات ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا او نصرانيا قال جار الله ونحوه من التغليظ من ترك الصلاة متعمدا فقد
كفر وعن سعيد بن جبير نزلت في اليهود فانهم قالوا الحج الى مكة غير واجب وروي انه لما نزل قوله ولله على الناس حج البيت جمع
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اهل الاديان كلهم فخطبهم فقال ان الله كتب عليكم الحج فحجوا فآمنت به ملة واحدة وهم المسلمون وكفرت به
خمس ملل فقالوا لا نؤمن به ولا نصلي اليه ولا نحجه فنزل ومن كفر قوله ليس في ابيات صفين صوابه قلسين او نوعين ولعل
المصنف اراد صنفين كما هو في الشرح فوقع من سهو القلم بعدم الفاء على النون فصار كصفين قوله المانين ان الكفار [illegible]
المتشابهة والمرسل ليس في اصحاب المشامة غيرهم هكذا الجار كثير من الاصحاب عن يستدل بهذه الآية وهو جواب ضعيف سببه
عدم الالتفات الى فن علم المعاني والاطلاع عليها فان الاتيان بالمسند اليه والمسند على هذه الكيفية وتوسط ضمير الفصل

بما نقي

بما يفيد التخصيص وقصر المسند على المسند اليه فيكون المعنى هم اصحاب المشأمة لا غيرهم ولكنه يحتاج تاويل لذلك للادلة الدالة
على ان الفاسق ليس بكافر مع كونه من اصحاب المشأمة والمراد باصحاب المشأمة الشمال وتاويلها ان المراد المبالغة في تحقيق كون الكفار
احق الناس بدخول النار حتى كانه لا يستحقها غيرهم كما اذا اردت المبالغة في علم قوم وانهم احق من يتصفوا بالعلم قلت اولئك
هم العلماء فظاهره لا غيرهم والمحققون ان المراد ما ذكر من المبالغة لا نفي العلم عن غيرهم ومن هذا القبيل قوله تعالى اولئك هم المؤمنون
حقا كانه لا مؤمن غيرهم ومنه المثال الذي اورده المصنف وهو اصحاب الجنة هم العلماء فانه يفيد ما ذكرته ومنه ايضا قوله تعالى ومن
كفر فاولئك هم الفاسقون فان المراد انهم الاحقون بان يوصفوا بالفسوق لا ان غير الكافر لا يكون فاسقا قوله والمعنى هل
يجازى بعذاب الاستئصال الا الكفور كما تقتضيه سياق الاية وذلك لان ما قبلها في ذكر ما اتفق به لما ... اعرضوا ارسال سيل
العرم وتبديل جنتيهم ... ذلك جزيناهم بما كفروا وهل نجازي اي بذلك الجزاء وهو العذاب العاجل الا الكفور لانه لا يعذب العذاب العاجل
الا الكافر قوله واما ما يحكى عن الناصر الى اخره حكاه الفقيه حميد عن بعض الزيدية ولم ينسبه الى الناصر معنا قال وهو خلاف
في عبارة لانهم جعلوا هذه الطاعات ... له شكر الباري على نعمه لانها تسمية الشكر من حيث انه لا بد ان يسبقها اصول النعم
ويقع ايضا على وجه التعظيم فاشبهت الشكر وقد قال صلى الله عليه لما سئل عن كثرة عبادته افلا اكون عبدا شكورا فاجراها مجرى
الشكر في هذه الصورة لكونها مفعولة لتعظيم المنعم سبحانه وهذا الا مانع منه من جهة المعنى الا انا قد بينا ان قولنا كفر قد نقل
من معناه الذي وضع له الى من يستحق احكاما مخصوصة قال ويلزم على ما قالوه ان يعم هذه القضية ما يكون صغيرا ... يكون
تاركا ما تركه من الواجبات صغيرا كافرا بنعمة فيطلق عليه الاسم الا ... علم انهم كفروا النعمة بما يقع منهم من الصغائر **فصل** والذي
يدل على ان الفاسق لا يسمى منافقا قوله ماخوذ من النافقاء احد جحرة اليربوع قال الفقيه حميد انه يجعل لنفسه موضعين
اذا طلب من احدهما خرج من الاخر فسمي النافقاء وفي صحاح الجوهري ان لليربوع ثلاثة جحرة القاصعاء وهو الذي يستعمله
ويقصع فيه اي يدخل والداماء وهو الذي يخرج منه التراب من ... ودمّ اليربوع جحره اي كنسه والنافقاء وهو الذي يكتمه ويظهر
غيره ويرققه فاذا اتي من قبل القاصعاء ضرب النافقاء براسه فانتفق اي خرج قوله وقد نص الله على انه من اشد الناس عذابا
قال تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار وفي هذا دليل على ما ذكر ان المراد بالدرك الاسفل الطبق الذي في قعر جهنم
والنار سبع دركات سميت بذلك لانها متداركة متتابعة بعضها فوق بعض ولما كان المنافق اشد الناس عذابا والصواب حذف
من في قول المصنف انه من اشد الناس عذابا لانه مثل الكافر في كفره وضم الى ذلك الاستهزاء بالاسلام واهله قوله اذا قال اني
احالف في العبارة دون المعنى وقد قدمنا الرواية عنه انه مخالف في المعنى ايضا قوله ان يكون معه ترياق قال الجوهري هو بكسر
التاء وهو دواء السموم فارسي معرب قال والعرب تسمي الخمر ترياقا وترياقة لانها تذهب بالهم **تنبيه** في رسالة الحسن في قوله تعالى
ان المنافقين هم الفاسقون قال اصحابنا وهذا لا يدل على موضع الخلاف لان الكثر ما فيه ان المنافق فاسق فمن اين
ان الفاسق منافق قال مولانا عليه السلام الذي يقتضيه قاعدة البلاغة ان الاية تفيد قصر الفسوق على المنافق حتى كانه لا فاسق
غيره لكن يكون المراد المبالغة في احقيته بهذا الاسم ولا يدل على ان الفاسق منافق **تنبيه** اهمل المصنف في كلامه على
هذه المسئلة اسماء ذكرها الاصحاب فيها من ذلك تقسيم للمكلفين باعتبار استحقاق الثواب والعقاب وذكر اسم كل نوع من جنسي
المستحقين لهما قال الامير الحسين في الشفاء اعلم ان المكلف اما ان يستحق الثواب او يستحق العقاب ان استحق الثواب فاما ان يستحق الثواب
العظيم او يستحق ثوابا دون ذلك وان استحق الثواب العظيم فلا يخلوا اما ان يكون من بني ادم او لا فان لم يكن من بني ادم سمي
ملكا ويتبعه قولنا مقرب وما شابهه وان كان من بني ادم سمي نبيا ويتبعه قولنا مختار ومصطفى ومجتبى وما يجري هذا
المجرى وان استحق ثوابا دون ذلك فانه يسمى مؤمنا ويتبعه من الاسماء ما يقاربه نحو قولنا بر تقي صالح الى غير ذلك واما

المستحق للعقاب فلا يخلو اما ان يستحق العقاب العظيم او يستحق عقابا دون ذلك فان استحق العقاب العظيم سمي كافرا ويتبعه
بطائفة من الاسماء نحو قولنا مشرك وزنديق وملحد الى غير ذلك وان استحق عقابا دون ذلك سمي فاسقا ويتبعه هو لا متهتك
ملعون وما جرى الى غير ذلك اشياء ونحن نتبع ذلك بذكر حقائق ما ذكره من الاسماء مما لم يتعرض له المصنف له فمن ذلك ملك واصله
مألك على وزن مفعل فنقلت حركة الهمزة الى ما قبلها وحذفت على قاعدة التخفيف قال الكسائي وكان اصله مألك بتقديم الهمزة من الالوكة
وهي الرسالة ثم قلبت وقدمت اللام وانما تركت الهمزة لكثرة الاستعمال فلما جمعوه ردوها فقالوا ملائكة وملائك والمقربون
خلاف المبعد وانما يقرب الخواص وليس المقرب في معنى الملك ولهذا لا يقصد عند اطلاقه ما يقصده بل هو من اوصافه ومما يتبعه
ويطلق عليه والنبي قد تقدم ذكر معناه والمختار اسم مفعول من اختيره وهو بمعنى المصطفى قال الجوهري الاختيار الاصطفا
والمصطفى بمعنى الصفوة قال الجوهري ومحمد صفوة الله ومصطفاه وصفوة الشي خالصه والمجتبى في معنى المصطفى قال الجوهري
اجتباه اي اصطفاه والبر في الاصل نقيض العاق والبر الصادق والتقي من يقي نفسه اذا كفها عنه والمراد من يتقي المعاصي
والمناهي والصالح من الصلاح وهو ضد الفساد والمشرك من اثبت شريكا لغيره مطلقا هذا في اصل اللغة وفي عرفها من جعل
لله شريكا في قدمه او افعاله او عبادته واما في الشرع فهو والكافر بمعنى وقيل لا يسمى به الا من كفر كفرا ليس معه اقرار بالشهادتين
لامن كفر وهو مقر بهما قال تعالى لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين ففصل اهل الكتاب عن المشركين لما لم يكونوا كذلك والزنديق
من الزندقة قيل والزندقة ماخوذة في اصل اللغة من زن ودقق وقيل ماخوذة من كتاب اسمه الزند ونبذ القاف والباء
فمن عمل ذلك الكتاب واحد منه سمي زنديقا وكان هذا في الاصل اسم مدح واما في الشرع فاسم للكافر والا غلب عليه انه اسم
للباطني والمراد اثبات الاهامات وفي عرف الزمان هو المتظاهر بالمعاصي الفسقية من غير تاويل سيما ما كان منها متعصبا
ومسبه وسب الله لا يتعلق ضررها بغيره وقال الجوهري الزنديق من الثنوية وهو معرب والجمع الزنادقة والهاء عوض من الياء
المحذوفة واصله الزناديق وقد تزندق والاسم الزندقة والملحد من الالحاد والالحاد لغة الميل الى جانب ومنه اللحد لانه يكون
في جانب القبر وفي الاصطلاح الملحد بمعنى الكافر والا غلب انه انما يستعمل في من نفى الصانع والفاسق من الفسوق والفسق في اللغة
الخروج من حالة الى اخرى ومنه فسقت الرطبة اذا خرجت من قشرها وفي عرف اللغة الخروج على وجه الاضرار بالغير ومنه
سميت الفارة فويسقة لانها تخرج من جحرها وتضر بالغير والفسق في الشرع اسم لمعاص مخصوصة اولا حدها مما يستحق عليه
العقاب الذي يحسن ايصاله الى مستحقه ولذلك احكام مخصوصة من استحقاق الذم واللعن والمعاداة ورد الشهادة والفاجر
لغة من فجر يفجر اي فسق وفجر اي كذب ذكره الجوهري قال واصله الميل والفاجر المائل انتهى وفي الاصطلاح هو والفاسق
بمعنى واحد وربما يستعمل في الكافر كما يستعمل الفاسق فيه والمتهتك في اللغة المفتضح ذكره الجوهري واصله الهتك وهو
خرق الستر عما وراه وقد يبني السيد على انه بمعنى الفاسق والاقرب انه انما يستعمل في المجرى المجاهر الذي هتك الستر والملعون
من اللعن واللعنة لغة الطرد وفي الاصطلاح الملعون المطرود عن كل الثواب وهو بمعنى الفاسق في الحقيقة ونتصل
بما ذكر فوائد **الفايده** الاولى التقسيم الذي ذكره السيد هو للمكلفين من المخلوقين وهم ثلثه اصناف الملايكه والجن والانس
وقد روي عن النبي صلعم ان اجناس الخلق الذي بثها ولهم التكليف عشرة تسعة منها الملائكة والعاشر الجن والانس والشياطين فهذا
القسم العاشر ينقسم عشرة اجزا تسعة منها الشياطين والجزء العاشر الجن والانس وهذا الجزء العاشر ينقسم الى عشرة
اجزا فتسعة منها الجن والجزء العاشر الانس وهذا الجزء العاشر عشرة اجزا فتسعة منه ياجوج وماجوج والجزء العاشر
بقية بني ادم هكذا نقل والله اعلم بصحته فعلى هذا الانس على هذا جزء من عشرة الاف جزء من اجناس المكلفين فلو لم يكن منا بقيته
الانس دون ياجوج وماجوج فيستحق بسره الملك وهو على كل شي قدير **الفايده** الثانيه قد عرفت مما ذكرنا ان الملائكه اوسع

خلق

خلق الله عددا وهم مع ذلك اشرفهم واقربهم الى الله واعظمهم وقد اختلف في تركيب اجسادهم فالذي عليه جلة المتكلمين ان
اجسادهم مركبة من الجواهر وهي رقيقة ولا لحم فيها ولا دم ولا عظام وقال البعض ومن كان ورا اليهود من المعتزلة ان
اجسامهم غلاظ مركبة من لحم ودم وعظام كاجسام بني ادم وانما لا نراهم لبعد المسافة ورد قولهم بان منهم من يقرب الينا فكان
يجب ان نراه قال تعالى ورسلنا لديهم يكتبون وقال عن اليمين وعن الشمال قعيد وغير ذلك وربما انهم يقولون ان الملكين يكونان عن
اليمين والشمال مع البعد وان المراد بقوله لديهم انهم معهم في الارض وان بعدوا والامر مشكل فينا مل وقد اختلف اصحابنا في تكليف
الملائكة فجلة العلماء على انهم مكلفون كلهم ودليله ورود الثنا عليهم والاخبار بحسن طاعتهم من غير تفسير بالبعض وقيل
بل بعضهم غير مكلف وهذا البعض خلق لمنافع المكلفين منهم كما خلق كثير من الحيوانات لمنافع بني ادم والملائكة الذين وصفوا
بعظم الخلقة وان رؤوسهم تخرق السموات وارجلهم تخرق الارضين انما هم للسموات كالاساطين للعمران ونسب الى الحشوية
ان الملائكة كلهم غير مكلفين وانهم مضطرون الى افعالهم ثم اختلف القائلون بتكليفهم هل يمكن ان تصدر منهم المعاصي او لا
والذي عليه الزيدية والمعتزلة وصرح بذلك ابو هاشم ان المعاصي جائزة منهم ممكنة لهم الا انهم لم يفعلوها للالطاف التي
احضروا بها وقيل بل الاصح وقوع المعاصي منهم اذا تغيرت احوالهم عن احوال الملائكة التي هم عليها كما في هاروت وماروت
والشيطان الفايت الثالث [illegible] عزي الى بعض الباطنية ان اجناس المكلفين ثلاثة اصناف صنف غير ذكور ولا اناث
ولا يتناكحون ولا يتناسلون ولا يموتون الى انقطاع التكليف وهم الملائكة وصنف ذكور واناث ويتناكحون ويتناسلون ولا
يموتون الى انقطاع التكليف وهم الشياطين وصنف ذكور واناث ويتناكحون ويتناسلون ويعرض لهم الموت وهم الجن وبنو
ادم وهذا ما لا يعلم الا بتوقيف لا بنظر واجتهاد فيحمل الباطني ولعله ان المسند ما يدعيه رفع له الى النبي صلعم

الكلام فيما تعبدنا به من الاحكام في اهل الوعد والوعيد

قوله ان قطعنا على انه من اهل الثواب هو من
هم الملائكة والانبيا ومن ثبتت عصمته من غيرهم كعلي والحسنين وفاطمة فهو لا يجب علينا القطع بانهم وهم كذلك يقطعون
في حق انفسهم بالامان والفوز قوله في الحال فقط ان قطعنا على انه يستحق الثواب في الحال فقط جعل المصنف المقطوع
بكونه من اهل الثواب قسمين قسما نقطع باستحقاقه الثواب مطلقا وهم الانبيا ومن ذكرنا معهم وقسما نقطع باستحقاقه
الثواب في الحال فقط وهذا القسم غير موجود فانه لا يمكن فيمن شاهدناه حال فعله للطاعة ولم نشاهد منه معصية ان
نقطع بانه في تلك الحال من اهل الثواب لانه ما لم تثبت له العصمة جوزنا انه في تلك الحال منطوي على اعتقاد قبيح يحبط ثواب
ما نراه من طاعته او انه لم ينو بها ما يصير به طاعة او انه قد تقدم منه ما يحبط ثوابها ولا طريق الى ذلك الا ان يخبرنا
الصادق انه في تلك الحال مستحق الثواب ولا ندري ما يكون حاله من بعد وهذا وان كان جائزا فلا وقوع فلم يبق الا الاستقبال بغيره
نسيا منسيا قوله كشكر النعمة يعني فانه لا يجب المجازاة الا عند نعمة يحققه انه لا نشكرها قوله والتمسك بالدين
غيره يعني ممن لم تثبت عصمته تلك قوله وسلامة الحال يعني عن اقتراف ما يحبط ثوابه ويعدل بطاعته من المعاصي قوله
وهذا الشرط كالملفوظ وان لم يلفظ به ويذكره وحذفه جائز الا لكن الاحسن حذفه ولا يجوز ذكره الا اذا لم يوهم المعاداة
قوله فاما نصرته وموالاته والذب عنه فيجب من غير شرط نريد بنصرته المدافعة عنه اذا بغي عليه او اريد ظلمه وهضمه
والموالاة محبة نفعه والجد له والذب عنه رد غيبته ونحو ذلك قوله ليس الشرط في المدح الواقع الى آخره يعني ان المصنف على
ان المدح يتضمن الاخبار باستحقاقه الثواب وانه يوصل اليه في الاخرة فجعل الشرط المقدر شرطا فيه وهذا اسمه وهو ان
الشرط هو في نفس المدح وهو شرط حالي فاذا قال فيه فلان فاضل او تقي او بر او ولي لله او نحو ذلك فهو مشروط بان يكون
في معلوم الله ان باطنه كظاهره وانه لا معصية باطنة صادرة منه تحبط ثواب طاعاته التي ظهرت وهذا معنى مقبول ظاهر

لا يحتاج الى معرفة شروط التكليف وكذلك اذا دعونا الله اللهم ادخله الجنة وارض عنه ونحو ذلك فالشرط المعتبر ان لم يكن في علمه
ما يمنع من ذلك ويبطل ثواب ما علمناه منه من طاعته ونحو ذلك وقد نبه المصنف على ذلك ولا نقول انه يكون مشروطا بالامن
وسلامة الحال **قوله** فان قال هل يجوز حال احدنا مع نفسه الى الاخرة اعلم ان المكلف ان علم عصمة نفسه وجب عليه اعتقاد ذلك
انما بها وحسن منه الدعا لنفسه على القطع وان علم فسق نفسه وجب عليه اعتقاد ذلك وقبح منه تعظيم نفسه ومدحها
ومن لم يعلم من نفسه انه معصوم ولا فاسق فمن المعلوم انه لا يعلم في الحال ما يكون منه في المستقبل من ايمان وعدمه واما
في الحال فقال الشيخان لا يصح ان يعلم المرء انه مومن ومستحق للمدح والتعظيم فيما لان ذلك موقوف على علمه بانه قد اتى بجميع ما
كلفه من فعل الواجبات وترك المحظورات ولا سبيل له الى العلم بذلك لانه لابد ان يجوز تركه لواجب او فعله لمحظور وان
يجوز ان يكون كبيرة اذ لا يمكن القطع بان في المعاصي ما هو صغير بعينه ومن كان يجوز من نفسه فعل كبيرة كيف يقطع بايمانها
وقد نقل ذلك ابو علي بانه لا يعلم الوفا بما كلف في الحال بل في الوقت الثاني ولا يعلم الوفا في الوقت الثاني الا في الوقت الثالث وهلم جرا
لان العلم يتاخر عن المعلوم وعلى هذا يلزم القول بصحة ان يعلم انه كان مومنا قطعا في الوقت الاول وقال قاضي القضاة
لا مانع من ان يعلم وفاه بما كلفه في الحال اذا حفظ على نفسه وبالغ في التحرز وعدم الغفلة وحينئذ يقارن الوفا والعلم به
واما تاخر العلم اذا كان مكتسبا وهذا ضروري لانه من العلم باحوال النفس واما تصغير لانه استحضار لا يشاء الشرع في وقت
واحد كما تصغر بذلك علوم ضرورية كثيرة في وقت مفرد **قوله** فاما الدعا فيجوز ان يدعو لنفسه من غير شرط ظاهر
الاطلاق وعدم الفرق بين الدعا لنفسه بنحو الثواب ودخول الجنة وبين الدعا لها بنحو العفو والاستعاذة من النار وقد
نسب ذلك الى بعض العلما وقيل بل الاصح انه لا يحسن ان يدعو لنفسه بالثواب ونحوه اذا علم استحقاقه للعقاب او انه لا يستحق
الثواب لان فيه طلب تعظيم لا يستحق التعظيم لان التعظيم جزء من الثواب وهو قبيح وما كان قبيحا قبح الدعا به واعلم ان الدعا هو طلب
المراد من الغير بشرط ان يكون المطلوب منه ذلك فوق الطالب في الرتبة ولابد من اعتبار الرتبة ليتميز عن السوال هكذا
ذكره السيد في الشرح واعترض بان المطلوب قد يكون نفعا وقد يكون ضررا والدعا من حقه ان يكون بالنفع وبان الرتبة
غير معتبرة وانما يعتبر الخضوع وان كان الداعي في الرتبة فوق المدعو فلذلك قال الاقوى ان يقال هو الطلب للنفع
او دفع الضرر من الغير على جهة الخضوع واعلم ان الدعا قسمان الدعا بالمنافع الدنيوية كالارزاق ونحوها فهو
جائز لكل احد الداعي وغيره من الصالحين وغيرهم ليس له شرط الا عدم المفسدة وهو كالمنطوق به وان لم يذكر
والدعا بالمنافع الاخروية وهو ينقسم الى قسمين الدعا بترك العقاب فيجوز عند ابي هاشم لكل احد سوا كان المدعو
له يستحق العقاب ام لا وسوا كان هو الداعي لنفسه او غيره لان دفع الضرر يحسن مطلقا واما ابو علي فلا يجيز
الدعا بترك العقاب لمن يستحقه ولا طلب العفو عنه سوا في ذلك الداعي وغيره عنده قال مولانا عليه السلام والخلاف في
هذه المسئلة يتفرع على الخلاف في انه هل يحسن العفو بعد الوعيد باتصال العقاب ام لا فمن قال يحسنه واما
عن قبح الوعيد قال يجوز الدعا به ومن قال هو قبيح لانه يكشف عن كذب الله فيما توعد به قال لا يجوز لانه لا يجوز الدعا
بما هو قبيح والله اعلم والدعا بالثواب ونحوه وهو يجوز لمن يقطع باستحقاقه له او يظن ذلك فيه هذا في حق غيره واما
في حق نفسه فعلى الخلاف المتقدم **فائدة** للدعا شرطان احدهما ان يكون الداعي عالما بالله لان الدعا يتضمن تعظيم
المدعو ولا يحسن تعظيم المجهول وان يعلم حسن ما يدعو به من اوصاف الله واسمائه وثبوت تلك الصفات له وجواز
اجزائه الا ما عليه الشرط الثاني ان يكون الفعل او الترك المدعو به حسنا لا قبيحا ولا يشترط علمه او ظنه
للاجابة **قوله** واما ان كان المكلف من اهل العقاب قطعا او بظاهر الحال الذي يقطع في حقه بذلك من دليل السمع على

استحقاقه

استحقاقه للعقاب كالسلطان او ساعدناه بفعل معصية يقطع بكونها كفرا او فسقا اذ لا يمكن الحكم بكونها عمدا فيحمله
في حقه في تلك الحال واما الذي هو من اهل العقاب لظاهر الحال فهو كمن فعل كبيرة ثم غاب عنا مدة يجوز فيها انه قد تاب واناب
او اخبر عن نفسه بالفسق والفجور **قوله** فقد اقتضى الشرع انه عكس ما وجب علينا في اهل الثواب قال المصنف ايضا
ولو نقل او وجب لان الذم لمن يستحق العقاب والدعاء عليه ونحو ذلك ليس واجبا بل هو كالدين يحسن استيفاؤه ولا يجب الا
ان يلحق بتركه تهمة فانه يجب لدفعها **وقوله** عكس ما وجب الى اخره يريد ان المقطوع باستحقاقه للعقاب يذم ويستخف به
ويدعى عليه على القطع والذي يظن فيه ذلك لظاهر الحال كما تقدم يذم ويستخف به ويدعى عليه مشروطا ما لم يستحق الاستخفاف
وان لم يلفظ به فهو في حكم المنطوق به ويحسن اظهار الشرط ما لم يوهم الموالاة **قوله** والوجه في جميع ذلك الى اخره يعني فيما
وجب لاهل الثواب من التعظيم ونحوه وشرع في حق اهل العقاب من الاستخفاف ونحوه ووجه اللطفية في ذلك واضح

القول في الإكفار

هذا الباب مما تطوى عليه الجنبة الشفيقة وعبر المصنف فيها لانه كلام في احكام
المكلفين وذكر ما يكفر به ويحصل ما يستدل به على كفرهم وبالكفر يستحقون العقاب العظيم والخلود الدائم باجماع
المسلمين الا من لا يعتد به والقول في الاكفار والتفسيق امر عظيم واسع فيه نزاع شديد واختلاف بعيد وهو من المسائل
الخطرة التي ينبغي الاحتراز فيها والاحتياط والتعريض حتى لا المفرط والافراط وقد جعل فيها مستقلا تصنيف فيه
كتب مفردة مخصصة به والاكفار مصدر اكفره اي حكم بكفره قال الكمسي طائفة ونراقي بحكم وطاعة فالواقفية ومذنب
وانما ينبغي الاقدام عليه الا عن تحقيق واستيفاء بمن الله تعالى تسديد وتوفيق قال الامام عليه السلام اذ كان من المسائل الدقيقة المجاري
الغامضة ودقة رموزه استولى عليه الابهام وعلت على الخصم اسراره الاعجام حتى افلت نجومه وامحت اعلامه ورسومه
لكنا لا نشك لكل العقول فيه مسدده وبراهينه عن جادته فيه فمن ثم اعتاص امره على النقاد وثقل عليه الدروس او كاد
والمأمونة المسالك الشرعية من النصوص القرآنية والاخبار المروية لانه كلام في مقادير العقاب وخوض في اجراء
اسما واحكام وعبرة لك من الامور الغيبية التي لا يستقل بدركها الا الشرع فحق على من خاض في اودية الاكفار والتفسيق
ان يتقي الله في خوضه ونظره وان يطرح تعنت النصرة النافذة ونحمل القريحة المتقدة ولكن نظره معولا على الانصاف
والتعزل عن نفسه جانب التعصب والتشغيب لحجة سلف ولا تقدم على الاكفار الا بدلالة قاطعة وحجة واضحة تعذر بها
عند الله ويكون حجة له عند الوقوف بين يديه وان لم يجد هنالك دلالة قاطعة فالواجب عليه التوقف فان الوقف احوط للدين
واسلم خطرا من الاقدام على اكفار من عرف بنصرته خاصة في اكفار اهل القبلة ومن يكون كفره بالتأويل فان الخوض فيه صعب
ومضطرب النظر فيه دقيق ومنه معظم الزلل الا على من وفقه الله وهداه الى الحق فيه والله اعلم هذا هو الانصاف
لله در هذا الامام ما اجود بصيرته واحسن طريقته وسيرته ولقد كان يخطر بالبال الاشارة لمعنى هذا الكلام فلما
وقفت على كلام هذا الامام احترزت بعلمه وقد سبق الى القول ما قال حذام وذكر الامام المهدي عليه السلام ان معرفة مسائل الاكفار
والتفسيق واجبة على كل مسلم لان الشرع ورد باحكام تعبدنا الله بها في حق المؤمن والفاسق والكافر تتعلق بالموالاة
والمعاداة والمناكح والكفاءة والتوارث ونحوها فيجب على كل ملتزم الشريعة معرفة تلك الامور ليمكنه تأدية ما كلف
من الاحكام المتفرعة عليها واذا ما كلف فيها اسعى واعلم ان الكفر بضم الكاف لغة هو الستر وهو ضد الايمان والكفر
الجحود والمصدر منه كفران وكفور والكفر بالفتح التغطية قال ابن السكيت ومنه سمي الكافر كافرا لانه يستر نعم الله
بجحدانه لها وشرعا القبيح الذي يستحق به اعظم انواع العقاب ويتعلق به احكام مخصوصة كما تقدم وهذه الحقيقة اعتمدها
المعتزلة وجرى عليها كثير من الاصحاب واحترزوا باعظم انواع العقاب عن الفسق لانه وان استحق عليه العقاب فليس

فليس باعظم العقاب لان عقاب الكفر اعظم منه وقد اعترض هذه الحقيقة وطعن فيها الرازي والامام يحيى وغيرهما
وقالوا ما يريدون بكونه يستحق عليها اعظم العقاب هل تريدون مبلغا معلوما من العقاب يستحقه الكافر فليس كلامكم
ما نشعر به او ازيد من الذي يكون اعظم من عقاب الفسق فهو خطا لانكم ذكرتم في حد الفسق انه الذي يكون عقابه دون
عقاب الكفر فيكون دورا واختار الامام يحيى حده بانه تعالى يكذب الرسول في شيء مما جاء به مما يعلم ضرورة من دينه وما
يكون فيه دلالة على تكذيبه فقوله يكذب الرسول يعني به نفس التكذيب فانه كفر لا محالة وقوله مما يعلم ضرورة من دينه
وما يكون فيه دلالة على تكذيبه يحترز به عن انكار ما ليس من ضرورة الدين كجحود من جحد انه ما كان تفضيل عائشة
على نسائه ولا يحب ان لا يحه وغير ذلك مما لا يكون من الدين في ورد ولا صدر وقوله ما يكون فيه دلالة على تكذيبه يندرج
فيه عدم تصديقه وتحويش الانبيا وتمزيق المصاحف واحراقها ولبس الغيار وشد الزنار وغير ذلك من الامور
الكفرية فانها وان كانت غير معدودة في صريح التكذيب لكنها دالة على التكذيب لان هذه الاشياء كلها لا تصدر
الا عن مكذب للرسول وحده الامام المهدي بانه الخلو عن معرفة الله او سوء نسبه او الاستخفاف بالله
او بنبيه او لشيء مما جاء به او تكذيبه في شيء مما علم ضرورة انه جاء به قولا او فعلا او اعتقادا او تعظيم غير الله كتعظيمه
او الدخول في الشعار المحض ممن هو كذلك جراه ولمراد **قوله** واختلفوا في هل يجوز ثبوت كفر في معلوم الله ولا دليل لنا
عليه يعني بان يامر الله بقتل مرتكبه ولا نصب عليه دلالة قال الامام يحيى قد انعقد الاجماع على ان كل كفر امرنا بقتل
مرتكبه وجعل لفاعل حدا في حقه فانه لا بد ان يكون معلوما في نفسه بادلة شرعية لتصح اجرا القتل عليه ولو جوزنا كفرا
لا دليل عليه وقد اوجب الشرع قتل مرتكبه لكان ذلك تكليفا لما ليس في الوسع فلا يجوز انه بحال **قوله** واجازه الحشني
الى اخره وكذلك ابو القسم البلخي والعاصي الكبي **قوله** البس يجوز ان يجوز ان سطر الانسان ما هو كفر لا خلاف في هذا فانهم
متفقون على انه يجوز صدور المعصية التي كفر وكذلك غير الكفر من الحلاف ولا يقوم دلالة على انها صدرت منه وسوا كان ذلك
افعال الجوارح العلوم او افعال الجوارح **قوله** ومنى قيل لهم البس يجوز سوز فسق لا دليل عليه الى اخره فقد اجاب المصنف عن
هذا السوال بما ذكره الا صحابه قال الامام المهدي عليه والاولى في الجواب ان يقال انا وان سلمنا ان للفسق احكاما مخصوصة
كالكفر وتشاركه في وجوب البغض فعن منع من بعض كل فسق مانع وهو استلزام نعيض الصغائر وهي ما سبق ذكرها من
المفسدة واما الكفر فلا مانع من النص عليه لانه لو النص بعينه لم يتلبس الا بالفسق واكثر ما يلزم من بعينه نعيض بعض الفسق
وهو جائز قال عليه السلام ولقائل ان يقول انا نمنع تسليم عدم الفرق بين الفسق والكفر في الاحتجاج المذكور فهذا الحاصل كانه
اذا التزم انه يجب لاجل ذلك تعيين الفسق لم يكن بد منه ولعل في معلوم الله عدم ما يرفع ذلك المانع ويحصل بزوال الاعزام تعالى
فاذا قد سلمت استوا الكفر والفسق فيما لاجله يجب البغض واجزنا ان يسقط وجوب تعيين الفسق لمانع يجوز المانع في بعض الكفر
قوله فان العدل قد يرد شهادته للرق والولادة او الشركة او غير ذلك اما رد شهادة العبد لعبديته فبالاجماع واما رد شهادة
الولد لوالده فمسئلة خلاف والقائل بردها زيد بن علي والفقهاء وغيرهم واما رد شهادة الشريك في المعاملة لشريكه فيما هو شريك فيه
فمن مسائل الاتفاق واما قوله وغير ذلك فاراد به كشهادة من يقر فعله او من يدفع عنه الشهادة ضررا او يجلب له نفعا وشهادة
الحاكم على خصمه ونحو ذلك **قوله** كشهادة الفساق في النكاح فانه يعني الامام ح وان كان اهل المذهب على خلافه **قوله**
كالخوارج عند من يقول انه المروي عن العترة ان شهادتهم مردودة ولعله رمز الى الشافعي وقد ذكر انه لا يرد شهادة احد من اهل البدع
الا الخطابية لتجويزهم الكذب **مسئلة** لم يذكر المصنف تصحيح مذهب الجمهور الا الدليل المذكور وقد احسن في تقويله
على عوج فيه وادعى الامام المهدي عليه السلام ان لم طريقه الى تصحيح مذهب الجمهور ولا مدخل للطعن فيها وهي انا قد علمنا من دين النبي صلى الله عليه وسلم

ان الكفر

ان الكفر اعظم انواع المعاصي وعلم ضرورة من دينه ان اعظمها الجهل بالله تعالى وبالنبوة والتكذيب والاستخفاف او خشيناه قدم
في حد الكفر ولا معنى لكونه اعظم انواع المعاصي الا كون عقابه اعظم انواع العقاب فتقرر ان الكفر هو ما يستحق عليه اعظم
انواع العقاب فيقطع انه لا ذنب يستحق عليه اعظم انواع العقاب الا ما تضمنته حقيقة الكفر من المعاصي المتقدم ذكرها اذا
وعلمنا بالسمع انه لا معصية الا وهي دون تلك فلا كفر حينئذ غيرها وهو المطلوب قال مولانا عليه السلام لا يخفى ما في هذا من التكلف وهو
بمعزل عن افادة الظن فضلا عن العلم **قوله** لو صح ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قد علم كفر المنافقين في زمانه الى آخره هذا عذر الامام يحيى
انه لا برهان على صحة ثبوت كفر لا دليل عليه قال الفقيه حميد وفي ذلك حصول مقصودنا لانه قد حصل في حقهم كفر ولم يتعلق به
الاحكام الكفرية فلهذا جوزنا كفرا لا دليل عليه ولا يعلقون الاحكام الكفرية

فصل الشرع يعرف دون العقل الكفر قطعا

اعلم ان هذا الفصل معقود لبيان ما يثبت في الاكفار من الادلة وبيان طرق التكفير ولا كلام ان العقل لا مجال له هنا لان
الاكفار خوض في مقادير العقاب واستحقاق احكام مخصوصة ولا يمكن ان يعلم بالعقل الا مطلق استحقاق العقوبة على المعصية
واما كون هذه المعصية كفرا او فسقا او صغيرة او ان هذه المعصية يستحق عليها عقاب عظيم او انها اكبر من تلك او دونها فمما
لا هداية للعقل اليه ولا نص قوله فيه ولو جليا والعقل يقضي بان سرقة درهم على من لا يملك غيره افحش من سرقة عشرة دراهم على
من يملك قناطير من الذهب والفضة **قوله** وانما يعرف الكفر بالسمع وذلك لانها امور غيبية لا يعلمها الا الله او من علمه بتعليمه
على لسان نبيه وكذلك لا يعلم تفاوت المعاصي في كونها كفرا وكون بعضها اشد عقابا من البعض الا من جهة السمع وادلة الشرع
نوعان احدهما ظني وهذا النوع لا يوجد به في الاكفار ولا في التفسيق لان الاجماع منعقد على ان الادلة المستعملة في التكفير
والتفسيق لا تكون الا قاطعة لان الاسلام مقطوع به فلا يجوز ابطاله بدليل مظنون والادلة الظنية الشرعية ظواهر
القرآن وظواهر السنة المتواترة لانها وان كانا مقطوعا بهما في الاصل لكن دلالتهما ظنية وهكذا اخبار الآحاد نصوصا
كانت او ظواهر وكذلك الاجماع اذا كان منقولا بالآحاد لا يقال اليس من قامت شهادة على كفره او اقام في دار الكفر غير مجبر
لنفسه بخلاف اسلامه يحكم بكفره ويعتقد كونه كافرا ولا يعتمد لذلك الا الظن لانا نقول ليس الشهادة المذكورة
وعدم التمييز هما الطريق الى كفره بل الاجماع القاطع على انه يجب الاكفار عند حصول احد الامرين الا انه لا يجوز اعتقاد
كونه كافرا في نفس الامر بل في ظاهر الشرع والتحقيق انه يجوز اجراء احكام الكفار بالادلة المفيدة للظن من الادلة كاخبار
الآحاد ومن الطرق كالشهادة وقد ذكره الامام [illegible] اجازته قال الفقيه حميد وهو مذهب المحصلين لانه يجوز قتل المرتد
بشهادة الشهود مع عدم حصول العلم وقيل في ذلك اجماع الآحاد على عهده صلى الله عليه وآله وسلم ولهذا هم بغزو قوم اخبره الوليد بن عقبة
بكفرهم حتى نزل قوله ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا لاجل فسقه لا لاجل كونه واحدا النوع الثاني ما هو قطعي في اصله
ودلالته وقد نبه المصنف عليه بقوله بصريح الكتاب او السنة المتواترة او الاجماع المتواتر وهذه ثلاثة مسالك قطعية
الاول نصوص القرآن القاطعة كقوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة والمقصود ما كان نصا لا احتمال فيه لا ما كان
ظاهرا يتطرق اليه الاحتمال الثاني نصوص الاخبار السنية المقطوع بصحة نقلها بان تكون متواترة المقطوع بدلالتها
بان تكون نصوصا لا تحتمل التأويل وتجري مجرى النصوص القرآنية قال الامام يحيى كقوله صلى الله عليه وآله وسلم من بدل دينه فاقتلوه
من سبني فاقتلوه فانما هذا حاله لا يبعد دعوى التواتر فيه وظاهره مقطوع به فان صح ما قلناه فهو صالح للتمثيل والا
فليطلب له مثال آخر قال مولانا عليه السلام بل ما ذكره غير صالح للتمثيل اذ من قبيل النصوص ولا يبعد تواتره لم يثبت فالكفر العملي بكفر المبدل والساب
لم يحصل له ادلة قاطعة غير ما ذكر الثالث الاجماع وللقطعية دلالته شرائط اما ان يكون متواترا وان يكون عما ذكر من جميع اهل
العصر في صحة الاجماع وان يكون قصد الامة معلوما فيه مسالة الاجماع على ان كل من اضاف الى الله جهلا يحكم كونه ناقصا فانه

يكفر لا محالة لكن يقول هذه خصلة قبيحة عندي ومع ذلك فاضيفها الى الله لا انا اعتقد حسنها وان قام دليل على قبحها فالاقرب
ان اعتقاده لحسنها يعذره لان الاجماع لم ينعقد الا بشرط اعتقاد قبحها من جهته هكذا ذكر الامام يحيى قال مولانا عليلم
كلامه هنا قاض بان دلالة الاجماع لم ينعقد الا بشرط اعتقاد قبحها من جهته هكذا في الاكفار مقصورة على اجماع الامة
دون اجماع العترة وعدّه الفقهاء جميعا من الادلة القطعية ومسالك التكفير ثم ان الامام يحيى اخر كلامه على التكفير ذكر ان
اجماع الامة كما هو معتمد في ادلة الاكفار فاجماع العترة ايضا كذلك قال وهذا راي ائمة الزيدية ومن تابعهم من العلماء فانه قاطع
فاذا اجمعوا على خصلة كفرية وجب القضاء بصحة ذلك لان مستند اجماع العترة الآية والخبر وتلك حجة مقطوع بها كما
ان مستند اجماع الامة الآية والخبر ولا يقال ان اجماع الامة يفسق مخالفه فلهذا كان حجة في الاكفار بخلاف اجماع
العترة فانه لا يفسق مخالفه فلا يكون حجة في ذلك قال عليلم لانا نقول هذا شرط فان التفسيق لمخالفه غير كونه حجة
على الاكفار وغير واحد منهما مخالف للاخر فانه انما فسق مخالف اجماع الامة لدليل منفصل ولم يحصل مثله في حق اجماع العترة
فلهذا وقفنا في حال مخالفه خلا والاجماع فانه من مدلول الاجماعين ومفهوم من احدهما مقاصدهما ولاجل هذا قطعنا
به لما كان مستندهما القطع بالآية والخبر يحصل من مجموع ما ذكرناه استواؤهما في الدلالة على الاكفار **مسألة** الاستدلال
بالاجماع في هذه المسألة ونحوها مما لا يوجد فيه الا بالدليل القاطع متعسر او متعذر لانه وان سلم قيام الدلالة القاطعة
على انه حجة قاطعة فثبوته بعد قوله او القياس القطعي كان يعلم في ذنب انه كفر لعلة مخصوصة الى آخره ومثاله من ان
الاستخفاف بالرسول صلعم كفر فيعلم ان الاستخفاف بالله تعالى كفر لانه ادخل في ذلك فان حق الله اعظم من حق الرسول واعتبر
الامام يحيى ان يكون القياس هنا من هذا القبيل بان يكون المسكوت عنه اسبق الى الفهم من المنطوق وهذه مسألة خلاف
فالذي عليه الجمهور من الزيدية والمعتزلة ان التكفير يصح بالقياس لان التعبد به قد قامت عليه الدلالة القاطعة من غير تقييد
وذهب ابو هاشم والامام م رض الله عنه انه لا يثبت بالقياس هكذا نقل في تعليق الشرح عنه رض ونقل عنه الفقيه حميد كقول الجمهور وهو اعتبر
لمذهبه ولا اختلاف الجميع ان كل معصية كانت كفرا لوجه من الوجوه ثم ثبت في غيرها ذلك الوجه وزيادة انه يثبت لها حكم المعصية
التي لم يثبت فيها الا ذلك الوجه كالمثال الذي ذكرناه وكتكفير من يقول ان الله رابع اربعة واما محل الخلاف حيث لا يثبت
ذلك واما هو من قبيل قياس المساواة كما يقوله المتكلمون انه يكفر من اعتقد ان الله فاعل الظلم كما ثبت كفر من اعتقد كونه ظالما
ونحو ذلك والتحقيق انهم لا يختلفون في المعنى في الحقيقة وانهم متفقون على انه لو ثبت التكفير في معصية وعلم قطعا انه لاجل علة
بانه فيها وعلم ذلك قطعا حصول تلك العلة بعينها في معصية اخرى لثبت قياسها عليها الكل عند من نفى الاخذ بالقياس هنا
ان ذلك غير ممكن بدليل من وافقهم فيما تقدم ذكره مما ثبت فيه الوجه وزيادة وبدليل احتجاج المانعين بان الكفر انما يكون كفرا
لاستحقاق العقاب العظيم والعقل لا اهتداء له الى ذلك ولا يمكن الاشارة في القياس الى علة منضبطة حتى يقول المستدل قد
وجدت هذه في فرع فيلزم ان يحكم فيه بحكم اصله فالحق انه ان كان الاصل وعلته وان الكفر لاجلها معلومة بادلة قطعية ثم
علم الفرع وحصول تلك العلة فيه بدليلين قطعيين وبرهانين نفيسين لم يصح المنع من الاستدلال بالقياس على هذه الكيفية وان
اختل شيء مما ذكر لم يصح الاستدلال به ولا ينبغي ان يكون فيهم خلاف في واحد من الطرفين **فائدة** اختلف في هل يجوز
التكفير بالالزام فمنعه الجمهور وقال بصحته ابن الملاحمي وزعم انه لو ثبت ذلك لكفرنا اكثر امراء ارباب المذاهب الاسلامية
ومشايخهم لان في كلامهم ما يعود الى ذلك ويؤدي اليه ولان الكفر لا يكون الا ما يدين به المكلف قولا او عملا او اعتقادا الا ما
يكره ويتبرأ منه قال مولانا عليلم وهذا هو الحق الذي لا ريب فيه وما كان الشيخ محمود بن الملاحمي على جلالة قدره وغزارة علمه
وفهمه حريا بان يذهب الى خلافه **مسألة** اعلم ان التفسيق حكمه في جميع ما ذكر في هذا الفصل حكم التكفير من غير فرق

فصل

فصل في باب انواع الكفر **قوله** اعلم ان الكفر ضربان الى آخر ما ذكره في ذلك فيه نظر الا انه حكم على الكفر بانه هذان الضربان
وظاهره انه لا يخرج عنهما شيء من انواع الكفر وليس كذلك فان تلك القسمة غير شاملة لانواع الكفر ونحن نذكر انواع
المعاصي اولا ثم انواع الكفر مستكملة وبعض ما ذكره من تقسيماته له مفيد باعتبار ان شاء الله تعالى فنقول الذي
عليه جلة العلماء من اهل التوحيد والعدل وغيرهم ان المعاصي قسمان صغيرة وكبيرة والكبيرة قسمان كفر وفسوق ودليله
قوله تعالى وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان وقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وقد اختلف في انقسام
المعاصي الى كبيرة وصغيرة والامر يستقيم الكلام وحاصل في هذا الضابط الجعفران فقالا كل معصية وقعت عمدا فهي كبيرة
ولا صغيرة في العمد وقال ابو القسم كلما تناوله الوعيد فهو كبيرة وقالت الخوارج كل معصية كفر وشرك ومنهم من استثنى معاصي
الانبياء ومنهم من ذهب الى ان المعاصي كلها كفر نعمة وطريق معرفة ما ذكرناه السمع فقط فانه الذي يعلم به ان هذه المعصية
كفر وهذه كبيرة غير كفر وهذه صغيرة لان مرجع ذلك الى مقادير العقاب ولا مجال للعقل فيها واكثر ما يعلم بالعقل كون بعض
المعاصي اعظم واخس من البعض ولا يشك ان ادعاء الربوبية اعظم من الشرك بالله والشرك اعظم من تكذيب الرسول وقتل
النبي اعظم من قتل الامام وقتل الامام اعظم من قتل رجل من اطراف الناس واما انواع الكفر فهي اربعة النوع الاول
ما هو من افعال القلوب كان يعتقد نفي الصانع او ان معه ثانيا او انه غير قادر او كذب الرسل او كذب ما جاءوا به مما يعلم من
دينهم بالضرورة كالبعث والنشور والجنة والنار والاجماع منعقد من الصدر الاول والتابعين على الاكفار بذلك قال الامام
يحيى ولا يحكى الخلاف في تعلق الكفر بالاعتقادات الدينية الا عن اصحاب المعارف كالجاحظ والاسواري فانهم زعموا ان الكفر
لا يتعلق بها لما اعتقدوا ان المعارف كلها ضرورية من جهة الله فقالوا لا يتعلق بها شيء من الاكفار وانما يتعلق بالاقوال
واعمال الجوارح ومقالتهم باطلة مردودة فانه يعلم من دين النبي صلعم ضرورة ان الاعتقادات المخالفة للتوحيد في الذات
والصفات الالهية كفر لا محالة النوع الثاني ما هو من اعمال الجوارح كعبادة الاصنام والاوثان وقتل الانبياء وهدم
المساجد وتمزيق المصاحف وغير ذلك وقد ذهب اهل التحصيل من الزيدية والمعتزلة والاشعرية الى ان الاكفار يتعلق
باعمال الجوارح كما يتعلق بافعال القلوب وحكي عن الجهمية والامامية ان اعمال الجوارح لا يتعلق بها الاكفار والامر خلا
فه لانهم بنوا على ان الايمان مقصور على المعرفة بالقلب لا غير وان الكفر ما ناقضها من الجهل ونحوه فقط وهم محجوجون
بما يعلم ضرورة من دينه صلعم ان من عبد الاصنام ونحو ذلك فهو كافر النوع الثالث ما هو من الاقوال والمحققون على ان الاكفار
يتعلق بها فان من صرح فيه كالوطي مكلف بان الله ثالث ثلاثة ونحوه وكسب الانبياء والملائكة وتكذيب الرسل وقد خالف
في ذلك الجهمية والامامية كقولهم في اعمال الجوارح بناء على قاعدتهم تلك الفاسدة والحجة عليهم هو ما تقدم وقوله تعالى لقد
كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة ونحوها وقوله ولقد قالوا كلمة الكفر وقد ذهب طائفة من الكرامية الى ان الاكفار
مقصور على الاقوال وانه لا مدخل له في الاعتقادات وغيرها وفيما تقدم ما يرشد الى بطلانه النوع الرابع
ما هو من قبيل التروك كترك النظر في معرفة الله تعالى وما يجب له من الصفات الالهية وترك العلم بتصديق الرسل فانه من ترك
حمد الله تعالى واعتقد بتكذيب انبيائه ادى الكل فقد المعرفة بذلك هكذا ذكره الامام يحيى قال واعلم ان التاركين للنظر
والمهملين لشرائعه فريقان الاول كفار بلا مرية وهم اهل الجهل ومن قال شكا في الادلة ومن ذهب الى التشكيك والفريق
الثاني من ترك النظر وزعم ان المعارف كلها ضرورية ومع ذلك دانوا بالتوحيد والاقرار بالنبوة وغيرهما من المعارف كما هو
محكي عن الجاحظ وتلميذه الاسواري ومخالفيهم بذلك مع حالوا اهل القبلة المتفقين على معرفة الصانع وتصديق الانبياء
فالقول باطل فهذا هو التقسيم المستوفي في ذكر انواع الكفر الجامع لاقسامه وضروبه وياتي مثله في الفسوق فمنه ما يتعلق

باعمال الغلو بسبب الائمة واسقاط منازلهم وما يكون من حط درجاتهم لانعقاد الاجماع من جهة الامة على ذلك وليسوا كغيرهم
من افناء الناس لان الله عز وجل رفع قدرهم واعظم من حالهم وخصهم بما اختص هكذا ذكر الامام يحيى في هذه المسئلة وكيف يمثل اعمال
الغلو بالسب ونحوه وهو قول من فعل اللسان والاولى التمثيل بما يستطوي عليه القلب من الاستخفاف والتهاون واعتقاد
سقوط منزلتهم وخساسة قدرهم والله اعلم ومنه ما يتعلق باعمال الجوارح كالزنا وشرب الخمر ومنه ما يتعلق باعمال
اللسان كالقذف ومنه ما يتعلق بالقلب وكترك الصلوة والصوم واعلم ان الكلام في التفسيق ومسالكه وتفصيله وغير
ذلك يأتي على نحو الكلام في الاكفار فيما يتحوان في ذلك تفصيلهما اخر للكفر ينقسم الى مجمع عليه وهو ما كان كفرا صريحا
صدر من صاحبه على جهة التمرد والمعاندة مع معرفته للحق فهذا لا خلاف بين المسلمين في كفر من صدر عنه وانه من اعظم
انواع الكفار على جهة الناس ومختلف فيه وهو ضربان احدهما ما هو من الكفر الصريح ولكن صدر من صاحبه لا على جهة
التمرد بل مع اجتهاده في معرفة الحق واستفراغ الوسع في النظر كاليهود والنصارى والمجوس حيث لا عناد ولهو ذلك
فاكثر الامة على انه كفر كالاول من غير فرق وعن الجاحظ وعبد الله بن الحسن العنبري انه لا عقاب على اهل هذا الضرب وانهم
معذورون وهذا معنى قولهم ان كل مجتهد مصيب هكذا ذكره بعض اصحابنا وقال الفقيه حميد في العمدة خلاف عبد الله بن الحسن
العنبري وقوله ان الاختلاف في اصول الدين يجري مجرى الاختلاف في فروع الفقه انما انا اكد ذلك الاختلاف بين اهل القبلة
دون اليهود والنصارى فعنده ان التشبيه والجبر وغير ذلك مما اشبهه من انواع الاختلاف ليس فيه تضليل الضرب
الثاني كفر التاويل وفيه خلاف سيأتي وسيأتي الكلام عليه ان شاء الله قوله والضرب الاول خمسة انواع الى آخره ذكره اما
اعلم ان المصنف ذكر هذه الانواع باعتبار العقائد ورتبها على ترتيب فن الكلام فقدم منها ما يتعلق بالتوحيد ثم بالعدل ثم
بالنبوات وخلط كفار التصريح بكفار التاويل باعتبار ان المرتد المذكور ولا باس بما ذكره واحسن منه ان يذكر الملل الكفرية
واهل الاديان المخالفة لدين الاسلام على انفرادهم وكفار التاويل الداخلين في الملة الاسلامية على انفرادهم اما القسم
الاول فهم خمسة اصناف الاول المعطلة والدهرية والفلاسفة ومنكروا الحقائق من اهل السفسطة الثاني الملاحدة
من الثنوية والمجوس والقرامطة ومنهم الباطنية الثالث عبدة الاوثان والاصنام والنجوم والافلاك والنيران والجمادات
والحيوانات الرابع المنكرون للنبوات كالبراهمة والقائلين بالتناسخ الخامس الكفار من اهل الكتب المنزلة كاليهود والنصارى
قال الامام يحيى هذه معظم الفرق الخارجة عن الاسلام ويندرج تحت هؤلاء من الفرق والطوائف خلق عظيم واما القسم الثاني
فهم سبعة اصناف المطرفية والمشبهة والمجبرة والروافض والخوارج والمرجئة والمعتزلة على اختلاف في اكفارهم وتنازع
سيأتي في ذلك وعلى تفصيل في اجمالهم فان كل فرقة منهم ذكر اقوالهم متفاوتة ومذاهبهم مختلفة بعضها اشنع من البعض الاخر
وانما ذكرنا من رمي بالاكفار من ملل الاسلام وسيتضح الحق في ذلك ان شاء الله تعالى قوله فان ذلك كفر بنفسه وان اعتقد
خلاف ما اظهره لسانه يعني سواء نطق بكلمة الكفر هازلا او حاكيا لغير غرض او لغرض كان يريد اسقاط الواجبات
التي تعلقت بذمته اذ هي تسقط عن المرتد وكان يريد فسخ النكاح وهذا مذهب كثير من المتكلمين كالشيخ ابي علي وعلي العترة
كالسيدين وابي عبد الله الجرجاني وحكاه في ... ذلك ابو هاشم والامير ح ابو الحسين والامام يحيى جرى ولا خلاف بينهم انه لا يكفر بذلك عند الاكراه
او الحكاية له عن غيره واشترط الفقيه حميد ان يكون عالما بالمعنى كلامه احتج الجمهور بان من سب الله او وصفه بالصاحبة
والولد او سب رسوله صلعم وجحد ما اتى به من الشرائع فانه لا خلاف بين الامة في كفره وان لم يعلم كونه معتقدا لمعناه
واحتج ابو هاشم بانه لو كان كفرا لمجرده من دون قصد واعتقاد لما حسن اباحته عند الاكراه ومعلوم خلافه واجيب
بانه لا جمع بين المختار والمضطر بدليل ان ذلك يباح للمضطر بالاجماع والاختلاف في انه لا يباح له النطق بكلمة الكفر

في غير تلك الحال ولو لم يقصد وهل يجوز ان يقال اذا كان سأول مال العزم ما جاء عند الاكراه وجب ان يكون مباحا عند الاختيار
واحتج لمذهب ابي هاشم بان المتكلم من غير قصد واعتقاد لم يشرح بالكفر صدره وقد قال تعالى ولكن من شرح بالكفر صدرا ومعنى
شرح الصدر بذلك اعتقاده والطمأنينة اليه **قوله** وكان يعزم على شيء من هذه الامور يعني التي مرجعها الى الاستخفاف
واعلم ان الارادة المتعلقة بفعل الكفر وكذلك الفسق من جملة افعال القلوب التي يتعلق بها الاكفار والتفسيق وهي
تنقسم الى عزم وقصد فالعزم ما تقدم والقصد ما قارن اما العزم فيجب ان يكون مشاركا للمعزوم عليه في الوجه الذي
لاجله صار كفرا او فسقا ليكون حكمه حكمه اتفاقا مثال الاول العزم على الاستخفاف بالله ورسله فان هذا الاستخفاف
كفر ومن عزم عليه فهو مستخف بقلبه فيكون حكم العزم كحكمه ومثال الثاني العزم على الاستخفاف بالامام العادل
كان يعزم على سبه او ضربه فالعزم نفسه استخفاف به فيكون فسقا كالمعزوم عليه وان كان العزم غير مشارك
للمعزوم في الوجه الذي لاجله كان كفرا او فسقا كالعزم على عبادة الاصنام او الزنا فهذا محل الخلاف فقوله فقال
ابو هاشم وابو عبد الله والسيد م بالله لا يكون كفرا بمجرده والى هذا ذهب اكثر اهل العدل واحتج الامام يحيى لهم بحجتان
احدهما ان الكفر انما كان كفرا لفاحشته وهكذا حال الفسق وهذا لما تفاحش الوجه ومعاقبته فاذا لم يشاركهما العزم
في ذلك الوجه لم يجعل كفرا ولا فسقا الحجة الثانية ان الشرع لم يثبت للعزم هذا الوصف الا لاجل مخالطة
المعزوم عليه ومماسته له وهذه المخالطة والمماسة لا يكون الا بالمشاركة في الوجه اذ لا تعقل سوى ذلك فاذا لم يكن
العزم مشاركا للمعزوم عليه في الوجه لم يكن له حكمه من كفر او فسق كالعزم على كلمة الكفر فانها انما كانت كفرا لان
مدلولها ابطال التوحيد والعزم ليس كذلك وكذلك العزم على الزنا فانه ليس بزنا ولا يتفاحش كتفاحشه واحتج ابو هاشم
ايضا بانه لابد ان يحبط العزم عن درجة المعزوم عليه في الثواب فكذلك في العقاب كان الانسان يعزم ويوطن نفسه على
ان يبعث بتحمل الرسالة واداها فمن المعلوم انه لا يكون ثوابه كثواب المبعوث فكذلك العقاب **قوله** وقال ابو علي
وابو الهذيل والكعبي وحكي عن واصل انه يكون كفرا وخرجه السيد م بالله للهادي عليهما السلام واحتج على ذلك بحجتان الحجة الاولى
ما ذكره في المتن الحجة الثانية ان الاجماع منعقد من جهة الصحابة والتابعين على ان حكم العزم تابع للمعزوم عليه في
الكفر والفسق قال مولانا عليه السلام وهما حجتان واهيتان اما الاولى فليس في كون الارادة تابعة للفعل غير مستقلة بنفسها
ما يوجب كون حكمها كحكمه في ثبوت الكفر والفسق ولا يوجب ذلك ظنا فكيف بالقطع ومراد المتكلمين بكونها تابعة للفعل انه
ما دعا الى الفعل دعا اليها وليس فيها غرض يخصها على انفرادها فاين هذا من ذاك واما الثانية فدعوى الاجماع في ذلك
دعوى فارغة وما هي ونحوها الا من قبيل الزعمات التي لا يعول عليها والا لبعدت **قوله** لان الظاهر من حال الصحابة الخ
او يصح من هذا ان يقال لانه دليل قاطع على ان العزم الذي حاله ما ذكر حكمه حكم المعزوم عليه والاصل عدمه والاكفار والتفسيق
لا يثبتان الا بالادلة القاطعة **قوله** ولا يمتنع ان يكون هذا من خصائص امة محمد صلعم تعالى لا يشاء انه من خصائصهم الاعتداد بنية كون
من قبلهم من الامم على حاله وذلك ولا دليل عليه واما الارادة المتعلقة بالفعل التي هي قصد لمقارنتها له قال الامام يحيى فهو يكون
كفرا كان يريد بسجوده عبادة الشيطان اولا وثانيا فهذا السجود انما كان كفرا لاجل الارادة لانه لو خلي عن الارادة لم يكن كفرا
انتهى قال مولانا عليه السلام فمن المعتبر ان يقتضي كون الفعل كفرا ولا يكون هي كفرا في نفسها **قائل** وقد سبق فيما ذكرنا مكلفون متعبدون
بمعرفة مسائل الاكفار والتفسيق لما يترتب عليهما من الاحكام التي تعبدنا بها فما يكون حكم الشاك في كفر الكافر والذي عليه
اصحابنا ان الشاك في كفر من هو خارج عن الاسلام كاليهود والنصارى وغيرهم او ثاني لا اشكال في كفره لرده ما علم من ضرورة
الدين وما بطونه القران المبين ولا يختلف الامة في ذلك ويلحق بما ذكر الشك في كفر الباطنية والمطرفية وان اظهروا الاقرار

بالاسلام والشهادتين اما الباطنية فلان اعتقادهم يؤول الى اعتقاد الملحدة في نفي الصانع والنبوات واما المطرفية
فلان لهم اعتقادات مخالفة لما علم من ضرورة الدين وقولها بين الكفر قبيح واشنع مما كفرت به اليهود والنصارى
واما كفار التاويل من اهل القبلة الذين يثبتون اثبات الصانع ونبوة النبي صلى الله عليه وسلم ظاهرا وباطنا فقد اختلف في حكم الشاك
في كفرهم فالمحققون وجمهور المتكلمين كابي هاشم واتباعه ان من شك في نحو كفر المجبرة مع اعتقاده لخطائهم واثمهم فيما
ذهبوا اليه وانما شك في هل اخطاوا ام بلغ بهم الكفر ام العدم لعدم دلالة قاطعة في ذلك فانه لا يكفر وان شك في هل
اصابوا في اعتقادهم او اخطاوا فكافر لانه شاك في اصابة من اضاف القبيح الى الله تعالى وكذلك حكم الشك في كفر المشبهة
وهذا هو المحصل من كلام الشيخ ابي علي ونسب اليه ان الشاك في كفر المجبرة ونحوه كافر وكذلك الشاك في كفر الشاك وقال
الاسكافي الشاك في كفار التاويل من المذاهب الشنيعة التي لا وجه لها ولا ينبغي التجاسر عليها والقول بذلك اقدام وجراة
على تكفير كثير من ائمة المسلمين وشيوخ الملة فنعوذ بالله من الغلو ولا نعلم لاهل هذا القول حجة ولا شبهة يلتبس الحال
فيها وكذلك لا دليل على ان الشاك في اصابتهم وخطائهم كافر وان كان ذلك خطا وقد صرح بعدم تكفيره المهدي عليه السلام لان الحق على
المكلف الا ان يكون اعتقاده موافقا للحق واما التعرض لمخالفه وحكمه وهل يكون كافرا ام مخطيا فقط فلا الا اذا وجب
التعرض لتكفير الغير وتفسيقه الا حيث عليه تكاليف تتعلق بذلك الغير والذي ذكره ابو علي في توجيه ما قاله من كفر
الشاك واعتذر به في مقالته هذه الركيكة ان الشاك في كفر المجبرة شاك في حكم الله والشك في حكم الله كفر قال الامام
يحيى وهذا خطا لانه يمكن ان يقطع بحكم الله تعالى لقيام البرهان القاطع عليها ويشك في كفر المجبرة لعدم الدلالة
عليه فاين احدهما من الاخر

فصل

اعلم انه قد تقرر بضرورة الدين جملة لا يمكن احد من اهل الملة انكارها فمن
والاختلاف بين المسلمين في كفر من خالف شيئا من هذه الجملة فيه نظر لانه عد منها نفي التشبيه والخلاف بين المسلمين في
كفر المشبهة واضح وعد منها مسالة سميع بصير مدرك وفي هذه الصفات خلاف بين علماء الاسلام الا ان يقصد اطلاق
هذه الاسماء فلعل ذلك مما لا خلاف فيه كما ذكره لان المعلوم ضرورة من دين النبي صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى لا يشبه خلقه فمن يكذب
للنبي صلى الله عليه وسلم فاما من قال ان الله جسم ذو اعضاء وجوارح ونفى التشبيه وزعم ان ذلك ليس فيه وان التشبيه المحرم الذي
علم ضرورة منه صلى الله عليه وسلم نفيه تشبيه الله بخلقه في صفات النقص كالحدوث والموت والتالم فهذا متاول وكفره محل الخلاف
قولهم وانما وقع الاشتباه فيمن مذهبه من اهل القبلة مذهبا خطا الى اخ. اعلم ان الذي يذكر الان من الكلام في كفر التاويل
هو السر في هذا الباب والمدار لذوي الافهام والالباب وهو الذي اشتد فيه النزاع واصطكت فيه الركب المفضي الى التنزه
التثبت والتحرز عن الاوهام والتهافت في الاقدام فانه مزلة للاقدام وقوله يعود بالنقض على شي من هذه الجملة
ولا نعتقد ان كل خطا في المسائل الخلافية مما الحق فيه واحد وقع على سبيل التاويل فهو كفر على الاطلاق فان هذا غير صحيح
بل في المذاهب التي اعتقدها اهل القبلة واخطاوا فيها ما يكون خطا غير معدود في اكفار التاويل ومنها ما هو معدود منه
فقصد المصنف التمييز بينهما بان ما كان من الخطا يعود بالنقض على شي من تلك الجملة فهو كفر التاويل المختلف فيه وما لا فلا
قال الامام يحيى التمييز بين الخطائين ان يقال ما كان يبطل طريق العلم بالصانع فهو كفر كاعتقاد عدم الاجسام فانه
لا طريق لنا الى اثبات الصانع الا بواسطة حدوثها وما ناقض المعرفة فهو كفر وكذا ما كان يبطل القادرية كاعتقاد
انه لا يصح منه الفعل او انه موجب بالذات او العالمية كالقول بانه تعالى لا يعلم الجزئيات وان يعتقد ما يناقض الحكمة كان يضيف
الى الله تعالى فعل القبيح مع اعتقاده لقبحه وكونه نقصا او يعتقد انه يظهر المعجزة على الكذابين او يعتقد ان الرسول ليس صادقا
وان المعجز ليس فيه دلالة على الصدق قال مولانا عليه السلام وكلام الامام عليه السلام هذا غير محكم لانه اورد مسالة الخطا الذي هو

بلغ

كفر تاويل وهذه العقائد الفاسدة التي عدها من قبيل الكفر الصريح **تنبيه** اما قول اصحابنا في تفسير كفر
التاويل لا يخلو عن اخلال واضطراب وهو من المعاني الغويصة وقد تقدم تفسيره عند المصنف من ضمن قوله واما وقع
الاشتباه الى اخره فحاصله انه عنده كل مذهب لاهل القبلة خطا يعود بالنقض على شي من تلك الجملة التي ذكرها
مع تاوله لما يوافقها ويدعو ما حكيناه من تفسير الامام عليه السلام هذا غير محكم لانه اورده مسالة للخطا الذي هو
كذكره وقيل هو ارتكاب ما يماثل شيا من الامور التي انطوت عليها حقيقة الكفر المعروفة مع ما يكره المرتكب له في
المماثلة شبهة يزعم انها تقتضي ذلك فما هذا حاله يسمى كفر التاويل والقائل به كافر التاويل وانما سمي بذلك لانه
آل مذهبه الى الكفر ولم يكن من اساسه كفرا ككفر التصريح قال مولانا عليم الحقيقة المشار اليها هو قوله الخلو عن
معرفة الله او نبوة نبيه الى اخره وقوله ان تسميته كفر التاويل من الاعمر سمعهم بل من ائمة الزيدية وان المعنى انه لم
يقدم على ذلك جراة وانما هو لتاوله مذهبه بانه غير مماثل للكفر الصريح وانه موافق للاصول وقيل كفر التاويل
ان يفعل المكلف او يقول او يترك معصية والدلالة القاطعة قاضية بان تلك المعصية كفر وكان ذلك سببه وهو غير
عالم بكونها معصية بل يظنه الصواب في ذلك مع اقراره بالشهادتين وجملة الاسلام ومثال كفر التاويل عند مثبتيه
القول بانه فاعل الظلم والكذب والعبث فانه يتضمن ما علم ضرورة من الدين وهو ان الله تعالى لا يوصف بانه ظالم ولا كاذب
ولا عابث وان واصفه بذلك ومعتقده فيه كافر لكن القائلين بذلك وهم المجبرة لم يصفوه بهذه الاوصاف ولا اعتقدوها
فيه ويشكرون كون الموصوف بانه فاعل الظلم مما يلزم الوصف بانه ظالم وكاذب وعابث لشبهة اقتضت عندهم اخلاف الوصفين
وعدم تماثلهما **قوله** وقال جمهور شيوخنا الى اخره اعلم ان الخلاف في ثبوت كفر التاويل في نفسه متسع والذي عليه اهل
التحقيق من العدلية وهم ائمة الزيدية وجماهير المعتزلة البصرية والبغدادية ثبوت كفر التاويل وان دخول التاويل في
المذاهب لا يمنع من كونها كفرا وذهب المجبرة على طبقاتهم كالاشعرية والكلابية والنجارية الى منع الاكفار بالتاويل
بل حكي عن الاشعري انه قال اختلف الناس بعد نبيهم في امور كثيرة من مسائل الديانة ضلل بعضهم بعضا وبرا بعضهم من
بعض لكن الايمان بالله ورسوله يجمعهم ويعمهم قال الامام يحيى عليه السلام والى مثل هذا ذهب النظار من اصحابه كالجويني وابي
حامد الغزالي وابن الخطيب الرازي وهو الراجح في الاشعرية فالاكثر منهم على هذه المقالة وحكي عن بعضهم انه كفر اصحابنا
في القول بان المعدوم شي وخلق القران وانكار الرؤية ومنهم من يكفر المشبهة بالقول بالتشبيه والقول بعدم الاكفار
بالتاويل مذهب ابي حنيفة نقل عنه انه لا يكفر احدا من اهل القبلة ومثله حكاه ابو بكر الرازي عن ابي الحسن الكرخي وغيره
من اصحاب ابي حنيفة والى نفي الاكفار بالتاويل ذهب بعض الائمة كالامام يحيى عليه السلام وابو الحسين وابن الملاحمي وابو القاسم البستي
هكذا حكى عنهم الامام المهدي عليه السلام ذلك والذي ذكره الامام يحيى في كتابه التحقيق ان المختار عنده ان الاكفار واقع مع التاويل
كوقوعه مع التصريح لا محالة وان التاويل لا يمنع عن الاكفار اذ الجائز في كل صاحب بدعة ان يكون معذورا في بدعته بما ظهر له
من الشبهة فتاوله لا يعذره عن الاكفار بحال كما هو مذهب ائمة الزيدية والمعتزلة لكنا نقول انما منعنا في بعض الاكفارات
بالتاويل لامر اخر وهو ان الاكفار لا مدخل له في التاويل بل لحصول الاحتمال في الدليل كما نقول في كفر المجبرة عند من لا يقول باكفارهم
فانه لم يمنع منه بطلان القول باكفار التاويل بل لاجل انما يورد في اكفارهم فيه احتمال لا يمكن القطع به فلا يسوغ اطلاقه ولا
يبعد ان يكون هذا حقيقة ما ذهب اليه الامام يحيى عليه السلام والبستي وابو الحسين وابن الملاحمي ان لم يكن لهم نص صريح على خلاف ذلك
قوله وحكي عن الشافعي انه قال انا لا ارد شهادة اهل الاهواء الا الخطابية يعني فهذه الحكاية تقضي بانه لا يكفر احدا
من اهل الملة والسر في رده لشهادة الخطابية من اجل تكفيرهم بل لا يستحلون الكذب ولا يوثق بهم قال الامام يحيى فاما مالك فلم

اعرف له قولا في الاكفار بالتاويل **قوله** وحكى عن الكرخي الى اخره وقد تقدم ما ذكره الامام يحيى من حكايته الى بكر الرازي عنه انه لا يكفر احدا من اهل القبلة وصورة كلام الرازي المحكي عنه ان كل مذهب لاهل القبلة توجب اكفار معتقديه لا يمنع من اكل ذبائحهم ومناكحة نسائهم لانهم منسوبون الى ملة الاسلام ومتولون لاهلها وقد قال في اليهود والنصارى ومن سبي لهم منكم فانه منهم فدل على ان من انتسب الى ملة من الملل فهو منها فاحد الامام يحيى وغيره من هذا انه يمنع التكفير وقال السيد هذا القول يقتضي انه يوجب تكفير بعض المختلفين من اهل القبلة في باب العقائد ولكنه يمنع اجراء احكام الكفر عليهم وتابعه المصنف **قوله** بل يعتمدون على متشابه القران والسنة فيه نظر وكيف يعتمد اهل الملل الكفرية المخالفة لملة الاسلام على شيء من القران والسنة وهم يسفهونها ويسفهون ما يسفر عن غلبه فان احتج بهما محتج منهم فانما هو الا من قبيل الالزام **قوله** واعلم ان هذه الوجوه التي ذكرها اصحابنا متكررات يعترض بوجه واحد الى اخره يمكن الجواب عنه بان يقال قد علمنا ان من صدق الرسول صلعم وكان على ما وصف من كونه معتقدا للجملة المتقدم ذكرها اذا استحل الخمر كفر بالاجماع وقد علمنا ان ذلك الا اعتقاد لا لامتناع من سوء الكفر وقد يحصل معنى هذا الجواب وجها مستقلا تحريره ان يقال المانع لكفر التاويل السبب في ان مستحل الخمر او من سب الرسول عليه يكفر وان كان مقرا بالله ورسوله ونبوته ومصليا الى قبلته ولا وجه لذلك الا انه صار باستحلال الخمر كالمكذب له وبالسب مستخفا به فلذلك كفر ولم يمنعه عن الكفر الاقرار بنبوته فكذلك سائر مسائل الاكفار بالتاويل حيث يعلم بالضرورة انها تستلزم الكفر وتعود على تلك الجملة بالنقض **قوله** والوفاق عليه امران اوائل الناس الى اخر الخبر المذكور من نفي براجحان حجيتهما ان قالوا ظاهر هذين الخبرين دال على ان من كان مقرا بالشهادتين ومصليا الى القبلة واكلا للذبيحة فان حاله يخالف حال غيره ممن لا يكون على هذه الصفة ولن يكون كذلك الا بان لكفار لا وجه له بحال الظهور الخصال الاسلامية في حقهم **مسئلة** اعلم ان الحق في هذه المسئلة ما ذكره الامام يحيى من تجويز ثبوت كفر التاويل وان ادلة المانعين له غير مفيدة لمنعه والادلة التي ذكرها الجمهور انما تدل على انه جائز لا مانع منه لا على ثبوته ووقوعه فالمصنف وان سطر في ادلة مثبته الحاكمين به على المشبهة والمجبرة ونحوهم فان جمعت شروط القطع وجزت مفيدة للعلم اليقين اعتمد عليها ورجح في ذلك اليها وان لم يحصل بها ذلك ولا افادت الناظر فيها حصول العلم حرم الاقدام على التكفير بها وجوز في ذلك الخطا انه كفر وانه ليس بكفر ومع ذلك يعامل اهل تلك المقالة معاملة المسلمين لان اصل الاسلام مقطوع به فيهم وهذا مما لا ينبغي العدول عنه والله ولي التوفيق **فيقال** لا مانع من ان يوصل ادلة اكفار التاويل بعض النظار فيها الى العلم ولا يوصل البعض الاخر فليس من حق كل دليل ان يهدي الناظر فيه الى العلم لان للنظر المفضي الى العلم شروطا قد يختل او بعضها في حق بعض الناظرين ولا شبهة في ذلك اذا عرفت هذا صح ان يكون فرض امر الحكم بالكفر في حق تلك الطوائف من المبتدعين وفرض غيرهم عدم الحكم بذلك حسبما يقضي به نظره في دليل ذلك الى العلم ولم يقض بغيره نظره الى ذلك ثم لا مانع من ان يكونا مصيبين جميعا اثمين امانتنا فلا كلام لانه اقدم عن حقيقة واما غيره فلانا فرضناه غير الاقدام مع عدم العلم ولا يقال بل يكون اثما لانه مكلف بالعلم بذلك لانا نقول لا نسلم ان العلم بكفرهم متناول لمن ما كلفنا به ومن ادعى ذلك فعليه الدليل وقد ذكر بعض اصحابنا انه يجب النظر في اكفار التاويل كالمجبرة على من كان من القدرة من دينا من دارهم اذ لا يجوز له التقليد في الاحكام التي تنبني على التكفير وعدمه **مسئلة** اخر ذكر المهدي عليه ان المانع لكفر التاويل من حقها الا توجب علينا النظر في معرفة الكافر وتمييزه لقوله انه لا كفر بعد الاقرار بالشهادتين وتصديق الرسول عليه واذا ما كان الكفر عنده الا ما علم من الدين ضرورة انه مكذب للنبي او بعمل الاجماع المتواتر على انه كفر او علم من دين النبي ضرورة انه كفر فمثل هذا لا نفتقر الى النظر والاستدلال **فايدة** مما ذكره المهدي عليه ان القول بكفر التاويل يستلزم تجويز التكفير بالالزام وان لم يلتزمه الخصم وان من منع كفر

فهذا كشف ما يتعلق بمسئلة الحكم [illegible] ذلك [illegible] التكفير وما يترتب عليه [illegible]

التأويل لم يصح عنده الإكفار بالإلزام إلا حيث يلتزمه الخصم قال مولانا عليه السلام والظاهر خلافه وذلك فإن المجوزين لكفر التأويل
نص أكثرهم على أنه لا يكفر بالإلزام إذا لم يلتزمه الخصم **مسألة** اعلم أن القائلين بثبوت كفر التأويل المكفرين لبعض
طوائف ملة الإسلام كما يقوله الجمهور من أصحابنا في المشبهة والمجبرة ونحوهم اختلفوا في ثبوت أحكام الكفر لهم فحكى الشيخ
أبو القسم عن المعتزلة جميعاً أنه يجب استتابتهم ولا يصلى عليهم ولا تحل ذبيحتهم ولا مناكحتهم ولا موارثتهم والمشهور عن أبي
علي والقاضي وجعفر بن مبشر أن حكمهم حكم المرتدين وقال به من أهل البيت عليهم السلام أبو طالب والجرجاني وقيل إنه هو الذي حصله
السيد لمذهب الهادي عليه السلام وأسباطه والتبه كمال الجمهور من المعتزلة واختاره المهدي عليه السلام وقالت الإمامية من الأشرس وهو أحد قولي
الشيخ أبي هاشم أن حكمهم حكم الذميين ونسب إلى الناصر عليه السلام أن حكمهم حكم الحربيين وقال الشيخ أبو القسم البلخي وأبو الحسن
الكرخي بل يجري عليهم أحكام المسلمين في الدنيا وإنما يثبت لهم من أحكام الكفار استحقاق العقاب العظيم وقد احتج المهدي عليه السلام بأنه
إذا ثبت الكفر لزم ثبوت أحكامه قطعاً فيجب أن يجري عليهم كسائر الكفار ويكون دارهم دار حرب ويعاملون معاملة الحربيين
لا الذميين لأن الأصل في الكفر عدم الذمة فإن نطقوا بالشهادتين قبل أن يظهر منهم شيء من الجبر والتشبيه حكم بإسلامهم
ثم إذا أظهروا الجبر والتشبيه بعد ذلك فمرتدون يجري عليهم أحكام المرتدين فأما لو نطقوا بالشهادتين بعد إظهار الجبر
أو التشبيه لم يحكم بإسلامهم لأنهم لا يذهبون إلى الجمع بينهما قال مولانا عليه السلام ومذهب الشيخ أبي القسم في كفار التأويل وهو أنهم
يعاملون معاملة المسلمين هو أقسط المذاهب فيهم وأعدلها والله أعلم

فصول فيما يكفر به أصحابنا أهل البدع

هي سبعة فصول الأول في المشبهة الثاني فيما يكفر به أصحابنا المجبرة الثالث فيما تفرد به بعض علمائهم من المقالات
المكفرة الرابع في المرجئة الخامس في الخوارج السادس في الرافضة السابع في الغلاة على ما يأتي من التحقيق والتفصيل
فليس أصحابنا يحكمون بكفر كل من هذه الفرق مطلقاً بل فيهم من يحكمون بكفره وفيهم من يحكمون بعدم كفره ومنهم من يفصلون القول
فيه ووسط بين هذه الفصول فصلاً تاماً في ذكر ما كفر به بعض المجبرة المعتزلة من التشبيه ولم يتعرض المصنف لذكر المطرفية
كما تعرض له الإمام يحيى وقد بالغ كثير من أئمتنا وعلمائنا في تكفيرهم حتى حكى الفقيه حميد عن الإمام أحمد بن سليمان أنه جمع بينهم
وبين فرق الكفر من غير فرق أهل القبلة وذكر الإمام ض بسبب الذي جحدوا من آي القرآن الصريحة التي لا تحتمل التأويل أربعمائة
وسبع وثلاثون آية وقال في تعليق المسند ويلحق بكفر الكفرة الخارجين عن الإسلام كفر الباطنية والمطرفية وإن أظهروا
الإقرار بالإسلام والشهادتين قال أما المطرفية فلهم اعتقادات وأقوال قبيحة والمعلوم من ضرورة الدين خلافها فمن أقوالهم
أن الحوادث هذه المشاهدة كالحيوانات والنباتات والأمطار وفروع العالم كلها ليست من فعل الله ولا إحداثه بل بطبائعها
وطبعها وأنه ما خلق من الحشرات المؤذية ولا يبتلي أحداً من عباده وأنه عز وجل لو قدر بعزمه لاستمر العالم على ما هو عليه
من الحياة والموت والنقصان والزيادة وسائر أوصافه وأنه غير رازق للعصاة ولا يفاضل بين عباده في الرزق قال وكلما
ذكروه من ذلك يعلم من ضرورة الدين خلافه فالشاك في كفرهم كالشاك في كفر الخارجين عن الإسلام لأن إنكاره أقبح وأشنع
مما كفر به اليهود والنصارى قال ويحتمل أن يكونوا من كفار الملة وهو الصحيح لإطلاقهم الشهادتين واعتقاد معناهما وإنما
يكفرون بوجوه من أوزار ذلك أولها أنهم سدوا على أنفسهم العلم بالله تعالى لأن الطريق إلى إثباته الاستدلال بالحوادث التي هي
الأجسام وما أشبهها وقد تقرر أنه لا يصح لهم الاستدلال بشيء من الأدلة على أن الأجسام محدثة والأعلى أن المحدث لا بد له
من محدث لأنهم يجعلون المعجزات من فعل الله ولأنهم يسمون لله تعالى أسماء قديمة أن يعين أسماء ويزعمون أن الاسم هو المسمى فقد
استوسعوا بوجود ما ولتردهم الآيات القرآنية المصرحة بخلاف ذلك ماذا هو إلا الله ولنسبتهم أكثر الحوادث إلى غير الله كالأولاد والثمار
والنبات **فصل** في المشبهة اعلم أن التشبيه لغة الحكم بتماثل أمرين غيرين أو فيما يرجع إلى ذاتيهما كقولك هذا مثل هذا

اي هو مثله في جوهره وصفته او في بعض الاوصاف العارضة لها كقولك زيد مثل الاسد حكما بتماثل صفة لهما عارضة وهي الشجاعة
لا حكما بالتماثل في الجوهرية والصفات الواجبة واما معناه اصطلاحا فهو الحكم على الله بمماثلة الاجسام فيما هو من لوازم
الجسمية كالتحيز والتاليف والكون في الجهة او الاعراض في الحكم الملازم لها كالحلول في المتحيز واما من اعتقد ما يقتضي تشبيه غير
الله به كما يقوله المجبرة في اثبات المعاني القديمة وكما يقوله البطائي في جعله الانسان قادرا عالما حيا لذاته فلا يسمى في الاصطلاح
مشبها لان المشبه من اثبت لله تعالى صفة تخص المحدثات لا من عكس فانما يحكم عليه بانه كالمشبهة وفي حكمهم وعلى هذا من وصف
الله تعالى بانه مشتهٍ او متالم او مسرور واضداد هذه الصفات ونحو ذلك فهو مشبه **قوله** الذين اعتقدوا ان الله تعالى جسم طويل
عريض عميق له اعضاء وجوارح وشكل وهيئة الاعضاء الاراب واحدها عضو وواحد الاراب ارب والجوارح هي الاعضاء التي
يكتسب بها كاليد والشكل لغة المثل وهذا المعنى غير المقصود وانما اراد به المتعارف في علم اللطيف وهي كيفية للجسم كالتدوير
والتربيع مثلا والهيئة لغة الشارة والشارة هي اللباس وقد يستعمل في عرف المتكلمين بمعنى اللون ويفسرون اللون بها وفي
كلام المصنف ما يوهم ان المكفرين من المشبهة هم القائلون بهذه المقالة المخصوصة وليس كذلك فانهم كل من اعتقد في الصانع انه جسم
له لحم ودم او صورة وله وجه كوجه الانسان او متحيز او ذو ابعاض او يختص بجهة او محل للحوادث او محل الصور الحسنة
او انه يهوى او انه اجوف من فمه الى صدره ومصمت فيما عداه او ان الاتيان له من جهة الفوق او زعم انه يشبر بنفسه خمسة اشبار او انه
على صورة ادم وانه سبعون ذراعا او ان له وجها ويدين وعينا او انه كالجزء الذي لا يتجزأ او قال انه مستقر فوق العرش
ويجلس عليه وانه يثقل عليه حتى يئط تحته من ثقله او اعتقد ان له رجلا وشيئا قال الامام يحيى واكثر هذه المقالات للمشبهة
والجهالات المنكرة يحكى عن فرق الحشوية والروافض وطوائف من الملاحدة فتعالى الله عن ذلك قال وهذا هو صريح التشبيه واهل الزندقة
والفحشها يحكى عن مقاتل بن سليمان وداود الجواربي وكل ذلك يدل على الوقاحة وعدم المبالاة فتعالى الله عن ذلك قال وهذا هو
صريح التشبيه وان كان مثل هذا تشبيه فلا تشبيه هنالك يعقل والذي عليه ائمة الزيدية والجماهير من المعتزلة والاشعرية
اكفارهم وان المصرحين بهذه المقالة قال مولانا عليلم لان كل من قال بهذه المقالة او بعضها مشبه لا محالة ولا كلام ان المشبه
لله بخلقه كافر بالضرورة من دين الامة بل من دين الرسول صلعم والامة مجمعة على ذلك قال الامام المهدي عليلم وحكى القرشي
والجاحظ قال مولانا وانما وقع خلاف في كفرهم لانهم لا يعترفون بالتشبيه وتناولوا ما قالوه بانه غير تشبيه وانما التشبيه ان
يوصف الله تعالى بصفات النقص من الحدوث والعجز والحاجة قال المهدي عليلم ولكنه يقال اذا كنت تعترف بان اعتقاد كون الله مشبها
لخلقه كفر وكذلك الاطلاق به فكل تشبيه لله بخلقه يجب ان يكون كفرا الا ما خصته دلالة تخرجه عن هذا الاطلاق كوصفه تعالى
بانه موجود وقادر وعالم ونحو ذلك من صفات الكمال التي يجوزها لغيره والمخصص لذلك اجماع المسلمين على جواز اعتقاد انها
ثابتة له تعالى بل علم ذلك من ضرورة الدين وما عدا ذلك فهو كفر وانكار الخصم لكونه كفرا لا يدفع عنه الكفر مع انه لا بد له من الاعتراف
بانه تشبيه لله بخلقه وكونه تشبيها معلوم ضرورة فليس ولم ينقل عن احد من اهل البيت ولا من المعتزلة خلاف في كفر المشبهة
قال مولانا عليلم وذلك لتفاحش مذاهبهم وكونها ادخل في الشناعة فلم يقع في اكفارهم من الخلاف ما وقع في اكفار المجبرة
فمذهبهم افحش وخطؤهم اوضح وافضح قال الامام يحيى وانما بدانا باكفار المشبهة لان كفرهم اغلظ لكونه متعلقا بالذات واكفار
المجبرة متعلق بالافعال ولان كفر المشبهة المصرحين بالتشبيه اجماع بين الامة وقد عكس الاسكافي فزعم ان المجبرة اعظم
كفرا منهم لان المجبرة اضاف كل قبيح الى الله ونازع عن ارباب الكفر ودافع عن اهل الضلال واهل مودة الشياطين وتبرأ [illegible] على
بذائهم [illegible] نفى الخروج عنهم قال واما هم جاهلون بالله تعالى قال الفقيه حميد والصحيح ان خطاهم متفاوت في باب الجهل قال مولانا عليلم
بل الصحيح انهما متساويان قال الامام يحيى ومعظم الخلاف في الاكفار انما جرى في هاتين الفرقتين المشبهة والمجبرة المعرض من

اشبار في

اقوالهم

اقوالهم المنكرة في ذات الله تعالى وصفاته واما من عداهم من الفرق فالكفار منهم تصعف كما سنحققه **قوله** فلا نعرف في ذلك خلافا الا العنبري
والاشعرية الصحيح انهم لا يخالفون في كفر المشبهة على الاطلاق والا خلافهم فيمن قال بذلك عن تاويل كما عاد المصنف الله ولا
نورد عنهم خلافا في تشبيه المجسمة وقوله واما خلاف هؤلاء في اهل التجسيم مشبه غير مستقيم قال الامام يحيى خلافهم انما تناول
الذين تاولوا ما ورد من الايات والاخبار المشعرة ظاهرها بالتشبيه فلهذا اعذروه في الاكفار الا من قال بهذه المقالة الشنيعة
من جهة نفسه من غير تاويل فلم ينقل عنهم انه لا يكفر **قوله** ونحو ذلك من الصفات التي تنافي صفات الالهية قال الامام يحيى لان
كل من اختص بصفة المكونات فهو بري عن صفات الالهية لا محالة والالهية الواحد منا ان يكون مختصا بها ولا نقص اعظم من
هذا النقص لانه نقص في الذات لا سيما له على بطلان صفات الالهية وحصوله على نقائصها من الصفات الجسمية **قوله** جهلا لا
يمكن معه من العلم بصفات الكمال وذلك لانهم اذا اعتقدوا جسما طويلا عريضا على شكل الانسان وصورته لم يكن قديما وانما
يكون كالاجسام الحادثة ولا قادرا على جميع المكونات ولا محيطا بجميع المعلومات واللازم في احدنا ان يكون كذلك **قوله** كالخلاف
في اثبات الاحوال يعني قول بعضهم في الوجود والقادرية ونحوها انها صفات كابي هاشم واصحابه وقول بعضهم انها احكام كابي الحسين
واتباعه ومنهم من لم يجعلها زائدة على نفس ذاته كالاخشيدية **قوله** كان اوجه العبادة الى غير الله وذلك لانهم
وجهوها الى من اعتقدوا انه له من اعتقد ان له اعضاء وجوارح ولا شك ان الله تعالى ليس كذلك قال الفقيه حميد وجرى ذلك مجرى من لو
له ان غدا في اليمن فعمد الى رجل اعجمي اسود وبرثه وعظمه فانا نعلم انه لا يكون بارا بابيه قال فيكون عبادة المجسم شبيهة لانها
جرت مجرى عبادة الوثن والصنم وقد ذكر ذلك علماؤنا وصرح بذلك الشيخ والسيد الجرجاني قال بل صرحا بانها كفر **قوله** والا لكون
عاما ونحو ذلك يعني من اسقاط صفات الكمال التي لا تصح سوى بها للاجسام ولزوم سوء صفات النقص التي تثبت للاجسام ولا يجوز على
الله تعالى بجواز ان يكون جاهلا وعاجزا **تنبيه** اهمل المصنف بعضا مما يحتج به الاصحاب على كفر اهل التجسيم كاحتجاجهم
بقوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم قالوا ولا اشكال ان كل من قال في جسم انه الله فقد قال في غير الله انه الله
بما انه قد صرح بان الله تعالى هو المسيح ابن مريم قالوا ولا اشكال ان كل من قال في جسم انه الله فقد جسم ذا اعضاء وجوارح وكف
وبنان وقدم ولسان كما صرح النصارى بان الله هو المسيح فيجب اكفارهم كالنصارى واحتجاجهم بان الله استعظم مقالة من اثبت
الولد له بقوله تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق الارض وتخر الجبال هدا انه فاذا كان كذلك ولم يثبتوا له من صفات
الاجسام الا الولادة فكيف حال من اثبت له تعالى جميع الصفات الجسمية من اليد والرجل والظهر والبطن وذلك لا محالة يكون
اعظم قال مولانا عليه السلام وانما اهمل المصنف نحو هذا الاحتجاج لان مرجعه الى القياس الذي لا يؤخذ به ههنا **قوله** على نحو ذلك
ان اراد استبعاد وضع الحلول والمحل على غير ما هو المعقول فصحيح ان ذلك بعيد وان تسمية الله تعالى محلا غير سديد
وان اراد استبعاد ان يكون هذا مذهب الكرامية وترجيح انهم يقولون بحقيقة الجسمية فالاقوى خلاف ذلك والاظهر عنهم
عدم اعتقاد التجسيم وعلى هذا المنهج الذي ذكره بحر الكلام اي من يعتقد انه تعالى مختص بالجهة لا على جهة الشغل لها وانه
كائن فوق العرش بكيف الا هي او انه حاصل بكل مكان لا على جهة الحلول والاستقرار قال الامام يحيى الى غير ذلك من المذاهب
التي تدل على حقيقة التشبيه **قوله** والذي ذكره اصحابنا في كفر من هذا حاله وجهان الاول ان اصحابنا لا يقولون بكفره
والثاني قال الامام يحيى لو كفرنا من هذه حاله لاجل اعتقاده ما ذكر فليس كفره يكون الا باحد وجهين **قوله** انه يلزمه
القول بالتشبيه بعينه لان قال الذات الله محلا للحوادث وحاصلة في الجهة لزمه ان يكون جسما لان ذلك لا يعقل الا في
الاجسام **قوله** ان الكفر لا يثبت بالالزام قال الامام يحيى ما من مذهب الا ويلزم صاحبه عليه الكفر لكنه لا يكفر لانه
لم يلتزمه ولهذا لم يكن معدودا في ادلة الاكفار بحال **قوله** وتاولوها على صفات قديمة كما يقوله قدماء الاشعرية قال

الامام يحيى ويسمونها الصفات الخبرية ازادوا ان طرقوا سايها الاخبار من جهة الله تعالى قوله فالقطع بكفرهم وكونهم مشبهة
ابعد ازاد انه ابعد من القول بكفر من جعله تعالى محلا للحوادث وفسر الحلول بما لا يقتضي الجسمية والوجه في كونه ابعد ظاهر واضح
قال الامام يحيى من اطلق لفظا على الله تعالى يوهم ظاهره التشبيه ولم يعتقد مضمونه او ازاد به معنى اخر لا يدل على التشبيه فانه
لا يعد من المشبهة ولا يكون داخلا في غمارهم ولا يجوز اكفاره لان المشبه ليس الا من اثبت لله حقيقة التشبيه واعتقد معناه
لا من اجرى لفظه على غير المعنى اللغوي واما اخطا في اطلاق اللفظ على غير معناه فهو خطأ لفظي لا غير فكيف يقال بكفره

فصل

فيما يكفر به اصحابنا المجبرة في مسائل الجلال فاعلم ان لفظ المجبرة اسم لهذه الفرقة التي يجمعها القول بان الوجود في الافعال
يستحيل تعلقه بقدرة العبد وانه مضاف الى قدرة الله تعالى وان الذي يضاف الى قدرة العبد انما الكسب واما غيره على اختلاف
بينهم والمراد بقولنا رجل مجبر انه صار ذا قول بالجبر كقولك مترس اذا صار ذا ترس وكذلك اذا قلت اجبر الرجل
واما قولنا جبري فمنسوب الى الجبر كتمري ولبني قال الامام يحيى وفائدة وصفنا لهم بهذين الوصفين اما على معنى ان الله تعالى خلق
فينا جميع الافعال كلها واما على معنى انه خلق القدرة وهي موجبة للفعل فمن قال باحد هذين القولين صدق عليه هذان
الوصفان مجبر وجبري ثم قال الصحيح ان اطلاق هذين الوصفين انما يكون باعتبار امر جامع لهم في الجبر لانهم قد اجمعوا عن
اخرهم واتفقت كلمتهم على ان الوجود في الافعال يستحيل تعلقه بقدرة العبد وانه مضاف الى قدرة الله تعالى قوله وذلك متعذر
في العالم لاستحالة ... او بقدرة الا اذا فرض ان الشارع نص على العلة وعلم قطعا حصولها في الفرع فيصير القياس حينئذ ملتحقا
بالنص قوله لان المرجع بالكفر الى خبره تعالى وذلك يقتضي تعذر استنباط علته قوله على اصل شيخنا ابي الحسين والشيخ
ومن تابعهم من لا يكفر المجبرة قال الامام يحيى الذي ذهب اليه اكثر علماء العترة ومن تابعهم من الزيدية هو اكفار المجبرة واتفق عليه راي
الجماهير من المعتزلة وحكي عن الشيخين ... وابي الحسين انهما ذهبا الى ان الجبر ليس كفرا وان المجبرة ليسوا كفارا ثم مال
الى ترجيح هذا لانه قال ونحن نذكر ما عول عليه المكفرون باكفارهم ثم نذكر ما عول عليه المنكرون لاكفارهم الى ان قال لايراد
الاحتمالات والشكوك على ما اوردوه في القطع باكفارهم يكفي في فسادها وبطلانها الا انه اذا ابطل الدليل لم يرد ... حمالة
بطل ما قطعوا انه من تلك الدلالة واعلم ان ممن نص على كفرهم من اهل البيت عليهم السلام القاسم والهادي والناصر واحمد بن سليمان ومن تبعهم
وعزي الى زيد عليه السلام وروى اجماع اهل البيت على ذلك رواه السيد ابو عبد الله الجرجاني والامير الحسين بن محمد واجروا عليهم
اذا حاربوا احكام الكفرة من القتل والسبي وغير ذلك ونص على ذلك من المعتزلة ابو علي وابو هاشم وقاضي القضاة بل
قال ابو علي الشاك في كفرهم كافر والشاك في كفر الشاك كافر وقال الفقيه حميد ذهب الطبقة الاولى من العلماء الى تكفير الجبرية
قال مولانا عليه السلام وممن قال بتكفيرهم عدلية الامامية والقول بعدم تكفيرهم مذهب جماعة من المعتزلة وهم المتقدمون ومن
ساعدهم محمد بن شبيب وابو الحسين وابو الفضل بن شروين وهو مذهب المؤيد بالله والامام يحيى حكم روى بعض السادة
عنهم ... انه قال طريقه التكفير والتفسيق السمع اما نص في آية لا يحتمل التأويل او خبر مجمع على صحته لا يحتمل التأويل
او اجماع امة او اجماع اهل البيت عليهم السلام وليس مع من يجري من ذلك في تكفير المجبرة قال الفقيه حميد وصرح ثم بان الجبر اثم عظيم وذنب
كبير وزاد له في كتاب ... الكبير انه الاول كان يكفرهم وقال الامام يحيى المحكي عن ... في كتبه وعلى السلة الصحابة
والناصر لمذهبه وعن الشيخ ابي الحسين ليس الوقف واما المحكي هو القطع بعدم الاكفار مراعاة للاصل ولهذا قال
للامام ... اذا لم يكونوا كفارا عندكم فهم مؤمنون فقال اذا جوزنا كفرا لا دليل عليه وقفنا في حالهم وان لم نجوز كفرا لا دليل
عليه فهم مؤمنون قال الامام يحيى وليس الغرض انه شاك في كفرهم فان مذهبه خلاف ذلك وهو القطع بعدم اكفارهم
لعدم الدلالة عليه واما ازاد ان الجبر معصية يجوز ان يعلم الله تعالى ان عقابها عقاب الكفار ويجوز ان يكون صغيرا فاذا لم

نعلم

نعلم الحال في ذلك لا جرم توقفنا فيه وذكر في تعليق السيد انه حكى عن الامام يحيى في المجبرة ما يقرر من قول العنبري انهم مؤمنون
وفيه نظر لان العنبري قاعدته القول بتصويبهم والامام يحيى صرح بعد ذلك ومن كلامه ما لفظه اما ان حالهم في الحشر يجوز ان
يكون عقابه عقاب الكفار فهذا لا مانع منه واما المحذور ان نقطع بكفرهم ونعاملهم معاملة الكفار من غير دلالة فهذا
باطل قطعا ونفينا وقد كان الراي الاول للمصنف رحمه الله عدم تكفيرهم وصرح بذلك في الحديقة الحكمية ثم رجع الى القول به في المالفه
له قوله اجماع الامة في الصدر الاول من الصحابة رضي الله عنهم وهذا الاجماع مروي عنهم وعن التابعين وانه
اجماع مستمر حتى نشا الخلاف وتفرق الآراء وتبع الاشعري والنجار وابن كلاب فقيل بهذه المقالة قوله غير مقطوع
به لانه لا يعلم ان المصير الى اثبات قدماء قائمة بذات الله تعالى غير مستقلة ولا مستحقة للالهية فمع عدم العلم بتعيين
الامة فيما اجمعوا عليه وتطرق الاحتمال لا يكون الاجماع قطعيا بالاتفاق قوله واعترض بانه جهل بالله على التفصيل
الى آخره الاحسن في تحرير هذا الاعتراض وتقريره ان يقال انما يلزم كون الجهل بصفات الله كفرا مع انكارها ونفيها واما مع
القول باثباتها والاعتراف بها فلا نسلم كونه كفرا فانه لا دليل على ان اثبات الصفة الالهية لله تعالى مع الجهل بتعيين احوالها يكون
كفرا اذ لو لزم الاكفار لكثير من شيوخ المعتزلة كما قال المصنف فما من احد من الشيوخ الا وقد قال في الله تعالى بمقالة هي جهل ببعض صفاته
لما وقع من بينهم من الاختلاف فيها والحق مع واحد فقول الاخشيدية بنفي الاحوال والصفات وابو علي الجبائي اثبت الصفات
الاربع ونفى الاخص وابو هاشم اثبت الصفات الخمس وابو الحسين البصري نفى الاحوال والصفات واثبت الاحكام والاضافات
وابو القاسم نفى المريدية والقادرية والمدركية وغيره اثبتها والجمهور اثبتوا المريدية والمدركية ونفى سائرها الى غير ذلك من
الخلاف فان لزم اكفار المجبرة بشيء من الجهل المتعلق بصفات الله تعالى لزم اكفار المعتزلة هكذا قرره الامام يحيى قوله
ويمكن الجواب هاهنا بان جهل المجبرة الى آخره يقال ليس بداخل في عدم امكان العلم معه بصفات الله من جهل من لم يجعل لله تعالى
حالا ولا صفة زائدة ولا حكما قوله توضيحه ان الكرامية تقول ذات وصفتين قياس قاعدة العرشية ذات وصفات او ذاتا
وصفتين وهذه اشارة الى من يقول من النصارى ان اقنوم الاب واقنوم الابن العلم وقيل الكلمة واقنوم روح القدس الحياة
قوله ولهذا قيل بعضهم هو ابن كلاب ذكره الامام يحيى وظاهر كلام المصنف انه الاشعري قوله وسبع صفات هو جار على
اصطلاحهم لانهم يسمون المعاني صفات والمعاني القديمة عندهم سبعة القدرة والعلم والحياة والادراك والارادة والكراهة
والكلام ومنهم من يعد من المعاني غير هذه قوله اعظم من اعتقاد مشارك له في العبادة يعني مع اعتقاد حدوث ذلك المعبود
وكونه جمادا قوله واستحقاق العبادة وان كان الامر يرجع الى الفعل وهو خلق اصول النعم هذا المعنى اتى به المصنف تنبيها
منه على انه لا يعبد الا من يعتقد استحقاقه العبادة لاجل خلق اصول النعم وهذه الزيادة غير محتاج اليها ولا ذكرها غيره
فان المعلوم من حال عباد الاصنام انهم لا يعتقدون ان الاصنام هي المنعمة باصول النعم والاحسن في تحرير الاعتراض
ما ذكره الامام يحيى وهو ان يقال ان اعتمادكم في هذه الدلالة على القياس ولقائل ان يقول ان من عبد غير الله تعالى انما كفر لانه اعتقد
في معبوده انه اله يستحق العبادة ومن اثبت قدماء غير الله كهؤلاء الخصوم لا يقولون بانه يعبد من دون الله ولا يستحق
العبادة فاين احدهما من الآخر ويجوز ان يكون معتقدا استحقاق العبادة اعظم اعتقادا ممن يعتقد القدم لا غير قوله لا على من
شبه غير الله به قد تقدم تقرير هذا المعنى قوله بل كلما يصدر عن الله تعالى يكون متعلقا للارادة والقدرة فهو حسن
عندهم يعنون بذلك الوجود لانه عندهم متعلق بقدرة الله وارادته ولا تعلق له بقدرة العبد وارادته والوجود حسن
لا قبح فيه واما الذي يقبح ما كان متعلقا بقدرة العبد وارادته من الكسب وغيره من الوجوه التي يجعلونها قوله لما جعلوا
الباري تعالى علة ازلية لزم ذلك على قول من يقول انه تعالى موجود لمعنى وهو مذهب شذوذ منهم واما قوله او لكان ناقصا

فظاهر من مذهبهم لانه لولا تحصل على اوصاف الكمال الا بها قوله وليس الحاجة بالكثر الى اخره يعني وسوا اطلقوا اللفظ الحاجة
عليه تعالى او منعوا من اطلاق الوصف لا نعم قد اعتقدوا معنى ذلك قوله تقوله المجبرة في المعاني تحقيق مقالتهم انهم فريقان
فريق وصفوا الله تعالى بالمعاني والاحوال وقالوا بالعلة والمعلول وهو مذهب الباقلاني والكرامية واما الرازي فاثبت المعاني
ولم يثبت الصفات والفريق الثاني جعلوا العلم نفس العالمية والقدرة نفس القادرية وهو المحكي عن متاخريهم كالغزالي وشيخه
الجويني فهما والاسلاف منهم مذهبهم الحاجة لانهم لا يقولون بالمعاني وقولهم كقول مثبتي الاحوال من المعتزلة من غير فرق واما
الفريق الاول فالحاجة وان لزمتهم لاثباتهم المعاني وهي مغايرة لذات الله والوهيته لما كان حاصلا على صفة الكمال فهم يتفصلون
عن ذلك ويعتذرون بانها عندهم مضافة الى ذاته تعالى غير مستقلة بنفسها فهي على هذا كالقادرية والعالمية عند المعتزلة
قوله وهذا سلم من دون قياس على الشاهد قال الامام يحيى وهذه هي طريقة النظار والتي عول عليها الاكثر من علما الدين في معرفة
الصانع وصفاته ومن العجب انهم لم يكتفوا بالاعتماد على طريقة الجواز بل ابطلوا الاعتماد على طريقة القياس واظهروا
بالادلة القاطعة بطلان الاعتماد عليها وانها غير موصلة الى العلم قال عليه وهب انا سلمنا صحة ما ذكرتموه فغاية الامر
انكم الزمتموهم اياه لكنهم لم يلتزموه بل عندهم انهم عالمون بالله وبصفاته على ابلغ وجه فمن اين يلزم ان يكون حالهم كحال
من لم يعلم الله قوله واعترض بان الدلالة العقلية الى اخره وكلام حسن جيد والاعتراض لا يستعمل لجودة دلالة المعجز
على الصدق كما ذكره المصنف ونسلمه ان يقال هب ان جميع ما ذكر لازم لهم على قود مقالتهم في الجبر لكنهم لم يلتزموه والاكفار
انما يتحقق في الالتزام لا في الالزام قوله وهم لم يقولوا ذلك اي لم يصدر من جهة المجبرة صريح التكذيب وان جوز طائفة
منهم الكذب على الله تعالى ومن هذه حاله فليس مكذبا وكيف يكون مكذبا من يخبر عن نفسه بانه مصدق بجميع اخبار الله واخبار
رسوله قوله اما وصف المشركين بانهم كذبوا الى اخره هذا الوجه مبني على قراءة التخفيف واول الكلام مسوق على قراءة
التضعيف وهو الارجح لان الكفر انما يثبت بالتكذيب لا بالكذب قوله لجواز ان يظهر المعجزة عند دعوى الكاذب يعني فيحصل
بذلك انسداد باب العلم بالنبوة لانا مع هذا التجويز لا نفرق بين النبي والمتنبي والرسول والساحر ويجوز ان ما اتى به هذا
الذي ظهرت عليه المعجزة باطل وانه داع الى الكفر والضلال والاكفار بما هذا حاله معلوم باجماع الامة لما تضمن من
ابطال الدين وفساده قوله بل يعملون في دفعه كل حيلة قال الامام يحيى لما الزموا اياه قاموا وقعدوا وصوبوا
وصعدوا ولما راوا من خشن الالزام وصعوبته ولما اعتاص عليهم رام النظار منهم واهل الفطانة التخلص عنه بمخالص هي
في الحقيقة غير نافعة ولا مجدية ولكنها نافعة لهم في عدم اكفارهم لدلالتها على عدم الالتزام سوا كانت صحيحة او فاسدة
قوله وقال الجويني العلم بكون المعجز دلالة على الصدق ضروري قال الجويني لان العقلا لا يشكون فيه متى حصل
لهم علم بالمعجزة واما تكذيب من كذب من الامم السالفة لعدم العلم بالمعجزة واعتقادهم انها من قبيل الحيل والمخاريق والطلسمات
ولو علموا صحتها لم يتشككوا في دلالتها على الصدق قوله لا يقدح في ذلك قال لان احدهما معجز اعني الاول والاخر غير معجز فلا
يكون معتمدا عليه قوله واما كونه تصديقا يعني من الله تعالى للمدعي قوله ولا يقدح في ذلك تجويز اظهار المعجز على الكاذب قال
الغزالي لان ما ذكرناه من تصرف العقل وحكمه بما ذكر يؤدي الى العلم بصدق الرسول من غير افتقار الى النظر في الحكمة فلا يلزم من
بطلان التجويز فيما ذكرناه بطلان تصديق الرسول ومعرفته قال الامام يحيى وهذا منتهى نظر ابي حامد وفيه من التعلل ظاهر
والحيدة عن المقصود وتعمية لطريق الحق كسراب بقيعة يحسبه الظمان ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيئا قوله وهذه مزاوغة
وهي من زاغ اذا مال ومعنى المفاعلة هنا غير مقصود فان المراد انه الذي زاغ وحده لا انه فوقه مثل ذلك وكذلك المراد في قوله ومغالطة
وانما المقصود مثل هذا الاستعمال في العرف المبالغة في ذلك المعنى قال الجوهري وفلان يراوغ في الامر مراوغة اراد ان معنى

المفاعلة غير مقصود فيه **قوله** وهذه هي المهازلة والتلاعب بالدين الكلام في المهازلة كما سبق في المزاوغة وهي الهزل
نقيض الجد والتلاعب مصدر تلاعب فلان وفلان بكذا من اللعب وكان التلاعب او فوق التلاعب لا يكون الا من اثنين **قوله**
واعترض بان مذهب المجبرة ان الشيء يحسن الى اخره هذا الاعتراض جيد وهو اولى مما سلكه الامام يحيى عليه السلام من ان صحة الشرائع
موقوفة على القضايا العقلية والامور الضرورية وتجويزهم ان يفعل الله القبيح لا يمنعنا من القطع بذلك والجزم به لان هذا انما
يصح اذا كان المراد بالشرائع ما يحكم العقل بوجوبه ووجوب تركه وليس كذلك فان الظاهر ان المراد بالشرائع ما جاءت به
الانبياء مما طريقه السمع ومما يعترض به ذلك المسلك انه وان لزمهم فساد الشرائع فهم لا يلتزمونه ويحاولون دفعه بكل
حيلة والكفر لا يثبت بالالزام وانما ثبوته بالالتزام

فصل واما ما تفرد به بعض علماء المجبرة من المقالات المنكرة ولزوم
الكفر فيها اظهر **قوله** كمقالة الاشعري انه لا نعمة لله على الكافر لا في الدين ولا في الدنيا قال اما الدين فلان الله تعالى ما خلقه [illegible]
الا له والعذاب السرمدي في الاخرة وهو الذي يعرفنا صنيعه الكفر بحيث لا محيص له عنه وخلقه فيه وارادة منه ثم عذبه
عليه واما نعم الدنيا من الحيوة والسمع والبصر والشهوة واللذات وجميع انواع الانتفاع فليس في الحقيقة نعمة لتاديتها
الى الضرر الدائم والعقاب الذي لا ينقطع ابدا قال الامام يحيى وهذه مقالة شنيعة ومذهب منكر لا يقوله من دخل الاسلام في
صدره وهو كفر صريح فنعوذ بالله من الجهل المؤدي الى الخذلان وكيف يمكن انكار نعمة الله على الخلق ولا يمكن حصرها وعدها وان
تعدوا نعمة الله لا تحصوها فاذا لا عذر له في هذه المقالة الا الرد والتكذيب بما هو معلوم بالضرورة من الدين ولا يعرج على التاويلات
الباردة التي لا يرتهن بها ولا يرد عليها ولو ساغ في هذا او مثله لساغ للباطنية وغلاتهم من الفرق الخارجة عن الاسلام
ما يتاولونه **قوله** وكما يحكى عن النجار الى اخره يعني فانه قال بمثل قول الاشعري في نعمة الدين واعترف بحصول نعمة الدنيا في حق
الكفار قال الامام يحيى عليه السلام وهذه المقالة وان لم تكن كمقالة الاشعري في الفحش فهي كفر وردة لان المعلوم ضرورة من دين صاحب
الشرع ان الله تعالى انعم على جميع المكلفين بالهداية الى الدين وخلق الالطاف والمصالح المقربة من الايمان وان المنافع الدينية في الوصول
الينا كالنعم الدنيوية بل نعم الدين ادخل في النفع لان النفع بها دائم غير منقطع بخلاف الدنيا فان نفعها منقطع قال مولانا عليه السلام
خالف الامام يحيى عليه السلام قاعدته التي بنى عليها وبالغ فيها في التشديد وينبغي ان يتامل ما ذكره عليه السلام فللناظر فيه نظر ثم قال
وليس العجب من النجار وطبقته لقصور باعه وانتقاض بشره وذراعه ونكوصه عن بلوغ ساق التحقيق وانما العجب من ابن الخطيب
الرازي حيث صوبه على هذه المقالة وتابعه على كونه غارز هذه الجهالة من غير مخافة لله تعالى ولا مراقبة للدين ولا محاشاة
لاهل الاسلام ويدعي مع ذلك حذقا وفطانة وتبحرا في العلوم وكياسة وقد ذكر هذه المقالة في تفسيره ونزل كتاب الله الذي
لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه على منهاج الجبر ورده على قواعده وحاشى لله وكلا ان يشير كلام الله اليه او يدل بظاهر
مفهومه عليه ولو بعث نبي مرسل عليه السلام يصدق بالجبر لكان ذلك يتحدى قدحا في معجزته ولله در الامام يحيى لقد سل سيف الانتصار
للعدل واهله واتى في ذلك بما يشهد بغزارة علمه ووفور فضله **قوله** وكما يحكى عن العطوي الى اخره قال الامام يحيى وقد كفره اهل
العدل والجبر بهذه المقالة لانها مؤدية الى الا يوثق بشيء من اخبار الله تعالى ولا يقطع بصدقه ويقتضي الشك في جميع اخبار القرآن
وان القصص التي فيه خرافات وكفى من هذه حاله معلوم بالضرورة من الدين ولم يجاسر احد على تجويز الكذب على الله الا العطوي
لا غير وذلك لا لاجل الوقاحة وقلة المبالاة بدين الله تعالى فاما اخوانه من المجبرة فما جسروا على ذلك بل اعتذروا عن الزامهم
الكذب فان من لا يجوز عليه الجهل لا يجوز عليه الكذب الى غير ذلك من المعاذير التي لا تجدي واما هو فتحامق وتهكم في التكفير باسنة
وطوح بعير الهذيان انفاسه

فصل في ذكر ما الارادة عن بعض المجبرة لاجلها كفر المعتزلة **قوله** وان هذا هو
الاذن في الغالب ليس هنا عطفا على قوله انهم لا يكفرون احدا من اهل الصلوة ولا داخلا فيما حكاه عن جمهورهم

واما هو استثنا وكلام صادر عن المصنف فالموافق لما ذكرنا و معناه ان عدم تكفير اهل الصلوة هو الاقرب اي اقرب

من تكفير من كفّر منهم وقوله في الغالب احترز به عن تكفير من قال مقالة شنيعة كما ذكرنا آنفا في حق الغلاة والاشعري قوله

وهذا نص ج بانه لا وجه لتكفير ايام الائمة الكفرة وقد صرح بذلك الرازي في النهاية عن ابي اسحق قال ما القطع وكان الاستاذ

ابو اسحق يقول الكفر من كفرني وكل مخالف يكفرنا فنحن نكفره قال مولانا اعلم ولعل مستنده في ذلك ما ورد في الحديث وهو ما

لفظه اذا قال الرجل لاخيه يا كافر فقد باء بها احدهما فان كان كما قال والا رجعت عليه اخرجه مالك والبخاري ومسلم

وابو داود والترمذي من رواية ابن عمر وكذلك ورد عنه صلعم من دعا رجلا بالكفر او قال عدو الله وليس كذلك الا حار عليه

اي رجع رواه البخاري ومسلم من حديث ابي ذر رضي الله عنه وعن ابي سعيد عنه صلعم انه قال ما اكفر رجل رجلا الا باء احدهما بها

ان كان كافرا والا كفر بتكفيره رواه ابن حبان في صحيحه فقول الاستاذ اذا اكفرهم المعتزلة مع انهم مسلمون فقد كفروا اخذ

ذلك اخذا بهذه الاحاديث ونحوها ولا وجه لما قاله وتلك اخبار احاد به وقد تمسك بها بعضهم في تكفير الروافض والخوارج

لتكفيرهم من كفروه من الصحابة فاعترضه الرازي بان تكفير المسلم هل يقال بانه يقتضي الكفر مطلقا ام اذا كان المكفر موقنا

بان المكفر مسلم الاول ممنوع ولم يكون من اعتقد بعض الاعتقادات الصحيحة كونه كفرا لاجل شبهة لم يكفر ذلك القايل

فانه يكون كفرا والثاني مسلم ولكن الروافض والخوارج ما كفروا سادات الاسلام الا لاعتقادهم صدور الكفر عنهم وان كانوا

قد اخطاوا واضلوا في ذلك الاعتقاد وتاول الحديث على ما اذا قال يا كافر مع اعتقاده بكونه مسلما قوله كما نقوله الكثير من محققيهم

اشارة الى الغزالي والجويني ومن قال بقولهما قوله على اصل من نحيل مقدورا بين قادرين يعني واما من يقول بصحته كابي الحسين

واتباعه فلا يرد عليهم ذلك قوله بل الاحال انهم اشتوا مع الله يعني كما اسموه انتم وكذلك كفروا لقولهم بتناهي مقدورات

الله وعجزه عن مداولة السلطان واحتياجه في دفعه الى الاستعانة بالملائكة ونحو ذلك من جهالاتهم وحماقتهم قوله

وهو من جنس الخرافات الاشهر في الاستعمال الخرافات قال الجوهري وهي الموضوعة من حديث الليل قال مولانا اعلم واصله حديث

خرافة قال الجوهري وهو رجل من عذرة استهوته الجن فكان يحدث بما راى فكذبوه فقالوا احديث خرافة والراء فيه مخففة

واما قال المصنف خرافات توهما منه ان الراء مثقلة قال الامام يحيى عم بعد ذكر هذه الشبهة ان مثل هذه الخرافات لا

يصغي اليها ولا يسطر في الكتب النفيسة وهي بكتب التواريخ واحاديث القصاص اليق قوله ويشكون الشيطان على الايمان الى قوله

ونحو ذلك يعني بعد ما كونه رسه في قلوبهم وامهالهم ورغبتهم فيه وبعثهم الدواعي اليه قال الامام يحيى وابن هذا ممن يقول

ان الله عز وجل فعل فيه المعصية وخلق فيه عبادة الاوثان والاصنام وعبد الكفر باصنامه واعمى قلبه وختم عليه وجعل على

بصره غشاوة وحتم عليه الشقاوة وسد عليه طرق السعادة قوله فمن ابن ان مخالفة الاجماع كفر قال الامام وليس

كفرا باتفاق العلماء وما هذا الا لجهل بحال الادلة ومراتبها فمن لا يهتدي لمقادير ادلة الاكفار كيف يخوض خوض العلماء ويرتقي

الى مراتب النظار قوله وهذا موافقة لاهل الهيولى يعني القائلين من الفلاسفة بالهيولى والصورة قال في النهاية لا سيما

الذين كانوا اهل ابي هاشم فانهم كانوا يثبتون الاحوال فلا بد لهم من القول بان ذات الشي ووجوده واحد فان ذلك يكون الذات حاصلة

بالفاعل مع ان وجودها غير ذاتها كان ذلك قولا بان وجود الشي بالفاعل والواو ما هذا حاله فانه كفر لانه يودي

الى قدم العالم وابطال ان يكون له صانع واعلم ان هذه الشبهة لا يتوجه الى ابي الحسين واتباعه المنكرين لكون المعدوم شيا

قوله يعني كون المعدوم شيئا الخ فهو قال القائلون بذلك بحلول الذات وبعض صفاتها بانه في حال العدم متميزة

قوله ولا يجعلون للقادر فيها تاثيرا يعني ومثبتو المعدوم شيئا يجعلون للقادر فيها تاثيرا بان يكسبها صفة الوجود ويخرجها

اليه من العدم قوله والمعون من كون العالم وجودا قال الامام يحيى وكفر اهل الهيولى حاصل لقولهم بقدم العالم الا انه

هذه

هذه الامارات كلها الى الامور السماوية وتاثيرات النفوس الفلكية وكون ذاته في موجبه ولنفي الاحسان عنها فان هذه المقالة عن مقالة
اهل الاسلام المثبتين للصانع الحكيم المقدرين بحدوث العالم قال الامام يحيى ولان المحدث ما سبقه العدم السابق عليه سبقا
لا اول له وحصل بعد ان لم يكن وكل هذا موجود في ذات العالم سواء كانت للذوات العدمية ثبوت ام لا وقد وافقه جميع الفرق والائمة
من المعتزلة وغيرهم واما الفلاسفة فهم غير معتبرين في شي مما ذكرناه **قوله** هذا الخبر احادي هو كما ذكر لكن هنا ما هو اظهر
من ذلك وهو اطباق علماء الحديث على انه موضوع مكذوب كما يعرف ذلك من طالع كتبهم **قوله** وفي ذلك انكار لقاء الله قالوا
ومن انكره فهو كافر كما قال تعالى بل هم بلقاء ربهم كافرون **قوله** ثم قسمهم يعني وقد ذكر على ان الانسان ثبوته العموم **قوله** وان
ازدتم انهم انكروا القائلين بالبعث الذين المعلوم بعثه ان المراد بقوله بل هم بلقاء ربهم كافرون الاخبار عن منكري الاعادة ثم
وما ادعاه الثواب والعقاب

فصل في المرجئة

اعلم ان المرجئة ليسوا بفرقة مستقلة بل لا يخلو فرقة من فرق الاسلام
عالما عمن يقول بقول الارجاء وليس ينبغي ان يطلق القول بتكفير المرجئة فاطلاق القول بذلك خطا والواجب ان ينظر في
مذاهبهم فانها مختلفة متنوعة فما قام الدليل القاطع على انه كفر كفر الذاهب اليه وما لم يكن كذلك لم يكفر قايله قال
الامام يحيى وهذا هو الذي عول عليه اهل العدل من ائمة الزيدية والمعتزلة وارتضاه الاشعرية ولم اعلم ان احدا من اهل
الملة قضى بالكفر مطلقا الا ان منهم من يكفر ومنهم من يفسق ومنهم من يكون مخطيا في مقالته وقد اشار المصنف الى هذه
المراتب الثلاث بما اوردناه من التقسيم **قوله** وهذا كفر لا شبهة قال الامام يحيى الا ان يدعي الوعيد بالعقوبة مقصور في الكفار
ولا يكون ذلك كفرا لان ما هذا حاله ليس معلوما بالضرورة لان وعيد الفساق من اهل الصلوة ليس معلوما بالضرورة
من دين صاحب الشريعة **قوله** ليسوا متحرزين عن المعاصي اراد وان الله ما عناهم بالوعيد وانهم غير داخلين تحته
قوله فقيل وهذا يكون كفرا صرح بذلك الامام يحيى عليه والظاهر من مذهب الاصحاب القطع بكونه كفرا وان القايل بانه لا
وعيد للفاسق من اهل الصلوة وانه لو ارتكب كل فاحشة وانه يدخل الجنة كافر لانه رد ما هو معلوم من ضرورة دين النبي صلى
وصرايح القران المتقدم ذكرها واعترض بان المعلوم ضرورة وروده والوعيد للعصاة جملة لا تفصيلا فاذا ذهب الى انه
متناول للكفار دون الفساق ولم يكن هنا رد للمعلوم ضرورة من الدين اذ تناوله للفساق بخصوصهم غير معلوم ضرورة
اذ لو وقع الاشتراك فيه ولا نفع الكفر بانكاره كنفي ومسكر اما انكره لانه متفرده واحاديث واردة يعارضه لما انتوعدهم
قال الامام المهدي ومنهم من يسمع بعض الاصحاب من يكفرهم للكرامين الحق ان اكفارهم لازم لا محيد عنه فانا نعلم ضرورة انه صلى
لم يكن يرى مرتكب الفواحش منزلة عنه بل يظهر السخط له والتبري من عمله ويحكم بوجوب التوبة عليه وكان ينكر انه لا
خلاف في وجوب التوبة على مرتكب الفواحش بل ذلك معلوم ضرورة من دينه صلى كما علم وجوب الصلوة ونحوه والتوبة لا من ذنب
يستحق عليه العقاب وان الله امر باقامة الحد عليهم على جهة الخزي والنكال ورد الشهادة حتى يتوبوا ولولا استحقاق
العقاب عليها لم يكن فرق بينها وبين المباحات وجلا في ذلك معلوم ضرورة من الدين فالمنكر لوعيد الفساق راد لهذه المعلومات
ضرورة ومعلوم ضرورة لزوم ذلك له وان انكره لم يدفع اكفاره الكفارة قال مولانا عليه اذا صح ان الكفر يلزم بالالزام مثلث
هذا الكلام واستقام ذلك لكن ذلك غير محقق كما سبق والله اعلم **قوله** وان كان في كونه فسقا خلاف ذهب قاضي القضاة
الى انه فسق لان الاجماع منعقد من جهة الامة على اندراج فساق اهل الصلوة تحت هذه العمومات الوعيدية فالقايل بخروجهم عنها
قد خرق اجماعا مصرحا وخرق الاجماع فسق وبطله الامام يحيى بان قال ان كان المدعى اجماع الصحابة على فسقهم فالعهدة لثقاله
فهو ما استدلا لانهم لم يخوضوا في هذه المسلة واما خاض فيها زمن التابعين وتابعيهم وما لم يخوضوا فيه فلا وجه لدعوى الاجماع الخلاف
فرع على الخوض وان كان اجماعا لاحقا فالمرجئة من العترة حملة الامة ولا يخرجون عنه الا بالفسق وهم لا يفسقون الا بالاجماع

[illegible]
نقض

فتوقف احدهما على الآخر قال مولانا كلام علم لا يخلو عن نظر لابتنائه على ان المدعي الاجماع على فسق اهل ذلك القول وليس
كذلك فان القاضي ادعى الاجماع على دخول الفساق في الوعيد وجعل الوجه في التفسيق خرق الاجماع لكن كلام الامام يستقيم
بوجهه على ما ادعى القاضي من الاجماع فانها دعوى لا برهان عليها قوله ونحو ذلك من اقوال المرجئة يعني كالقطع بان الله يعفو
عن البعض ويعذب البعض وهو مذهب محققي الاشعرية كالجويني والغزالي والباقلاني وكالقول بانه يقطع بدخولهم النار ثم خروجهم
عنها قوله والذي يشتبه ان يقال الى آخره يعني الذي يشتبه ان يكون حجة على تكفيرهم عند المكفرين لهم وهم كثير من الاصحاب قالوا
يكفر من جوز شرطا او استثناء في عموميات الوعيد الصادرة من الله تعالى **فصل** في الخوارج سموا بذلك لخروجهم على امير المؤمنين
واعتقاد الوجوب الخروج عليه ومع ذلك كفروه ولعنوه واظهروا البراءة منه ويسمون المارقة لقوله صلى الله عليه وآله في وصفهم يمرقون
من الدين كما يمرق السهم من الرمية ويسمون المحكمة لهجهم بقولهم لا حكم الا لله انكارا منهم لتحكيم الحكمين ويسمون
الحرورية لنزولهم بحروراء في اول امرهم ويسمون الشراة تهكما بهم لزعمهم انهم باعوا الدنيا بالآخرة بالنظر الى قوله ومن الناس
يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله وفي الحقيقة انهم على العكس من ذلك وانهم باعوا الآخرة بالدنيا وآثروا الخسارة على الربح واعلم
ان مذاهبهم متسقة وهم طوائف كثيرة الا انهم يجمعهم تكفير امير المؤمنين وعثمان بن عفان وانكار التحكيم والبراءة من حكم الحكمين
ويكفرون من ارتكب كبيرة قوله ذهب اهل العدل الى آخره هذا مذهب اهل التحقيق من الزيدية والمعتزلة وهو ايضا مذهب المحققين
من الاشعرية وذلك لعدم الدليل القاطع القاضي بكفرهم قال الامام يحيى فلا جرم وجب القطع بعدم اكفارهم قوله وذهب اكثر
الاشاعرة الى انهم يكفرون هذا مشهور الى بعض اهل السنة اثباته عليه قوله فلا يبعد ان يكون اعتقادهم لحسنه واباحته عاصما
لهم من الكفر بل هذا ذكره الامام يحيى ولعمري ان اعتقادهم حسن ما ذكر واباحته من الخطأ العظيم والغلو الفاحش فمن اشد
الامور بعدا ان يكون ذلك عاصما من الكفر ومانعا عنه وكيف يعصم عنه ما هو من جنسه من العصيان بان ينضم اليه لولا ان
الاكفار مما لا ينبغي بغير برهان قاطع ساطع الا قدام عليه قوله فانما يكون جهلا فقط لا مدان تعالى مع ذلك بكونه خطأ
وكونه اثما الا في المسائل الاجتهادية قوله انهم يعنون وقوع المعاصي من الانبياء هو الذي يعضده قاعدتهم واما انهم يكفرون
فلم يسمع بذلك عن احد منهم لكن تكفيرهم وسمعهم ووقوع المعاصي من الانبياء من جملة اعتقاداتهم الفاسدة ومذاهبهم الرديئة
المبنية على غير قاعدة فان القرآن مصرح بنسبة المعاصي الى الانبياء كقوله تعالى وعصى آدم ربه فغوى ولعلهم يتأولون ما ورد
من ذلك بان المعنى انهم عصوا بترك الأولى وان تكرر ما هو مكرر وهو تأويل بعيد وتخلص غير مفيد قوله الثالث انهم كفروا
امير المؤمنين الى آخره وقد يحرر هذه الشبهة تحريرا اوضح من هذا وهو ان يقال انهم استحلوا تكفير امير المؤمنين وانكار امامته
ولعنه والبراءة منه وذلك يدل على استخفافهم بالدين وتهاونهم بامره والمعلوم ضرورة من الدين ان مكفر مستحل تكفير المؤمنين
والمستخف بالدين وهذه اقوى ما يحتج به على كفرهم وبعض من ذكره المصنف وجوابه بناء على تحرير هذه الشبهة واما هذا التحرير
فيقال انما يعلم ضرورة كفر مستحل تكفير من يعلم هو ايمانه واما من اعتقد كفره لشبهة طرأت عليه وهو في نفس الامر مؤمن
فلا نسلم العلم ضرورة من الدين بكفره قوله فهو آحادي يعني فلا يصح ان يحتج به على كفرهم وان كان ظاهرا او قاضيا
بذلك وقد عرفت ما عرض به ادلة تكفيرهم ولاجل ذلك عدل المحققون عنه الى التفسيق والمحتج على تفسيقهم ما ذكر من ادلة
المكفرين فان الاعتراضات الواردة عليها انما تمنع من الاكفار واما الاحوال المعدودة لاجلها ان تنفي دالة على الفسق كما ذكر
من استخفافهم بامير المؤمنين وغيره من ائمة الحق ولعنهم والبراءة منهم وذلك فسق بالاجماع وقد اعترضه الامام المهدي
بان الاجماع المذكور غير متواتر وان سلم تواتره فانما يكون الاستخفاف فسقا حيث يكون المستخف بالامام معتقدا لامامته
لا حيث يعتقدها او يعتقد بطلها لشبهة طرأت عليه فلا نسلم فسقه واعلم ان ما كان دليله متفسرا الاجماع والقياس من

الا كفار والفسق فهو معرض للاحتمال عندا والي التحقيق وان حصول القطع فيما طريقه ذلك متعسر او متعذر والله ولي
التوفيق ومن ادلة فسق الخوارج بغي متقدميهم على امير المؤمنين وبغي متاخريهم على غيره من الائمة والباغي فاسق بالاتفاق ومن
لم يخرج منهم على امام ولا بغى عليه مع كون مذهبه مذهبهم الذي جمعهم على ما قدمناه وكان زائدا زمانهم فهذا الدليل لا يتناوله
الا ان الفقيه السبتي نقل اجماع اهل البيت على فسقه وادعى ايضا اجماع الامة على عدم الفرق بين من حارب الامام وخرج
عليه وبين من اعتقد وجوب محاربته لان الامة لم تفرق بين الخوارج المحاربين وبين من حارب منهم امير المؤمنين عليه السلام
وهذا في غاية الضعف لان الخوارج بعض الامة وهم لا يرون ذلك قال مولانا عليه السلام ولعله لا يعتد بهم في الاجماع ولكن لا قطع
بالاجماع الذي ادعاه من غيرهم وان سلم فلا قطع بانه ينعقد من دونهم ومما يحتج به على تفسيقهم ان رميهم لامير المؤمنين
وغيره بالكفر افحش من قذف مؤمن بالزنا فان الكفر افحش من الزنا او يكون هذا من باب الفحوى وهو قياس جلي قطعي
فيكون رميهم لعلي عليه السلام وغيره بالكفر كالرمي لهما بالزنا بل هذا اولى قال الامام المهدي وهذا اقرب ما يتمسك به في فسق خوارج
زماننا لكنه لا يفيد القطع عندي لان القذف انما قبح لكونه مفسدة ووجوه المفاسد لا نعلم تفاصيلها الا الله تعالى فلا مانع من
ان يكون المفسدة في الرمي بالزنا ابلغ من المفسدة في الرمي بالكفر قال مولانا عليه السلام ويقوى ذلك وجوب الحد على القذف بالزنا
دون الرمي بالكفر ثم صرح المهدي بانه لم يظهر له برهان مدلل على تفسيق القوم في عقيدتهم

فصل في الرافضة **قوله** في
حدث بعد زيد بن علي تلقيبهم بالرفض لاجل شتمهم الشيخين وقد اختلف الناس
في تكفيرهم الذي عليه ائمة الزيدية وجمهور المعتزلة والرازي من الاشعرية انهم ليسوا بكفار ولا يقضى بشيء مما ذهبوا اليه
الكفر وذهب اكثر الاشعرية الى اكفارهم قال الامام يحيى والحق هو الاول والمعتمد ما ذكرناه وهو انه لا حجة على اكفارهم
من نص كتاب او سنة ظاهرة متواترة ولا فيه اجماع قاطع ولا قياس يستند الى العلم ولانه لم يصدر من جهتهم الا ما كان
من شتم الصحابة واعتقاد كفرهم والسب ليس كفرا ومن اعتقد في بعض الاعتقادات الصحيحة انها كفر فلا يلزم اكفاره
لاجل هذا الاعتقاد واعلم ان الروافض فرق كثيرة وكثير منهم ينسب اليه مقالات كفرية كالمفوضة والخطابية والغلاة
فان المفوضة زعموا ان الله فوض الخلق والرزق الى الائمة وزعمت الخطابية وكذلك الميمونية ان الله يظهر في صورة
البشر ثم منهم من قال بحجب الائمة ومنهم من قال بتجددهم وقال بعضهم ان الله هو علي وان محمدا انما هو رسول علي وان
كل من ظهر عليه معجزة فهو الله وسائر الغلاة لهم اقوال كذلك شنيعة ومذاهب فظيعة كما اشار اليها السيد في رسالة
الحور العين وشرحها وغيره من المصنفين لكتب المقالات ولا شك في كفر اولئك وانما محل الخلاف هل يكفر الرافضة بمذهبهم
هذا المشهور الذي يجمعهم وهو تكفير الصحابة وشتمهم اولا وقد احتج المكفرون لهم بشبه ثلث الشبهة الاولى انهم كفروا
سادات الاسلام ومن كفر مسلما كفر لقوله صلى اذا قال المرء لاخيه يا كافر فقد باء بها احدهما ونحوه وقد تقدم ما يرشد الى جواب
هذه الشبهة وحاصله عدم تسليم ان يقتضي تكفير المسلم الكفر مطلقا وانما يقتضيه اذا كان المكفر يعتقد ايمانه وتاويل
الرازي للحديث وحمله على ذلك مع ايماء حادي الشبهة الثانية ان القرآن والاخبار مشتملة على مدح الصحابة والثناء عليهم
وتكفيرهم رد للكتاب والسنة وذلك كفر واجيب بان الرافضة لا يسلمون المدح والثناء في الجماعة المعينين الذين قضوا بكفرهم
ولانه ان سلم ذلك فهو مشروط بسلامة العاقبة ولم يحصل ذلك في حقهم عندهم بل اعتقدوا انهم قد غيروا وحرفوا وبدلوا
فلم يكونوا رادين للكتاب والسنة في عقيدتهم الشبهة الثالثة دعوى الاجماع على اكفار من كفر سادات الصحابة وجوابه
انه غير مسلم اما الصدر الاول فلم يخوضوا واما اجماع غيرهم فالرافضة منهم وان اجمع غيرهم على ذلك فهم بعض الامة

فصل في المقلدين والعوام وقد سبق في اول الكتاب ذكر حقيقة التقليد والمراد هنا بالمقلدين من اعتقد ثبوت الصانع في نفوس

فهو كافر

بلغ

صفاته تقليدا واما العوام فهم في الحقيقة غير مقلدين وليس لهم من البصيرة ما يهتدون به لمسلك التقليد ويعرفون به كيفيته
وسيأتي ذكر حكمهم فاما المقلدون فقد قال المصنف لا خلاف بين الجمهور ان المقلد مخطئ اشار بقوله الجمهور الى ما يحكى من خلاف
شرذمة من الملاحدة والحشوية واهل التعليم زعموا ان النظر بدعة وان التكليف لم يرد متعلقا بالاعتقادات العلمية وانما
ورد متعلقا بالاقرار فقط بالنطق بكلمتي الشهادة وهذا هو الايمان عندهم وكلام المصنف يقضي بان الشيخ ابا القسم ومن تابعه
يقولون بخطأ المقلد وانما الخلاف في كفره كانه نظرا الى قول الامام يحيى لا خلاف بين اهل التحقيق من الزيدية والمعتزلة
والنظار من الاشعرية في خطأ المقلد فيما يتعلق بالامور النظرية في المباحث الالهية وانما الخلاف هل يكفر اولا والمنقول
عن ابي القسم ومن قال بقوله ما يقضي بخلاف ذلك وانه مصيب قال في الغايات وقال الشيخ ابو القسم البلخي وابو اسحق بن عياش
والقسم بن ابراهيم والامام يحيى والرازي وغيرهم كابي حامد الجاحظ بل المقلد مؤمن مستحق للثواب قائم بما وجب عليه اذا وافق
الحق لحصول ما كلف به من الاعتقاد الجازم وهو المطلوب منه ولاجماع الصحابة على اسلام العوام الذين لم يعلم منهم نظر
في الادلة قال والعجب كله من هولاء العلماء كيف مالوا الى هذا القول الذي يهدم قواعدهم التي اصّلوها بل قواعد الاسلام كله
فان هلاك الامم السالفة انما كان من قبل جهة تقليدهم اسلافهم فقيل لهم اولو كان اباؤهم لا يعقلون شيا ولا يهتدون
انا ادلة فكيف اتبعوهم من دون نظر في حسن ما اتبعوهم فيه او قبحه فعنفهم سبحانه على ذلك وهو غير ما قال هو الا العقل لجوازه
وحسنه من هذه الامة واشنع من ذلك ان اضافوا الحوبة ذلك الى رسول الله صلعم والسلف من صحابته وتابعيهم كان لم
يمر على اسماعهم ما ذم الله به في كتابه المقتفين لدين الاسلاف تقليدا قال مولانا عليه السلام المهدي عليه السلام في تشنيع هذه المقالة
ولا يمكن القطع ايكون نفاضلاله وما من شي الا ويمكن تشنيعه واذا تؤمل ما ورد من اخبار الامم السالفة والخالفة واستقريت
التواريخ وقصص الانبيا في القران وغيره ظهر ان اتباع الانبيا قبيحا وانه ناجون وان لم ينظروا ويستدلوا وانهم غير
ملومين ولا معدودين في زمرة الكفرين وانما تعلق الذم والمنقصة بمن قلد اسلافه في رد ما جاءت به الرسل والاستمرار على
الكفر من غير قبول لما جاوا به ولا نظر في معجزاتهم ولا استماع لدعائهم فكيف يلحق متبعوا الانبيا ومصدقوهم اذا لم ينظروا ويستدلوا
بمن ردهم ونأى عنهم واعتقد كذبهم واستهزا بهم تقليدا لاسلافه العصاة وعدم مبالاة برسل الله وفي حكاية الامام
المهدي عن الامام يحيى ان قوله كقول ابي القسم نظر فان الامام يحيى نص على ان ابا القسم تصوبه وانه يخطئه فقال اذا تقرر ان
المقلد غير كافر فهل يكون مصيبا فيما فعله من الاعتقاد او لا فيه قولان القول الاول انه يكون مصيبا القول الثاني انه
مخطئ في اعتقاده قال الامام يحيى وهذا هو الاقرب عندنا وهو مذهب الاكثر من الزيدية والمعتزلة فصارت المذاهب في المقلد
ثلاثة احدها انه مصيب والثاني انه مخطئ خطأ غير كفر الثالث انه كافر والامام يحيى يقول بتخطيه ولكنه يقول مع ذلك بانه
ناج قال والمختار عندنا مع القول بخطائه انه ناج عند الله وانه يتجاوز عنه بتقصيره واهماله للنظر لاجل اعتقاده هذا
المطابق قال والظن بما ذكره من الحكم سبحانه يحكي عن الامام حجة المصوبين ان اعتقاده مطابق كما لو كان عالما فقد حصل
لنفسه اللطف في اداء الطاعات واجتناب المقبحات ولم يتأخر عنه الا سكون النفس وثلج الصدر ومع حصول المطابقة لاجل
ذلك بالاعتقاد واحتج المخطئون غير المكفرين بانه ترك المعرفة مع امكانها ومن مكنه فهو ماخوذ بتحصيلها لما فيها
من اللطف والمصلحة فيكون مخطيا لا محالة ولا يكفر لعدم الدليل القاطع بكفره واحتج المكفرون بما ذكره المصنف وقوله
وقال الشيخان وغيرهما الى اخره ذهب الشيخان والكثير من شيوخ المعتزلة ان كل من عدل الى التقليد مع تمكنه من تحصيل العلم المقتضي
لسكون النفس فانه كافر وليس بمؤمن لان المؤمن من قام بالطاعات الواجبة والمندوبة وهذا قد اخل باعظم الواجبات وهو
العلم بالله وصفاته وعدله وحكمته وقد قيل انه مؤمن عندنا وفي ظاهر الحال اذ كان يصلي بعمل العوام الذين لم ينظروا

ولا اسبدلوا ولا يدري ما هو عند الله هل عمد به مقبوله يستحق بها الثواب او لا تفيده الا حقن دمه وتحصين ماله وجواز
موالاته في الدنيا وهو غير مخلص في الاخره حكاه الحاكم عن بعض العلماء مبهما **قوله** فغير مسلم فالاولى ما حكي لنا من
انعقاد الاجماع على خطا المقلد فضلا عن كفره فان في الامه من عذره في التقليد وصوبه فكيف يمكن دعوى الاجماع
قوله ويمكن الجواب بان المدعي اجماع كل عصر الى اخره فداني المصنف ابلغ ما يمكن في تقويم هذه الحجه لكن لا يخفى عما قد
يكون مما ذكره وهو انه لا سبيل الى حصول اجماع قطعي يوخذ به في هذه المسايل الكثيره الخطر وارجع الى نفسك هل تجد
روايات هذه الاجماعات موصله لك الى العلم باجماع هذه الامه في محل الخلاف فانك تجد العلم غير حاصل ولا تجده ممكنا كان
قريب **قوله** وهذا ثابت في المقلد اي العلة الجامعه وهي انتفا المعرفه وهذه طريقه قياسيه **قوله** لصحه ما قضى
بصحته وان كان مطابقا الان من قواعدهم انه لا يجوز الاقدام على اعتقاد يجوز كونه جهلا ولو كان في نفس الامر مطابقا
وانه صحيح والاقدام عليه قبيح كالاقدام على الجهل **قوله** وهذا العذر وان كان غير صحيح نقال انه في الحقيقه ابدا فارق
بين الاصل وهو الشاك والفرع وهو المقلد وهو فرق ظاهر **قوله** حدث في قلب كثير من العوام من الخشوع الى اخره هو كما
ذكره ولقد وصل الى عندي منذ رجل بدوي من اهل الشعر والوبر لا يقرا القران وقف بي لم يزل يقرا في الكشاف وسرا تلاوه
قطعه من القران ام بذكره يستمر بها فلا يشرع التلميذ في قراه تلك القطعه وذلك البدوي يحسن الاصغا بكليته على القاري
واصغى سمعه واحسن تعقل ما يتلوه فكان فيما احسب اذا سمع ذكر الله سبحه وهلله ومجده واذا سمع ذكر الرسول
صلى عليه واذا سمع ذكر الشيطان استعاذ بالله منه واذا سمع ذكر الجنه سال الله دخولها واذا سمع ذكر النار استجار
بالله منها ام هملت عينه وخرت دموعه وتحدرت في خدوده بسرعه وكثره فقضينا من ذلك العجب وعلمنا ان له من الخشوع
ما ليس لذي علم وادب **فايده** جليله ذكر الامام يحيى عليه السلام ان طبقات الخلق بالنسبه الى احراز العلوم الدينيه
على مراتب سبع اعلى درجات خمس الدرجه الاولى حصول هذه المعارف ضروره وذلك مما اختلف فيه ولا مانع من ذلك لان
موضوع ايجاد هذه المعارف مبني على اللطف والاستصلاح وليس يبعد في العقل انه لا يصلح حال بعض المكلفين الا بالعلم
الضروري فلا جرم جوزناه وهذه اقوى الدرج في اللطف واعظمها في الانتفاع الدرجه **الثانيه** تحصيل العلوم
الالهيه كلها بالنظر والاستدلال وهذا هو مذهب الايمه الزيديه والمعتزله لان اللطف بما ذكرناه اكثر وانفع
وقد سطيه السمع بما ورد في القران من التنبيه على طريق النظر والامر به علم انه انفع من التقليد ونحوه
لا من المعرفه الضروريه الدرجه **الثالثه** تحصيل هذه العلوم كلها على جهه الجمله من غير نظر في التفاصيل
كما هو راي اصحاب الجمل وهو دون اهل الدرجه الثانيه لان اولئك علموا بالفكر على جهه التفصيل في ذاته وصفاته وما
يجب له ويجوز ويستحيل وهولا انما علموه على جهه الاجمال وهذا هو الذي عليه العامه والنسا والعبيد والاما
ومن قعدت به همته عن النظر في التفاصيل كما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم عليكم بدين العجايز والغالب في حقهم السلامه الدرجه
الرابعه من احرز هذه المعارف كلها تقليدا واعتقدها وصمم عليها فهولا وان عدموا العلم فاعتقادهم حق
وصواب وقد تقدم حكمهم الدرجه الخامسه ادنى هذه المراتب واضعفها حالا وهم الذين لا حظ لهم في هذه المعارف
وليس معهم الا الاقرار باللسان من غير اعتقاد لا عن نظر ولا عن تقليد كما حكي عن الحشويه واهل البطلم وهولا
لا ثمره لها الا انها لاحراز رقابهم عن السيف واموالهم عن الاخذ حيث اقروا بمضمون الشهادتين ونطقوا بالشهادتين
فالى هذه الدرجات اعلاها واحراها ادناها وما بينهما وسايط متفاوته في القوه **قوله** اقتصر المصنف
من ذكر من يرى بكفر التاويل على تلك الطوايف لانهم اشهر من ذكر بذلك ووقع الخلاف في كفره وقد ذكر المتكلمون

مسائل غير تلك في اعيان مذاهب تخاذ نوا فيها اهي ان النظر أتكون كفرا اولا منها حكم من ذهب الى ان الله لا يقدر على الظلم
ذهب النظام اذ يرون انه يكفر قال الواو ولكن النظام لا يكفر لانه قد تاب عن تلك المقالة وذهب ابو الهذيل الى ان القائل بذلك لا
يكفر وفصل القاضي فقال ان زعم القائل بذلك ان القبح جنس مستقل بنفسه لا يقدر الله عليه فكافر لان ذلك
يقدح في كون الله تعالى قادرا للذات وان لم يقل بذلك فلا يكفر ومنها حكم من جعل الالوان مقدورة لنا قال الشيخ وصرح عليه
والشيخ ابو هاشم انه يكفر لاضافة فعل الله الى غيره وقال القاضي وغيره ليس بكافر ومنها مذهب ثمامة ان الحوادث
لا محدث لها قيل ان اراد ظاهر ما ذكره فهي مقالة كفرية لانه بها تنسد الطريق الى العلم بالصانع لان الطريق اليه
حدوث هذه الحوادث فاذا جوزنا حدوث محدث ولا محدث له لم يبق لنا طريق الى اثباته ومنها القول بجواز تعذيب
الاطفال ذهب القاضي الى انه يكفر مجوز ذلك اذا اضاف الظلم الى الله تعالى وبطلبه كفر وقال ابو علي لا يكفر بذلك لان
القائل به يزعم ان الطفل مستحق فغلط في حال الطفل ولم يقله لاعتقاد ان الظلم جائز على الله تعالى وتوقف ابو هاشم
في ذلك ومنها مذهب من يقول ان الانسان غير هذا الشخص فقيل يكفر لرده صريح القران فانه ادل بشبهة
واعترف بتسمية هذا الشخص انسانا فخطاؤه محتمل ومنها ذكره صاحب ... ان مقصود امامه ... الموسويين
والعباسيين المنهمكين المتظاهرين بشرب الخمور والفسوق كافر لانه يعلم بضرورة الدين جواز كون اولي الامر
عدولا وعنه عليه انه يكفر من اجاز الكافر ولعنه الى غير غاية محدودة لرده قوله تعالى وان احد من المشركين استجارك
الآية فنص اجارته على غاية معلومة قال مولانا عليه وحاصل القول في هذه المسائل انه لا ينبغي الاقدام على التكفير
فيها الا مع قيام الدليل القاطع والبرهان الساطع وحصوله فيها متعسر وما وقفنا من ادلة القائلين بالتكفير
فيها على ما هو بين ... فالواجب عدم التكفير وان يحذر الناظر فيها عن مهاوي الغرور والله الموفق **تنبيه**
اخر وقد ذكر بعض كتب الكلام في هذا الباب احكام الكفار واحكام البغاة وذكر وجوب الهجرة ونحوه ولم نستحسن وضع ذلك
هنا لان هذه فصول من مسائل الفروع تذكر في كتب الفقه وهي بها اليق **تنبيه** اخر كافر التصريح خارج عن امة محمد صلى
وعن اهل القبلة اتفاقا واما كافر التأويل فموصوف بانه من الامة ومن اهل القبلة والصلوة لان الامة في الاصل كل من بعث
الله النبي صلعم وفي العرف كل من صدقه واعتقد وجوب اتباعه سوا كان مؤمنا او لا بدليل ستفترق امتي الى ثلث وسبعين فرقة
فجعل كل تلك الفرق من الامة وليس الناجية منها الا فرقة واحدة فقط وكذلك اهل القبلة والصلوة من صدقه صلى
واعتقد وجوب اتباعه واهل التأويل كذلك وقيل لا يصح وصف كافر التأويل بذلك لان من شرط صحة الوصف بذلك ان يكون متابعا

القول في التفسيق

وكافر التأويل غير متابع ولان الامة اسم مدح فلا يستحقه والصحيح هو الاول
قوله اعلم ان الفسق كالكفر في انه لا يجوز اثباته الا بدليل قاطع وكذلك فهو كالكفر في انه لا مجال للعقل فيه وفي انه ينقسم
الى مجمع عليه وهو كل ما علم من دين النبي ص ضرورة انه كبيرة محبطة ومختلف فيه وهو ما ليس كذلك والى فسق صريح وفسق تأويل
فالصريح ظاهر كشرب الخمر والزنا ونحوهما مما لا اشتباه ولا مرية فيه وضابطه ما علم ضرورة من الدين انه فسق وفيه نظر فليس
كل فسق صريح يعلم كونه فسقا بضرورة الدين ولو كان كذلك لم يحدث خلاف في شي منه ومعلوم ان في الكبائر خلافا وفي
الادلة التي تدل على كونها كبيرة وفسق التأويل هو ان يرتكب المكلف معصية من ان يكتبها عامدا مع علمه بكونها معصية فهو
فاسق لكنه لا يعتقد كونها معصية لشبهة عرضت له مثاله ما كان من الخوارج من تكفير امير المؤمنين ولعنه وقتاله واستباحة
دمه وماله وكذلك دما المسلمين واموالهم لشبهة عرضت لهم وبلغت بعقولهم اعتقاد الاحلال اصابهم في ذلك وكذلك من
بغى على ائمة الهدى وحاربهم معتقدا اصابته في ذلك وخطأ الائمة وفسق من هذه حاله مذهب الزيدية وجل المعتزلة

وكل

وكل الخوارج وذهب المجبرة واهل الحديث الى ان تلك مسئلة اجتهادية فجعلوا ذلك من قبيل الخطا في الاجتهاد فيكون المخطي
في ذلك معذورا لكنا نمنع ان الاجتهاد دار و والواقع الحروب التي حدثت بين الصحابة هي من هذا القبيل والقاتل والمقتول في الجنة
لان كلا منهما فعل ما ادى اليه اجتهاده وبالجملة فالكفر والفسق اخوان متفقان في اكثر الاحكام وانما يختلفان في
ان عقاب الكفر اعظم واحكام اهله اغلظ وفي انه يجوز ثبوت فسق لا دليل عليه اتفاقا واما ثبوت كفر لا دليل عليه فمختلف
فيه كما سبق واعلم ان اختلاف اهل القبلة في المسائل الدينية العلمية التي لا مجال للظن فيها كالعقائد الالهية لابد من
الخطا فيه لان الحق مع واحد ويعلم الخطاء فيه بالعقل كما يعلم من جهة العقل ان القادرية والعالمية ونحوهما صفات حق
الباري تعالى وان المخالف في ذلك مخطي ونحو ذلك واما كون ذلك الخطا كفرا او فسقا فلا مجال للعقل فيه وانما يعلم من جهة الشرع
وقد سبق ذكر ما يبلغ من الخطا في ذلك الى حد الكفر واختلاف العلما في التكفير جملة وتفصيلا واما التفسيق فالمشهور عن اصحابنا
وغيرهم ان ذلك الخطا قد يكون فسقا ولا يرتقي الى درجة الكفر وينصون على فسق طوائف من المبتدعة وينقل عن المؤيد عليه السلام
انه منع من تكفير المجبرة ونص على انحطاطهم كثيرا والذي ظهر لنا من كلام الامام يحيى عليه السلام في كتاب التحقيق انه لا يقول بالتفسيق
في هذا الباب ويرفع قاعدته الا نادرا ولانه ذكر وقوع الخطا في بعض مسائل العقائد كما في مسئلة الوجود هل هو زائد على الذات
وهل القادرية والعالمية احوال او معاني وهل الصوت يسمع في محله او غير محله وهل الالوان مدركة اولا ونحو ذلك من المسائل
الكلامية ومنع من وقوع الفسق بذلك قال مولانا عليه السلام ومن هذا القبيل خلاف المعتزلة للزيدية في مسائل الامامة وان
كان قد ذكر كثير من العلما ان من انكر امامة ثابت الامامة وجهلها فهو فاسق لكن تاويله وحارثيه ونسبه الشيخ ابو القسم
البستي الى كثير من الزيدية لكن المختار ما ذكره من بعد والشيخ لنفسه وغيرهما من انه لا دلالة على فسق من جهل امامة امام
وانكرها اذا لم يتعرض بذلك لحرب وظلمه ومحاربة له قال الامام المهدي وهذا هو الحق عندي وعليه اهل التحصيل من الزيدية
قال الامام يحيى والذي يدل على ان الخطا في تلك المسائل لا يكون فسقا ان القضا بكونه فسقا لابد فيه من دليل ولا دليل هاهنا
ويجب القطع بالخطاء دون الفسق وانه لو كان الخطا في تلك المسائل فسقا لوجب انقطاع الموالاة وحصول المعاداة والاحكام
مقطوع على بطلان ذلك ووجوب المعاضدة والمناصرة مع وقوع الخلاف في هذه المسائل بينهم فعلمنا ان الخطا فيها
لا يكون كبيرا ثم ذكر عليه السلام المشبهة والمجبرة وذكر ان المتكلمين لا يكفرون المشبهة والمجبرة منهم من زعم انهم فساق وهذا
شي يحكى عن بعض الزيدية ولم اعرف هذه المقالة للامام ما نكديم ولا للشيخ ابي الحسين ولا لاحد ممن انكر اكفارهم ثم ابطل
ذلك بان الفسق لابد عليه من دلالة قطعية من كتاب او سنة او اجماع من الامة او العترة او قياس يقطع به وشي من هذه
الادلة ليس حاصلا في حق المجبرة والمشبهة ولاجل هذا قطعنا بانكار تفسيقهم ثم يقول لمن قطع على فسقهم اذا قد قطعتم
على بطلان اكفارهم لعدم الدلالة عليه فاخبرونا لم قطعتم بفسقهم هل الدلالة فان ادعيتم ذكرنا ما ذكرها السلطر فيهما او من
اجل قصور الدليل على كفرهم ووجب القطع بفسقهم فما هذه حالة الا باطل لان قصور الدليل على الكفر لا يوجب القطع بفسقهم
بل كل واحد من الكفر والفسق يحتاج الى دلالة ثم انه عليه السلام ذكر ما استدل به على فسقهم ونقضه ثم ذكر المرجئة وحكى ان الكثير
من المعتزلة ذهبوا الى ان من جوز من المرجئة على الله تعالى الا يبين لنا مراده من الوعيد للفساق من اهل الصلاة فهو
فاسق لانه يتعذر عليه معرفة مراد الله في كل شي ومن اخرج نفسه عن صحة ان يعلم عن الله خطابه بيانا فاقل
احواله ان يكون فاسقا اذ لم يكفر بهذه المقالة قال الامام يحيى واعلم ان تفسيقهم بما ذكرناه فيه نظر من وجهين الاول
ان تفسيقهم بذلك على جهة الالزام ولا يلتزمونه الثاني انهم اظهروا الفرق بين الوعد وسائر خطاب الله فقالوا الغرض بالوعد
هو الترغيب فيما امر الله فلو لم يبين حاله لحصل الغرض به بخلاف الوعيد فالغرض التخويف وهو كما يحصل مع القطع

حصل مع التجويز فافترقا ثم ذكر مذهب من زعم ان الوعد والوعيد تعارضا وقال بعلمه الا مرجيه الخطا فيما ذهبوا اليه من هذه
المقاله واما كونه فسقا فلا دلاله تدل على ذلك وذكر من غلط في اللغه ولم يحط بحقائق الالفاظ الوضعيه في الفاظ
العموم قال وخطاهم دون خطا من تقدم ثم ذكر الخوارج وحقق الادله على فسقهم وكونها وقوتها لم يعترضها [illegible] ان
اهل الخوارج الفسق واستحقاق عقابه وسوء احكامه قال الامام يحيى وقد اشار امير المومنين [illegible] الفسق والبغي
ولم يعاملهم معامله الكفار قال مولانا عليه وقد نقل الاجماع على فسقهم ثم ذكر من علم الامامه وذكر انهم انما [illegible] لقولهم
بالنص على اعيان الائمه ووجوب الرجوع اليهم في الامور الدينيه وزعموا ان منزله الائمه منزله الانبيا [illegible] في كل وقت
من امام ويسمون الرافضه لما [illegible] في اعتقادهم في الائمه ما لا يجوز من تفضيلهم على الانبيا واحاطتهم بالعلوم
الغيبيه وظهور الخوارق الى غير ذلك من الجهالات تخبطوا في كل واد من الضلال لهم تحزبوا احزابا ثلاثه الحزب الاول
الغلاه وهم المفوضه والخطابيه والميمونيه [illegible] ومناطرة فامر الاشاره الى ذكرهم ولهم اقاويل شنيعه وكفريات
فاحشه لا يتفوه بها مسلم قال الامام عليه ولا خلاف بين الامه في كفرهم وليسوا [illegible] من فرق الاماميه كالا[illegible]
القرامطه والباطنيه منهم وان انتموا اليهم ومنهم الغرابيه يزعمون ان عليا هو الرسول وانه اشبه به من الغراب بالغراب
قال ولهم هوس [illegible] اعلمنا ذكرها صنته بالبياض واكثر الغلاه يبطلون الشرايع ولا يعترفون بها الحزب الثاني
المتوسطه الذين ليسوا بغلاه ولا حصلوا النظر واهتدوا الكياسه لكفرهم وهولاء فرق الكامليه وهم الذين يزعمون ان كل
الامه كفرت لمنع علي حقه وانه كفر بترك المطالبه بحقه والكيسانيه الذين يزعمون ان الامام بعد الحسين محمد بن الحنفيه ومنهم
من جعله الامام بعد علي ومنهم الجعفريه الذين يزعمون ان الامام بعد محمد بن علي جعفر بن محمد وكل فرقه من هولاء تفترق فرقا
ليس قال عليه ومعظم [illegible] لهم حجاجا فان قام برهان شرعي بعد امعان [illegible] بالنظر على ان فيهما ما يكون كفرا او فسقا
وجب القضا به لان الدليل [illegible] مذاهبهم الخطا وانه ليس فيها ما يوجب الاكفار والتفسيق الحزب الثالث القطعيه
قطعوا بموت موسى بن جعفر وزعموا ان الائمه اثنا عشر وهم [illegible] في الاماميه وعليهم [illegible] المذاهب وهم المنظورون
فيهم الذين تصوروا [illegible] المذاهب وقعدوا [illegible] العلما واصغوا الى [illegible] ولهم الفضلا في [illegible] الاحكام وهم العدد الكثير
ومن عداهم حثاله وغثا [illegible] انقرضوا ولا يوجد منهم الا القليل النادر وهم يزعمون ان الامام يجب [illegible] لكونه
لطفا في الدين وان الزمان لا يخلو عنه وانه يشترط فيه العصمه ولا بد له من معجز وانه يعلم الغيب ولا يعرف معاني القرآن
الا بواسطته ونحو ذلك من مذاهبهم قال عليه وهذه المذاهب وان كان مقطوعا على فسادها وبطلانها فليس فيها ما
يقضي بالكفر والفسق لعدم الدلاله على ذلك وقد ابطل علماء الدين مذاهبهم وافسدوها وسكتوا عن اكفارهم وتفسيقهم لما
ذكرناه من عدم الدلاله على ذلك **فصل** قوله وذلك الدليل هو السمع فقط الكلام في هذا الفصل على نحو الكلام فيما
تقدم من نظيره في ذكر ادله الاكفار قوله الى قوله ومن عاد فينتقم الله منه الايه ومن عاد فاولئك اصحاب النار هم فيها
خالدون وهو اصرح في الاحتجاج على ما نحن بصدده واما قوله تعالى فينتقم الله منه فذلك في [illegible] قتل الصيد قوله والجمله
كل ما فيه وعيد تخصه فيه نظر وقد تقدم تحقيق هذا في ذكر ما يعرف به كبر المعصيه والمعتمد عليه ما ذكره هنالك فراجع
بالنظر فيه قوله واما السنه الى اخره لا كلام ثم انه ورد في السنه ما يقضي بكفر عقوق الوالدين وانه فسق وان لم يكن
سوا ابدا كقوله صلى الله عليه الا اخبركم باكبر الكبائر وذكر فيها عقوق الوالدين وقد تقدم ذكر ذلك وكذلك الربا فانه ورد فيه صلعم
ان اهون ابواب الربا [illegible] مثل ان ينكح الرجل امه وورد فيه من الكتاب ما يقضي بذلك كقوله تعالى يمحق الله الربا
اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا ان كنتم مومنين فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من الله وقوله لا تاكلوا الربا اضعافا

مضاعفة الاثار وقوله الذين ياكلون الربوا الايه واما الفرار من الزحف ففي القران تصريح بما يقتضي كونه فسقا وكبيره وهو قوله ومن يولهم يومئذ دبره الا متحرفا لقتال او متحيزا الى فئة فقد باء بغضب من الله **قوله** كان تعلم ان سرقة عشرة دراهم الى اخره هذا ذكره من يصحح التفسيق بالقياس وادعى انه قياس قطعي وقد منع من ذلك المويد وابو الحسين وغيرهما لقيل ان القاضي لا يقطع به الا باجماع وهذا وارد قبل حواله منع كون القياس قطعيا وقد حكى عن ابي الحسين وغيره انه لا يمكن قياس قطعي في التفسيق لانه ان نفي حكمه فان وقع فلا يقطع وان لم يبق ما يمكن فيه ذلك فلا قياس والاصح انه ذلك يمكن جليا كما ورد وانما قياسه وقوعه فيحمل بظن ولا يقطع به وقد مال المصنف الى نحو ما حكى عن ابي الحسين بقوله لكن الا على انه لا يمكن القطع بعله تفسيق قطعي

القول في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر

قيل ان هذا الباب بما يشتمل عليه الجنه التسميه من باب الوعد والوعيد وهذا الاوجه له والصحيح انه باب مستقل وقد جعله قاضي القضاة احد الاصول الخمسه وقال هو من اهم ابواب اصول الدين واعظمها الا انه احد من المكلف بجميع جوانبه وذلك من اربع جهات احداها العقل والشرع فان الامر والنهي يقضي بهما العقل والشرع وكذلك المامور به والمنهي عنه منهما ما يكون عقليا ومنها ما يكون شرعيا الثاني انه يدخل فيه القطع والظن فقد يجب علينا قطعا وقد يجب علينا ظنا الثالث انه يشتمل على فرض العين وفرض الكفايه الرابع انه يدخل فيما يخص المكلف الا من الناس وقد يكون فيما يتعداه قال مولانا العلامه الامام فاضل القضاة رحمه الله في جعل هذا الباب من ابواب اصول الدين حتى عده من اهمها واعظمها وجعله احد الاصول الخمسه وقرينا للعدل والتوحيد والوعد والوعيد واد اعطى النظر حقه علم انه ليس من اصول الدين في شيء وانه من ابواب الفقه ومسائل الفروع لان فن اصول الدين موضوعه الكلام في اثبات الصانع وصفاته وافعاله واحكام افعاله وليس من هذا القبيل في شيء وكيف حال الدرس في علم الكلام انه بحث من عدهم له في ابواب هذا الفن واتطرما الوجه في ذلك حتى وقفت على كلام قاضي القضاة الذي ذكرناه وعلى وجوه ذكرها غيره وكلها لا يقتضي بكونه من علم الكلام اما ما ذكره قاضي القضاة من كونه اخص من المكلف بجميع جوانبه فكثير من ابواب الفروع كذلك الا في قوله ان العقل يقضي به وهو غير مسلم وكذلك ما ذكره بعضهم من كونه يطلب فيه مع العمل الاعتقاد الذي هو العلم دون الظن فقد يرد بان ذلك لا يقتضي كونه من اصول الدين لكثير من الفروع العمليه ومسائل اصول الفقه القطعيه وكذلك اشار اليه الفقيه حميد في وسيطه من ان في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر عقوبات على العصيان فكان ذلك سببا في ايصاله بما تقدم من استحقاق العصاه عقوبات الاخره قيل وهو وجه صحيح فليس بالوجه فان سر ان الصلوه والزكاة والحج كذلك وقيل انما عد من اصول الدين لانه يجب على كل مكلف معرفة هذا الباب على التفصيل اهل على سبيل الجمله او على سبيل التفصيل فيجب العلم بكل مسئله من مسائله الباقي غير مسلم والا فرق بينه في ذلك وبين وجوب الصلوه والزكوه ونحوهما من اصول الشرايع وعلى الجمله فاذا علمت موضوع فن الكلام علمت ان هذا الباب ليس منه بسبيل وانه لا التفات الى ما ذكر من الاعذار ولا تعويل واقرب ما يمكن فيحمله ان يقال لما كان باب الوعد والوعيد يطوى على ذكر الطاعات والمعاصي وما يقتضيه بعضها وما يحبط من التوبه عن ترك الطاعه وفعل المعصيه وذكر ما يترتب عليهما واحكامهم حسن وناسب ان يردف ذلك بذكر وجوب الامر بالطاعه والحث عليها والنهي عن المعصيه والا يترك لمن يريدها سبيلا اليها فكان في ذلك الباب ذكر احكام على الطاعه والمعصيه وما ينبغي منهم من حسن المعامله لله فهذا كلام في بعض ما ينبغي ان يعامل به غيرهما من الامر بالطاعات والنهي عن المعاصي ولو الى حد القتال بعد تحسين المقال وقد وقفنا على ما ذكرنا حطوره بالبال ووقوعه في النفس لبعض المتاخرين فانه صرح بخروج هذا الباب عن فن الكلام وقال انه ينبغي الا فيما الاتيان المتكلمين في ذلك تبركا والا فلا اضرار في اساميهم دينا ولا دنيا وافعلا **قوله** افعل او ما يقوم مقامها يعني مقام هذه اللفظه او الصيغه وهو ليفعل في حق الغايب

لكن فيه نظر لان النبي والائمة الاطهار كانوا يدرسون ذلك مع اصول الشرايع
ودفع الضرر ... ما لا يتم ... معرفته الا به

مثل

وافعلوا ولتفعلا ولتفعلوا او افعلي ولتفعل هند قوله على جهة الاستعلاء يعني استعلاء الامر على المامور والاستعلاء طلب
العلو فيصح ذلك وان كانت رتبة المامور اعلى قوله مع ارادة حدوث ما تناوله الصيغة يحترز من التهديد كقوله تعالى
اعملوا ما شئتم ويذكر المراد من هذه الاحترازات بعد والمراد من الاحترازات في حقيقة النهي قوله والمعروف الى اخره الذي ذكره
المتكلمون في حقيقته انه كل فعل عرف فاعله حسنه وان لم يدخل في استحقاق المدح فقولهم عرف فاعله حسنه فيه ما في الاصل
الاشتقاق واحترازا عن افعال الله تعالى لانها لا توصف بانها معروف لانه لم يعرف حسنها مع كونها حسنة وقولهم وان لم يدخل الى
اخره احترازا عن المباح لانه مما عرف فاعله حسنه والمصنف عدل الى الحقيقة التي ذكرها لانها احصر وليس من شرط الحقائق الاشارة
الى وجوه الاشتقاق وكما ذكره مع ان لفظة المعروف واصلها معروف مخففا لا معروف بالتضعيف **فصل** قوله لا خلاف في وجوب
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر يعني على سبيل الجملة ولم يعد المصنف خلافا تعزى الى الحشوية وهو انهم منعوا وجوبه عقلا
وشرعا وقولا وفعلا الا طائفة منهم فزعموا انه لا يجب شرعا ونعلم وجوبه بالعقل فقيل والبعض منهم ويحققه انه يجب
الانقياد لكل من عليه السلطان وان يقتل الغير ولو كان ظالما فيجب الجهاد معه والامر والنهي حسب امره انما ذلك اذا لم يرد عصا الى الامر والنهي
من له شوكة فلا يجب بالسيف قطعا ويجب بالقول فقط قوله وان اختلف في نفسه هل يجب بالقول والفعل الى اخره لعله
يشير الى خلاف في الامامة وقولهم لا يجب فعلا الا في زمن الامام واما قولا فيجب في زمن من دونه ومنهم من اطلق فقال لا يجب قولا ولا فعلا
الا في زمن الامام وقال الاصم لا يجب الا حيث يكون ثم امام مجمع عليه لا اذا لم يجمع عليه فلا يجب قوله ويدل على وجوبه
من الكتاب قوله تعالى لعن الذين كفروا من بني اسرائيل على لسان هي من اوضح الادلة على وجوب التناهي عن المنكر في حق بني اسرائيل والا [illegible]
هنا في حقنا مبني على انا متعبدون بشرع من قبلنا ما لم ينسخ وفيه خلاف بين اهل الاصول لكن هذا هو المختار وما ثبت في النهي عن
المنكر يلزم في الامر بالمعروف واذ هما اخوان ولا فارق بينهما في الوجوب قوله فامر الله ان يكون منا من يامر بالمعروف وينهى عن المنكر
يعني والامر يقتضي الوجوب على ما هو المختار عند الجمهور من علماء الاصول وفيه خلاف واسع ليس هذا موضع ذكره وبسطه قوله
والنهي المذكور يدل فاوجبه على الكفاية وذلك لان الامر منا وان البعض منا غير معين وهذه الاية الكريمة كما يدل على وجوب الامر
والنهي المذكور يدل على ان هذا الوجوب من فروض الكفاية التي اذا قام بها البعض سقطت عن الباقين ويدل على ذلك ايضا ان الغرض
بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر ان يقع المعروف ولا يقع المنكر فاذا حصل الغرض بالبعض فلا معنى لايجابه على الكل كتشييع معالم
الدين ونحو ذلك من فروض الكفايات قوله وقال تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض الى اخره وجه دلالة هذه الاية
انه تعالى حكم على المؤمنين بكون الامر بالمعروف والنهي عن المنكر من اوصافهم فمفهومه ان من لم يكن كذلك فليس بمؤمن كما انه من لم
يقم الصلوة ويؤت الزكاة فلا ايمان له قوله وقال تعالى كنتم خير امة الاية تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر قال الفقيه حميد
والاستدلال بها على الوجوب يبعد لانه تعالى انما مدح على ذلك والمدح غير مقصور على الواجب بل يحسن على المندوب ولا يقال وجه
دلالتها ان الله تعالى جعل هذه الامة خير الامم بذلك لانه تعالى قد يجوز ان يكون خيرا مع ذلك وان كان مندوبا لان ذلك يقتضي
فضل هذه الامة والفضل الذي بالثواب يكون بالواجب ويكون بالمندوب ومن الادلة القرانية قوله تعالى حاكيا عن لقمان يا بني اقم
الصلوة وامر بالمعروف وانه عن المنكر فاقره الله على ذلك ولولا كونه حقا لما حسن اقراره قال مولانا عليه السلام وهذا مبني
ايضا على انا متعبدون بشرع من قبلنا ما لم ينسخ ولا يقال ليس في الاية ما يدل على الوجوب لان الامر صادر عن غير الشارع ولنا
امره الله تعالى لانا نقول اخرها ما يدل على الوجوب وهو قوله ان ذلك من عزم الامور فانه اشارة الى جميع ما ذكره مما سبق ذكره
من اقامة الصلوة والامر بالمعروف والصبر ومعناه انه مما عزمه الله من الامور اي قطعه قطع ايجاب والزام ومنه ان الله
يحب ان يؤخذ برخصه كما يحب ان يؤخذ بعزائمه وقوله عزمة من عزمات ربنا ومنه عزمات الملوك وذلك ان يقول الملك لبعض

من بعده عزمت عليك الا ما فعلت كذا اذ لولا ذلك لم يكن للمعزوم عليه بد من فعله والمعنى من معزومات الامور اي من مقطوعاتها
ومفروضاتها هكذا اورد جار الله وقال الرازي هكذا بهذه الآية قاضية بتقدم هذه الطاعات وانها كانت مأمورا بها في سائر الامم
قوله وقوله عليه السلام ليس لعين ترى الله تعصى فتطرف حتى تغير او تنتقل المشهور في رواية الحديث لا يحل لعين والمراد
بطرف العين اطباق احد الجفنين على الاخر بالاسرع من طرفة عين والعين ههنا عبارة عن جملة الانسان لانها التي يقع
منها التغيير او الانتقال وليس المراد التخيير بين الانتقال والتغيير بل المراد انه اذا لم يمكنه زجرا على الفسح وجب عليه
الانتقال وفيه دلالة على وجوب الهجرة على ما ذهب اليه جماعة من اعيان الائمة عليهم السلام كالقسم والناصر والمنصور واليه
الاشارة بقوله قيل عن البلد وعند كثير من اهل البيت وغيرهم ان الهجرة غير واجبة والله الاشارة بقوله وقيل
عن المكان حملوا الانتقال على انه من مكان الى مكان لم يقع المعصية عن الرضا بالمعصية **قوله** وعنه عليه السلام لتأمرن بالمعروف
ولتنهون عن المنكر الى اخره روى الترمذي ما هو معناه عن حذيفة عنه صلى الله عليه وسلم ولفظه والذي نفسي بيده لتأمرن بالمعروف
ولتنهون عن المنكر او ليوشكن الله ان يبعث عليكم عقابا منه ثم تدعونه فلا يستجيب لكم **قوله** واشباه هذا من الاحاديث اكثر
من ان يحصى من ذلك ما رواه الفقيه حميد رحمه الله عنه صلى الله عليه وسلم يحشر من امتي اناس من قبورهم في صورة القردة والخنازير بما
داهنوا اهل المعاصي وكفوا عن نهيهم وهم يستطيعون وروي عنه صلى الله عليه وسلم ان التارك للامر بالمعروف والنهي عن المنكر ليس بمؤمن
بالقرآن ولا بي وروي عنه صلى الله عليه وسلم ما من رجل يجاور قوما فيعمل بين ظهرانيهم بالمعاصي فلا يأخذوا على يديه الا اوشك ان يعمهم الله
بعقاب وذكر عبد العظيم المنذري في كتاب الترغيب والترهيب جملة من الاحاديث الواردة في هذا الباب واسعة منها قوله صلى الله عليه وسلم افضل
الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر وقوله صلى الله عليه وسلم سيد الشهداء حمزة بن عبد المطلب ورجل قام الى امام جائر فامره ونهاه
فقتله وقوله صلى الله عليه وسلم ما من رجل يكون في قوم يعمل فيهم بالمعاصي يقدرون على ان يغيروا عليه ولا يغيرون الا اصابهم الله منه
بعقاب قبل ان يموتوا وقوله صلى الله عليه وسلم من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فان لم يستطع فبلسانه فان لم يستطع فبقلبه وذلك اضعف
الايمان وقال ابو بكر الصديق يا ايها الناس انكم تقرؤون هذه الآية يا ايها الذين آمنوا عليكم انفسكم لا يضركم من ضل اذا اهتديتم
واني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ان الناس اذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه اوشك ان يعمهم الله بعقاب من عنده
وغير هذا مما يطول ذكره ويشق حصره **تنبيه** وقد عرفت مما ذكر ان هذا الباب دليله الكتاب والسنة والاجماع
لان المصنف قد اشار الى الاجماع في اول الفصل الكريم بعد ذكره قال الفقيه حميد واما الاجماع فلا خلاف بين الامة على وجوب
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر من جهة القول وان اختلفوا في ذلك من جهة الفعل كما يقوله الامامية والدليل قائم على
وجوبه من جهة الفعل من دون امام الا فيما يختص الامام وخلاف الامامية لا يعتد به لان مذهبهم حادث بعد انعقاد
الاجماع من الامة فيستقيم دلالة الاجماع على كل وجه **فصل** قوله كان المتقدمون من شيوخنا يطلقون القول
بوجوب ذلك اطلاقا اي يطلقون وجوب الامر بالمعروف من غير تفسير بان يكون المعروف واجبا لان المعروف ينقسم الى واجب
ومندوب اذ حقيقة المعروف تشملهما كما مر **قوله** حتى جاء المتأخرون اعلم انه اذا قيل المتقدمون من المعتزلة فالمراد
منهم من هو متقدم على قاضي القضاة وتلامذته والمتأخرون القاضي وتلامذته ومن بعدهم وقال في تعليق الشرح بل الاقرب ان
المتأخرين ابو علي وابو هاشم وطبقتهما ومن بعدهم والمتقدمون من قبلهم وعليه بنى المصنف فان اول من فصل في وجوب
الامر بالمعروف الشيخ ابو علي وهو تفصيل حسن وكيف يتصور ان يجب الامر بما لا يجب على المأمور فعله وعلى هذا التفسير ينبغي
ان يحمل اطلاق المتقدمين ولكنه قد نسب الى الشيخ ابي القاسم بقية الاطلاق على حقيقته والتصريح بوجوب الامر بالمندوب
واحتج بحجة ضعيفة وهو انه قد ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم في السنن الرواتب ما يقضي بان تركها منكر وما كان تركه منكرا وجب

الامر به كقوله صلى الله عليه وآله وسلم لا تدعوا ركعتي الفجر وقد ذكر بعض العلما انه اذا اطبق اهل بلده على اهمال السنن وتركها وجب محاربتهم
والمحاربه اقصى ما ينتهي اليه في الامر والنهي وجوابه اما قوله صلعم لا تدعوا ركعتي الفجر فالمراد به الحث على فعلهما او التنبيه
بانهما سنه موكده وانه ينبغي الحرص عليهما لعظم ثوابهما ولو حمل النهي على ظاهره فالذي يقتضيه وجوبهما فقط ومع ذلك
فلم يسلم وجوب الامر بهما واما انه يحتمل دلاله على وجوب الامر بهما فقط فهذا مالا وجه له وكما ترد الامر للندب فكذلك يرد النهي
للكراهه لا للتحريم فيكون مؤدى النهي عن الترك كراهته واما ما ورد عن بعض العلما من ذكر قتال اهل بلد من اهل البلاد
على ترك المندوبات فليس بحجه ويحمل على ان مراده من تركها تهاونا بالدين واستخفافا بها **قوله** فاما المنكر فلا ينقسم يعني انه
قسم واحد وهو ما يستحق عليه العقاب فكله قبيح ولا يدخل فيه المكروه كراهه تنزيه وحكم النهي عنه حكم الامر بالمندوب
فيكون النهي عنه مندوبا **فصل** واختلف الشيخان في هل يدل العقل مع السمع على وجوب ذلك **قوله** وقال ابو هاشم
لا يدل الا السمع **قوله** الى مثل قوله ذهب قاضي القضاه وابو الحسين والجمهور وصححه السيد صاحب شرح الاصول **قوله** الا في صوره واحده
وهي ان يلحق احدنا بترك انكار المنكر اغتمام وغيظ يعني على وجه يضر بذلك ويلحقه مضض ولا يشك ان الغم من انواع الضرر وزاد
قاضي القضاه صوره اخرى وهو ان يقويه بعدم انكاره او الانتفاع به المنكر بادته واجب عليه كما اذا اعدما الاضداد منه
فان اراد الغير اخذه او ما السوط به فيقصد غيره الى اراقته او الانتفاع به غصبا فيجب عليه عقلا ان ينهى عن ذلك لان
تاديته ما وجب عليه لا يتم الا بنهيه ومدافعته وما لا يتم الواجب الا به يكون واجبا وقد اعترض ما ذكره ابو هاشم والقاضي بانه
لا معنى لاستثنا الصورتين المذكورتين لان النهي فيهما لا يجب عقلا لكونه نهيا عن المنكر بل وجب في الاولى لدفع الضرر وفي الثانيه
لتوقف الواجب عليه وهذا غير ما نحن فيه فانه لا فرق في الصورتين المذكورتين بين الامر والنهي وغيرهما فانه يجب دفع كل
ضرر بالامر والنهي وغيرهما ويجب ما لا يتم الواجب الا به امرا او نهيا كان او غيرهما وانما كلامنا في انه هل يجب الامر والنهي لكونه
امرا بمعروف ونهيا عن منكر عقلا ويكون هذا هو الوجه في وجوبهما او لا فابو علي ذهب الى ذلك وابو هاشم منعه ولم يجعل
ما ذكره وجها في الوجوب فلا معنى لاستثنا تلك الصوره لان الامر والنهي فيها وجبا لوجه اخر لا لذلك الوجه وهذا اعتراض حسن
وكلام جيد لا غبار عليه **قوله** لانه من باب الاحسان الى الغير ودفع الضرر عنه اما كونه احسانا فظاهر لانه يقود الى
فعل الطاعه او ترك المعصيه فيحصل له نفع عظيم ويحصل في ضرر كبير واما دفع الضرر عنه فلان المامور بفعل الواجب وترك القبيح يرتفع
عنه ضرر العقاب ولما كان الامر الناهي كالسبب فيما ذكر صار كانه النافع له والدافع الضرر عنه وان كان حصول النفع والدفع بفعله
لما امر به وتركه لما نهي عنه **قوله** والذي يشبه الحال فيه يعني من الوجوه التي يحتملها القسمه على ما ذكره كثير من اصحابنا
فانهم يقولون لو وجب ذلك عقلا لم يخل اما ان يجب لامر يرجع الى الامر الناهي من كونه امرا وناهيا او الى الامر والنهي من كونه امرا
بالواجب ونهيا عن القبيح او الى المامور به والمنهي عنه وهو كون احدهما واجبا والاخر قبيحا او المجموع ذلك او لبعضه وكل ذلك
لا يصح لانه كان يجب ان يلزم الامر والنهي في كل حال وعلى كل انسان لان وجه الوجوب قائم في كل حال وفي كل انسان ويجب على
الاعيان وكان يجب الا يرد السمع باقرار اهل الذمه على عقائدهم الباطله ومذاهبهم الفاسده اذ ما كان عليه قبله لا يجوز
تغيير حاله والا ان يرد الشرع بخلافه كما في الكذب والجهل **قوله** لان الباري يوم مكلف الى اخره فقد يجاب عن هذا بان وجه الوجوب
وعلته اذا حصل في حق الباري يوجب الوجوب ولزم ان يمنع وان يبطل التكليف في ذلك المامور به او المنهي عنه فلا ضير لانه لما
وجب المنع من فعل المعصيه التي يصدر من مكلف لكونها مفسده في حق مكلف اخر وجب ذلك عليه تعالى وان بطل التكليف في حق
ما منع عنه ذلك المكلف **قوله** لكن السمع قضى باقرارهم وقد احتج بانه لو كان وجه الوجوب ما ذكر لم يصح ورود السمع بخلاف
مقتضاه كما ان الكذب والجهل لما قبحا لكونهما كذبا وجهلا لم يختلف الحال فيهما ولم يصح ان يرد السمع بخلاف ذلك فعلمنا ان وجه الوجوب

في الامر

في الامر والنهي ليس الا حصول المصلحة لنا فيهما كغيرهما من الواجبات الشرعية والمصالح يجوز ان يختلف باختلاف الاشخاص
والازمنة والامكنة بخلاف الوجوه العقلية المقتضية للقبح والوجوب فانها لا تختلف بحال **قوله** لانه لا يمكن القطع من
جهة العقل الى اخره يعني فلا يصح ان يجعل ذلك وجها عقليا يعرف به وجوب الامر والنهي وانما يعرف ذلك بالشرع فيكون
كوجوب الصلوة والزكاة فانه وان كانا لطفين الا انه لما لم يعرف ذلك بالعقل لم يكن وجوبهما عقليا وحيث لم يعرف الا بالشرع
كان شرعيا وقد احتج الشيخ ابو علي على مذهبه بوجهين احدهما انه لو لم يكن الطريق الى وجوب الامر والنهي عقليا لكان
المكلف مغرى بالقبيح ولمن ابيح له فعله وجوابه ان هذا الكلام في غاية الركة اذ يقتضي انه لا يجب واجب ولا يقبح قبيح الا
والطريق اليه عقلية والا كان المكلف مغرى بالقبيح والاخلال بالواجب وفي حكم من ابيح له ذلك وهذا فاسد ولا ينبغي ان يعول
عليه ولهذا اهمله المصنف الوجه الثاني انه قد ثبت وجوب الامتناع عن المنكر فكذلك يجب المنع منه لان العقل لا يفرق بينهما
واجيب بانه اذا كان الوجه ما ذكر لزم ان يجب المنع على الله لان الامتناع واجب عليه ومثل هذا لا يلتفت اليه **فصل** **قوله**
وكيفية الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ان يبدأ بالقول اللين هو ما يأتي به على طريقة النصح والوعظ والتذكير **قوله** والا
تعدا الى القول الخشن هو ما فيه غلظة وسطوة على الشتم والوعيد والتهديد **قوله** والا بالعصا وفي حكمها السوط والضرب
بالنعال ونحو ذلك **قوله** ثم السيف اراد القتال لان الاصح انما يجوز هنا القتل والقتال سوا كان في الزمان امام او لم يكن لان ذلك
من مقتضى النهي عن المنكر اذ الغرض الانفع واذا لم يتم الا بالقتل جاز وعليه قوله تعالى فقاتلوا التي تبغي **قوله** وقد ورد النص
الى اخره فيه نظر من وجهين احدهما ان مثل هذه الاية لا تعد من النصوص على ما نحن بصدده بل من الظواهر الثاني دعواه ان النص
يتضمن الكلام اللين والخشن فلا دلالة في ظاهره على ذلك ولهذا فسر جار الله بالعظة فالذي يجب على المسلمين ان يأخذوا به
في شأنهما اصلاح ذات البين وتسكين الدهماء بارآه الحق والمواعظ الشافية ونفي الشبهة الا اذا اصرتا فحينئذ تجب المقاتلة انتهى
ان الاية في الحقيقة غير دالة على ما استدل بها المصنف وغيره عليه من وجوب التدريج لان ذكر الاصلاح فيما اذا اقتتلتا فئتان
على سبيل البغي منهما جميعا وذكر القتال فيما اذا بغت فئة على فئة وكان الباغي احد الفئتين فامر الله تعالى في حق القسم الاول بالاصلاح
واقتصر عليه لكنه يعلم بدليل اخر انه اذا لم يتم وصير الى قتالهما معا وذكر في القسم الاخر القتال للباغية لكنه يعلم بدليل اخر انه لا
قتال الا مع عدم جدوى غيره فليتامل **قوله** ان الاية لم يفصل الى اخره ظاهره انه اراد هذه الاية فرسله العهد بالذكر
وهي قوله تعالى وان طائفتان الاية وهو غير مستقيم وانما يستقيم اذا قصد بها ما سبق ذكره فيما يدل على وجوب انكار المنكر فيكون
الاحسن ان يقول لان الايات المتقدمة واما هذه الاية فانما تدل على الاصلاح والقتال لمن بغى **فصل** وللامر بالمعروف
والنهي عن المنكر شروط **قوله** ولانه ذلك بعض الخبر الى اخره يعني ان الامر لو زيد بان يفعل كذا الوجوه بعض الاخبار بالوجوب
اذ لو لم يكن حاكما بوجوبه لما امر به وكذلك في النهي فاذا كان الخبر لا يحسن الا مع العلم فكذلك ما تضمنه وسبق عنه **قوله**
ومن ثم وجوب الفعل والكف عنه الى اخره تعالى فاسكت هذا محتمل لانه يلزم منه ان يساوي الفرع الاصل فيجب على الامر الناهي ان
يأمر وينهى ولو لم يعلم وجوب ما امر به وقبح ما نهى عنه اذا كان يمكنه العلم وهذا الاصح فانه يقبح منه في تلك الحال فلا معنى
لهذا القياس المتكلف لولا ملجئ اليه ففيما سبق غنية عنه **قوله** السبيل قد يدخل الامر في مسائل الاجتهاد بالحصص ان يقال
الشيء مما يجب علينا فيه الامر والنهي الامور الاجتهادية التي طريقها الظن بحيث انا نظن وجوبها او قبحها ولا نعلم ذلك
ومقتضى ما ذكره وشرطهم ان يرتفع فيها باب الامر والنهي لكونها غير معلومة والمحصل الجواب ان الظن انما هو في مسائلها لكنها
متى دلت عليها الادلة الظنية بعد توقيفه الا انها دخلته صار الوجوب فيها والقبح معلوما من لان دليل وجوب العمل بما
ادى اليه الاجتهاد قطعي عندهم ونظيره ما اذا حصلت قرينة تقتضي الظن بان الطعام مسموم او ان في سلوك هذه الطريق

لحوق ضرر فانه حسن يعلم بالعقل علما نفسيا وجوز بحسب الطعام والطريق قوله واما الانكار على من يكلم امراة في السوق
الى اخره فهو جواب لسوال مقدر تقديره انه يحتمل من راه يكلم امراة في سوق او على قارعة طريق ولا يعلم ان ذلك منكر لجواز
ان يكون زوجة له او محرما قوله من خبث وقف موقف تهمة يعني وقام مقام ريبة ولا يسكت وجوز بحيث ذلك ولهذا قال النبي
في تعريف من مر عليه ليلا ومعه بعض زوجاته في المسجد بانها زوجته وقال انها صفية ليلا يختلج قلب المار شك مع كونه صلى الله عليه وسلم ممن
لا يتعلق به التهم ولا يتطرق اليه الوهوم وهو الطاهر المعصوم قوله وسهل منزله اسوة الغير الى الدين يعني فانه يحسن
وان علم ان ذلك لا ينفع منه قوله وتكلف من المعلوم انه يكفر كان الاولى ان يقول وامر الله ويفهم من علم انه لا يلتفت ولا يسمع
ان معنى ما ذكره مستقيم قوله فهنا بحث هو الاولى او الراجح ولا معنى لسقوط الوجوب مع انتفا العلم والظن لعدم التاثير فان
المانع وهو علم عدم التاثير او ظنه منتف والاصل الذي يقتضيه الادلة الوجوب مطلقا قوله الثالث ان يعلم او يغلب على ظنه
الى اخره وقد يكون هذا الشرط على وجه اخر وكيفيته هي اوفق وهو ان يعلم او يغلب على ظنه انه ان لم يامر بالمعروف وينه عن
المنكر ادى الى تصنعهما لجواز ترك الات الملاهي المعتادة موضوعة والخمر حاضرا ومن يريد الشرب واقفا ويشاهد الغير
لم يشتغل مع الاذان وقت الصلوة وقد اذن بالزوال قوله والامر بالتوبة عنه ونحو ذلك يعني بما يكون فيه دعاله الى الاقلاع ومعرفة
خطابه فيما اقدم عليه كان يعرفه بما يقتضي الله تلك المعصية والاقدام عليها والاصرار وعدم الاستغفار وما يناله بالتوبة من
الفوز بالجنة والنجاة من النار قوله فيل الى المعنى فهو حاصله من قبل نقال ليس هذا على سبيل الاطلاق فقد يكون من يعنى
المنكر من هو غافل عن الله غير عالم بحدود الله وقد يكون قريب العهد بالاسلام فمن كان كذلك فلا كلام في حسن تعريفه ونحوه
قوله واختلفوا في الوجوب القياس سوى الوجوب لانه اذا علم اجماع جماعة لشرب الخمر دار وحضوره عندهم ولم يعلم قبل
قد شربوا او فرغوا من العمل اولا فالاصل عدم ذلك وتوجه الوجوب وعدم المسقط قوله ميزانه او ما طرافه قال الفقيه حميد
ومن ذلك نحو الضربة والحبس الطويل قوله او بماله المجحف قال الفقيه حميد والمجحف بحاله ما يؤدي الى هلاكه او يدنو من ذلك من
المشاق العظيمة وما لم يؤد الى ذلك لم يسقط الوجوب كما لا يسقط وجوب الجهاد لمكان ما يتحمله من المؤن التي يعدم في ماله فكذلك
ههنا قوله ونحو ذلك يعني الافطار في واجب الصوم وترك الصلوة حتى يخرج وقتها وغير ذلك قوله وذكر السيد في شرح
الاصول الى اخره قال بالعقله وفي هل يحسن نظر فان كان الرجل ممن يكون في تحمله لتلك المذلة اعزاز للدين حسن والاولى وعلى
هذا يحمل ما كان من الحسين بن علي عليهما السلام لما كان في صبره على ما صبر اعزاز لدين الله عز وجل وعلى هذا ساهى به سائر الائمة
فعول المرسوم من ولد الرسول صلى الله عليه وسلم الا سبط واحد فلم يترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر حتى قتل في ذلك قوله والاقرب انه
لا فرق بين ما فعله الحسين وما فعله غيره يعني بالفرق ظاهر لانه صدر ذلك ممن يقتدى به ومن له رتبة عالية ليس
كصدوره ممن لا يسقط الله ولا يلتفت عليه قال الفقيه حميد فان كان ممن يقتدى به حسن منه ذلك وان ادى الى هلاكه وعلى ذلك جرت
احوال كثير من المشاهير نحو الحسين وزيد ومن حذا حذوهما فانهم قابلوا في وقته من الانصار حتى ادى الى استئصال شافتهم
فصاروا قدوة للامرين بالمعروف والناهين عن المنكر من بعدهم ولم يرجع المصنف اخر كلامه الى [illegible] بالفرق لكن بل
على ... في حسن ذلك سواء صدر ممن له منصب الاقتداء او لا قوله فقال عز جاركنا عن لقمان عليه السلام قوله واصبر على ما اصابك
اراد ان هذه الاية الشريفة دالة على حسن الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وان ادى الى ان يصاب لانه امر بالصبر على ذلك وهنا
ساعلى احد تفسيرينا وهو ان المراد الامر بالصبر على ما ناله من الاذى بسبب امره ونهيه لانهما مظنتان لذلك والتفسير الثاني
ان المراد الامر بالصبر مطلقا ذكره المفسر في الكشاف قوله يؤدي الى تضييع معروف واخر كان الاولى ان يقول يؤدي
الى ترك واجب اخر لانه لو ادى الى ترك مندوب لم يضر ذلك لا يمنع وجوب الامر بالواجب قوله ولا يوصف الامر الناهي بانه

معنى له تعالى صحيح ذلك واما ان امن ومهمه في حكم المفسد لدعائه الى فعل القبيح او ترك الواجب فليس هذا جوابا عنه وظاهر
كلام السيد في شرح الاصول انه لا يشترط الا ان لا يؤدي الى مضرة اعظم منه ومثله لما اذا علم الناهي عن شرب الخمر او غلب على ظنه
ان نهيه يؤدي الى قتل جماعة من المسلمين او احراق محلة فلا يجب بل يقبح واما الفقيه حميد فجعل الشرط الا يؤدي
الى منكر اخر او ترك معروف واجب مطلقا فيسقط الوجوب والحسن لانه يكون حينئذ مفسدة وقد احسن الحسوني البيان وجوده في
النقل فليوف الناظر النظر حقه **فصل** اعلم ان المعروف والمنكر ضربان **قوله** احدهما يكون ضروريا ظاهرا وذلك نحو وجوب
رد الوديعة وشكر المنعم وقضاء الدين في العقليات ووجوب الصلوة والزكوة والصوم والحج في الشرعيات وقبح الظلم
والكذب في العقليات وقبح شرب الخمر والزنا في الشرعيات **قوله** والثاني لا يكون ظاهرا بل يكون نحو خفاوه وذلك نحو
العقائد الفاسدة في المسائل المختلف فيها وظاهر كلام المصنف ان من هذا القسم ايضا ما جحد وتقبح من الاعمال الظاهرة وحسن
معلوما من ضرورة الدين بل يجوز خفاؤه على المامور به او المنهي عنه وورض نحو تغير بوجوب بعد بين المعرف فيه **قوله** فهذا
لا يحسن الامر والنهي فيه الا بعد التعريف اجاز للمصنف انه لا بد من البيان والتعريف قبل الامر والنهي والى هذا مال الفقيه حميد
فانه قال بعد ذكر النهي عن الاعتقادات الفاسدة والنهي لا يكتفى به في هذا الباب بل لا بد ان يبين له ان هذا الاعتقاد جهل وان تركه
حسن لان النهي عن اعتقاده في هذه الصورة مع عدم ان يتضح انه باطل بعد ولانه يلزم منه اعتقاد جهلا وذلك المذهب
واعتقاده من دون دلالة تدل عليه صح فيقبح منه ان يامره بذلك لانه يكون امرا بالتقليد قال في تعليق الشرح وكلام
قاضي القضاة يقضي بانه ينهى عن ذلك وينكر عليه فيه وان لم يبين له وجه الحجة كما في غيره من القبائح التي من افعال الجوارح
ولانه يمكن من العلم بقبحه قال والاولى التفصيل فان كان المنهي عن نشر الفقهية بالاسلام او ممن لم يمارس الادلة ووجوه الحجج
وجب ان يبين له الدلالة على قبح ما هو عليه وصحة ما يدعوه اليه وان لم يكن كذلك لم يجب عليه ان ينظر في الادلة وينظر فيها
على الوجه الصحيح يقوده الى الصواب فان لم ينظر فقد اتى من جهة نفسه **قوله** فقال البعض لا يتصور الاكراه في ذلك هذا
هو اختيار الامام ض وصححه الفقيه حميد وذلك ان الصلوة لا تكون صلوة على الحقيقة الا بالنية فاذا عريت عنها لم يكن صلوة فلا
يكون حسنة وقد ثبت ان النية لا يصح الاكراه عليها فلا يصح الاكراه على ما يحتاج اليها وفي حكم الصلوة الوضوء والصيام والتيمم
والحج ونحوها **قوله** وقال البعض يتصور الاكراه في ذلك هذا يقتضيه مذهب الهادي عليه ان تارك الصلوة عمدا استنادا بلا تاويل
تارك الاصل ومذهبهم يامرانه يجلس ويضيق عليه لان مثل ذلك لا يترك له الا طلب فعلها منه وان يضطر الى ذلك ولولا صحة
الاكراه لم يحسن **قوله** ويكون مؤيدا لما ذكرناه تعالى ليس مؤيدا له لان هذا النوع لا يتوقف على فعل ولي لفاعله فليس من
ذلك القبيل والاتفاق هنا حاصل على انه يصح الاكراه **قوله** احدهما لا يكون للاجتهاد فيه مجال بل يعلمه ما كان وجوبه او تحريمه
قطعيا ولا نعلم من ضرورة الدين كوجوب غسل الوجه في الوضوء وقبح الكذب الذي فيه نفع **قوله** بعد التعريف يعني بوجوبه
او قبحه واقامة الدليل على ذلك ولا يحتاج الى معرفة حال فاعله لانه مما لا يختلف الوجوب فيه والتحريم باختلاف الاجتهاد بل
الحكم فيه واحد في حق كل مكلف **قوله** وعلى الحنفي ان ينهى الشفعوي عن شربه يعني لان العبرة في هذا بحال الفاعل للحال
الامر والمنكر فالشافعي اذا فعل ذلك قد يكون المحظور عنده لكون مذهبه تحريمه وعند الحنفي لان الحنفي يرى تحريمه على الشفعوي
وهنى بذلك وان استحله هو **قوله** اما الفقد العلم او التساهل في النظر يعني فقد العلم المعتبر في المجتهد الذي يجوز له ان يقلد
وسع لاجله او لعدم الثقة به بان لا يكون من اهل التحري فيتساهل في النظر بالا يوفيه حقه **قوله** فاذا عدل المجتهد والمقلد
عما كلفاه في المسئلة التي يكلفه المجتهد ان يوفي النظر حقه ويبحث عن الادلة ولا يقصر في اجتهاده ولا يخالف ما اداه اليه والذي
يكلفه المقلد ان يقلد المجتهد العدل بعد ان يحصل له الطريق الى علمه وعدالته على ما ذكر مستوفى في موضعه من اصول الفقه **قوله**

بل هو خلال العبد كاف هو خلال له عبد كلا الك **مسـألـة** اعلم انا سلكنا في هذا الباب مسلك الايجاز ولم نبسط القول فيه
ولا عولنا على استيفا ما تورده اصحابنا فيه ضمن مصنفاتهم في علم الكلام والفقه فصول بذكرونها في ما يعتبر حاله بالاكراه
وما لا يعتبر وفيما يعتقد اعتقادا ام ظهر له افساده وكونه خطا ام اطلاه ما الذي يجب عليه وفي المفتي اذا اخطا ما الذي يلزمه
وفي الحاكم اذا اخطا في الحكومه ونحوها الا في ذلك ايغالا في الخروج الى فن اخر وتعرضا لما لا يعني فيما نحن بصدده وله كلا اخر
ملتمس منها وفي احمد والله ولي التوفيق

الكلام في احوال الائمة عليهم السلام في حق الصحابه رضي الله عنهم

هذا باب بسط فيه المصنف واسهب في الكلام عليه واطنب نشرعه وزاعمه
وصدق همه وشرع النقاب اليه وقد افاد واجاد وفي حق الصحابه الايجاد ويمكن مناقشته من وجهين امرهما السبر
احدهما انه اتى بهذا الباب في غير موضعه المختار اللائق به والقياس ان يوتى به في احد موضعين اما في الكلام على الفسق
لانه اليق به واعرق فيه اذ اهم ما في هذا الباب الرد عن تفسيق الصحابه والرد على من فسقهم او كفرهم وذكر الشبه في ذلك والجواب
عنها وذكر ما يرد على خلاف ذلك من الايات والاخبار عن المصطفى المختار والاثار عن الائمه الاطهار وهذا هو الذي اعتمده الامام
عماد الاسلام يحيى بن حمزه فانه ذكر ذلك في باب الفسق لانه باب يذكر فيه تفسيق من فسق من الامه صحيحا كان او فاسدا واما ان
يذكر في باب الامامه ويسرد عقيب الكلام في امامه امير المومنين وذكر انه احق بالامامه ممن تقدم عليه واغتصب حقه كما نقاد الاصحاب
وكتبهم واحسن ما يعتذر به للمصنف انه تحاشى عن ذكر هذه السنه في باب التكفير والتفسيق طلبا له لمكان الصحابه ومحلهم
عن ان يسطروا في اعداد الطوائف المرميه بالفسق او الكفر ولم يدخلها في مسله امامه امير المومنين ويوسطها فيها لطول الكلام
في هذه السنه واتساع دائرتها اذن لتباعد بعض الكلام في تلك المسله عن بعض وهذا عذر حسن الا انه كان الاولى على هذا
الاعتبار ان يوخر الكلام في شان الصحابه الى ان ينقضي الكلام على الامامه فان الكلام فيها اهم واقدم وهذه السنه من لواحقها
وتوابعها والاختلاف الواقع في شان الصحابه بسببها ولا حلها الوجه الثاني من وجهي المناقشه ان المصنف ترجم هذا الباب
بان قال الكلام في احوال الائمه في حق الصحابه وقد رتبه في اربعه ابواب اولها سيه المصنفين على الجمله والثاني في الرد على الطاعن
في كل واحد على انفراده والثالث فيما ورد من النهي عن سبهم والرابع في تزكيتهم والترضيه عنهم وهذه الابواب المذكوره غير ما تقتضيه
الترجمه وامور خارجه عنها واما اتى بالكلام في احوال الائمه في اخر فصل من فصول الباب الرابع وهذا كلام لا يلايم بين جملته
وتفصيله وترجمته وتحصيله ولو انه قال الكلام في احوال الصحابه لكان محسنا لاماس به وكذلك لو انه قال الكلام في احوال
الائمه في حق الصحابه وذكر ما ورد عن الائمه فيهم من حسن الثناء عقبه بذكر من خالف هذه الطريقه وبني امرهم على غير
حقه ففسقهم وحطهم عن منزلتهم ثم احتج عليهم بما ورد من الاثار والاخبار ثم ذكر شبههم ثم اجاب عنها وانصاف في قوله
الصحابه والاسانيد بهذه اللفظه العامه لكل صحابي نظر فان الكلام هذا من اوله الى اخره اما هو في شان المشايخ الثلاثه ثم ذكر
امير المومنين على جهه الاستطراد في باب سائر الصحابه وان كان في ادله التزكيه والترضيه ما يشملهم واما اوردها من اجل الخلفا
لكونهم يدخلون فيها دخولا اوليا واما سائر الصحابه فغير مقصودين واعلم ان الامام يحيى عليه ذكر هذه الابواب والانواع في باب
الفسق من كتابه التحقيق واحكم في بطلها غايه الاحكام حتى افرغها في قالب الالتيام وجعلها ملك مسائل المسله الاولى في التفسيق
لما وقع في الصدر الاول من الخلاف وهل يوجب الكفر او الفسق ام لا وذكر الخلاف في ذلك ثم قال وحقيقه المسله لا تتضح الا بكشفه
النص على امامه امير المومنين ثم بيان حكم من خالف هذه النصوص وهذان مطلبان ثم ذكر المطلبان واسهب في الكلام عليهما ثم اتا
للمذاهب وذكر الادله والاسوله والاجوبه وللشبه وحلها وابطالها المسله الثانيه في بيان ما اورد من المطاعن التي توجب
تفسيق المشايخ الثلاثه ما يتعلق منها بامير المومنين واسهب في الكلام على ذلك واجوبه ما اورد منه المسله الثالثه في اقامه البرهان

على التزكية للصحابة واختصاصهم بالعدالة وجعلها اربع مراتب الاولى فيما ورد من الايات القرانية الثانية من الاخبار النبوية
الثالثة من جهة الطرق الاعتبارية الرابعة من جهة الاثار المروية ومن كلام الامام يحيى اخذ المصنف رحمه الله ما اورده
ولكنه ما رتبه على ما رتبه بل جاء في الترجمة والسياق فما طابق كل الطباق والامر قريب وما مثل ذلك بمعيب والله الموفق
قوله فتارة يكفرون وتارة يفسقون اعلم انه لا خلاف عند اهل التحقيق من ائمة الزيدية والمعتزلة ونظار الاشعرية في ان
الخروج على امام الحق بغيا وعدوانا وابطال امامته والطعن فيه والقعود عن نصرته والتخذيل عنه وترك الاعانة على امره مع
التمكن من غير عذر فسق لمخالفة الاجماع المنعقد على ذلك واما الجهل بامامته وادعاء الامامة لغيره والجلوس مجلس الامام
من غير امر منه ومخالفته في ذلك كما كان من المشايخ الثلثة في حق علي عليه السلام فهل يكون كبيرة ام لا فيه مذهبان المذهب الاول
انه من جملة الكبائر واختلف هولاء هل يكون كفرا او فسقا فمذهب اكثر الامامية ونسب الى الصباحية من الزيدية انه كفر وحكي
عن بعض الامامية وعن الجارودية من الزيدية انه فسق والى هولاء اشار المصنف بقوله فتارة يكفرون وتارة يفسقون وعبارته
ما يوهم ان التكفير صادر عمن صدر عنه التفسيق وانما يقولون تارة بهذا وتارة بهذا وليس كذلك وانما اراد ما ذكرناه من ان
منهم من يكفر ومنهم من يفسق المذهب الثاني ان ما ذكر لا يعد كفرا ولا فسقا قال الامام يحيى وهو راي اهل التحقيق من ائمة الزيدية
والمعتزلة قال وهو المختار قوله ولعل المزري عليهم كان الاولى ان يقول المزري بهم من الازراء وهو التهاون يقال ازريت به
اذا قصرت به وازدريته اي حقرته والزاري عليهم والزاري على الانسان الذي لا يعده شيئا وينكر عليه فعله والزاري ايضا العاتب
الساخط قوله اما البابان الاول وهو في الجواب عما ذكروه في فسق الصحابة لم يعتمد المصنف ما يذكر في تكفيرهم رضي الله عنهم لتناهيه
في الضعف وافراطه في الفحش وكيف يرمى بالكفر من رسخ الناس ايمانا واشدهم فيه اركانا واعلم ان مدار الخلاف ههنا على الخلاف في النصوص
الواردة في امامة امير المومنين عليه السلام فمن قال بانها جلية فمخالفها لا محالة يكون كبيرة اما الكفر كما زعمته الاثنا عشرية وبعض فرق
الزيدية واما فسقا كما زعمه بعض الامامية وبعض الزيدية كما تقدم تقريره ومن قال بانها خفية يعلم المراد منها بنوع من الفكر والانظار
قال الامام يحيى فمخالفته الامر فيه الخطا من غير كفر او فسق قال وهذا هو المختار عندنا وعليه الاكابر من علما العترة قوله اكثر ما
يعني ان صح انهم اخطوا وهذا يعني بالسكوت عن خطاياهم ولا قايل بذلك من اصحابنا قال الامام يحيى وهو اكثر الائمة مبالغة في حسن
امر الصحابة فوجدنا الذي نقطع به هو الخطا لا غير ذكره في تحرير هذه الدلالة التي اوردها المصنف قوله وبشارتهم بالجنة يشير
الى ما ورد من اخبار الرسول صلى الله عليه وآله وسلم من دخول اصحابه العشرة الجنة وهم الخلفاء الاربعة وعبد الرحمن بن عوف وابو عبيدة بن الجراح
وسعد بن ابي وقاص وسعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل وطلحة والزبير وقد نظمهم الشاعر في قوله م ؛ علي والثلاثة وابن عوف وسعد ثم بعدهم سعيد
كذاك ابو عبيدة الجراح فهو منهم وطلحة والزبير ولا مزيد ولفظ الحديث الماثور فيهم وهو من رواية سعيد بن زيد قال سمعت رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول ابو بكر في الجنة وعمر في الجنة وعثمان في الجنة وعلي في الجنة وطلحة في الجنة والزبير في الجنة وسعد بن مالك في الجنة وعبد الرحمن
بن عوف في الجنة وسكت عن العاشر قالوا ومن هو العاشر قال سعيد بن زيد يعني نفسه اخرجه ابو داود والترمذي وفي رواية
اشهد على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اني سمعته وهو يقول عشرة في الجنة النبي في الجنة وابو بكر في الجنة وذكر الحديث ولم يذكر ابا عبيدة
قوله لو صح ان في العلماء من يكفر العاصين اسبا وحب الواحد والصبر الى اخره هذا الكلام قلق غير مانوس وكان الاحسن
ان يقول لو صح ان في العلماء من يكفر الفساق اسبا فضلا عن ان يكون عنده حجة قطعية يوجد بها في التفسيق ولو قال لو صح ان
المخالف في هذه المسالة المورد لهذه الشبهة وهم الامامية يكفرون الفساق لكان ارجح واوضح واما رجوعهم الى انكار القياس
الخواص ونبه اكثر من الضرر في سرقة عشرة دراهم وهو لا يفسق به فكان التمثيل بغير هذا انسب واليق لكنه اخذ ذلك من كلام
الامام يحيى عليه السلام فانه جعل هذا وجها مستقلا في جواب هذه الشبهة قال ما لفظه واما ثانيا فلان الضرر في انكار القياس اكثر

الواحد والاجماع اضعف من سرقة عشرة دراهم والمعلوم من حال العلماء من ائمة الزيدية والمعتزلة انهم لم يفسقوا من
خالفهم في هذه الاصول كاهل الظاهر في انكار القياس ولا من دفع خبر الواحد ولا فسقوا ابراهيم النظام في انكاره الاجماع
ولو كان اعتبار الضرر صحيحا في التفسيق لوجب تفسيق من ذكرناه **قوله** فما المانع ان يكون تحريم فهم على وجه الصواب الى اخره
قال الامام يحيى وينزلون في ذلك منزلة من قام للامامة وبويع له بعد سبقه غيره جهلا بذلك ولم يحقق الحال بل لا يقوى ان
تصرفه كان باطلا يكون معذورا في تصرفه فهكذا ههنا **قوله** وبعد فقد سئل امير المؤمنين عن الذين تخلفوا عنه ايام
صفين الى اخره هم سعد بن ابي وقاص وابن عمر واسامة بن زيد ومحمد بن مسلمة هؤلاء هم المشهورون بذلك واقتصر الامام
يحيى عليهم ولم يذكر غيرهم وذكر غيره ان منهم زيد بن ثابت وسعد بن زيد بن عمرو بن نفيل و[illegible] الامام يحيى بان قال المسئلة
التاسعة في حكم من تاخر عن امير المؤمنين عليه على جهة التوقف من غير بغي ولا محاربة وحكى عن امير المؤمنين عليه انه لما بلغه تخلفهم
قام خطيبا فحمد الله واثنى عليه وقال ايها الناس انكم بايعتموني كما بويع عليه من كان قبلي وانما الخيار للناس قبل البيعة
فاذا بايعوا فلا خيار لهم الا وان على الامام الاستقامة وعلى الرعية التسليم وهذه بيعة عامة من رغب عنها رغب عن دين المسلمين
واتبع غير سبيلهم وانه لم يكن بيعتكم اياي فلتة وقد بلغني عن عبد الله بن عمر وسعد بن ابي وقاص ومحمد بن مسلمة امور كرهتها
والحق بيني وبينهم في ذلك ثم نزل عن المنبر وبعث اليهم وجمع الناس عليهم وقال بلغني عنكم امور كرهتها ولست اكرهكم
على القتال بعد بيعتكم اياي فاخبروني عن السبب الذي ابطاكم عن الدخول فيما دخل فيه المسلمون وما الذي يكرهون من
القتال معي اليس قد بايعتم ابا بكر وعمر وعثمان قالوا بلى قال فاخبروني لو ان معاوية وعمرو بن العاص قاتلا واحدا من الخلفاء
اكنتم تقاتلون معه قالوا نعم قال فلم تكرهون القتال معي وقد علمتم اني لست بدونهم ولو شئت ان اقول لقلت فاخبروني عنكم
هل تخرجون عن بيعتي قالوا لا والله ولكنا نكره معك قتال اهل الصلاة فقال لهم ان ابا بكر قد استحل قتال اهل الصلاة وقد
راى عمر مثل ما راى ابو بكر فقال ابن عمر نشدتك الله والرحم ان تدخلني فيما لا اعرف يوم ابصر القوم وقيل ان عمار بن ياسر
رحمه الله استاذن امير المؤمنين في مكالمة ابن عمر فاذن له فقال يا ابن عمر انه قد بايع عليا من المهاجرين والانصار من ان
فضلناه عليك لم تغضب واما اكرهت قتال اهل القبلة بالتنبيه وقد علمت ان القاتل يقتل بالسيف والمحصن يرجم بالحجارة وما
قاتل علي من اهل الصلاة الا من لزمه من حكم القتال ما لزم هؤلاء فقال ابن عمر والله ما احب ان الدنيا وما فيها بان اظهر عداوة
علي يوما او اصبر تبعة ساعة واحدة وقال ان عمر جمع اهل الشورى فكان احقهم بها في نفسي علينا وهو اليوم على ما كان
عليه بالامس غير انه جاء امر فيه السيف فصفحت عنه وقال عمار تعلمون ولا تعملون ثم استاذن في مكالمة محمد بن مسلمة فلما كلمه
قال محمد انه لولا ما في يدي من رسول الله لتابعت عليا ولو ان الناس مالوا جانبا ومال علي جانبا لكنت معه اشار محمد الى ما سمع
عن رسول الله صلى الله عليه وآله ... يقتضي المنع من قتال اهل الصلاة فانه قال امرني رسول الله ان اقاتل بسيفي ما قوتل به المشركون فاذا
قوتل به اهل الصلاة فاضرب به صخرة حتى يكسر فقد كسرته بالامس ونقل ان امير المؤمنين عليه قال في حقه ما كان [illegible]
يعاتبون ان امير المؤمنين بعد ذلك قال لعمار دع عنك هؤلاء الرهط الثلاثة اما ابن عمر فضعيف في دينه واما سعد فحسود
واما محمد بن مسلمة فذنبي اليه اني قتلت اخاه مرحبا اليهودي يوم خيبر قال مولانا عليه وهذا يوهم ما يرويه اصحابنا ان عليا
عليه هو قاتل مرحب ولعله اراد ان محمد بن مسلمة حسد لذلك وغاظه ان لم يكن هو والله المتولي لقتله بثار اخيه محمود بن مسلمة
فقد كان قتل عند افتتاح اول حصن من حصون خيبر القي عليه رحا فقتلته واما ابن هشام فالذي ذكره في سيرته ان محمد بن
مسلمة هو قاتل مرحب قال الامام يحيى واعلم انه لا خلاف ان ابن عمر وسعدا ومحمد بن مسلمة لم يمتنعوا من البيعة والرضا بامامته
وانما امتنعوا من المقاتلة معه لاهل القبلة ولم يشدد عليهم امير المؤمنين في المقاتلة بل تركهم على حالهم من الشبهة وان كان

قد نسبهم

قد نسبهم الى ضعف في الدين والبصيرة وقد روت عنهم هذه المعاذير المذكورة فان كان عليه السلام قد قبلها منهم فلا عتب عليهم في
التخلف والاعتزال لرضاه باسقاط ذلك عنهم وان ثبت انه الزمهم الخروج معه ولم يعذرهم في التخلف فلم يكونوا فاما هذا حاله لا
يعدوا يكون كبيرا الا ان كل من امره الامام بامر ثم خالفه بعد ان ضيق عليه فيما يلزمه فيه الطاعة والانقياد فلا يعد فسقه
والله منزله النبي عليه وقال عليه السلام والظاهر ان من خالفهم والذي يدل نصه في حقهم انه لم يضيق عليهم امر الخروج معه بل عذرهم
لما عرض لهم من الشبهة في ذلك فلا يفسقون بالقعود والتخلف عنه قال مولانا عليه السلام الطاهر وقد تظاهرت الروايات على
توبة ابن عمر وندمه على ترك الجهاد مع امير المؤمنين واشتد اسفه على ذلك حتى قال ما اتأسف على شيء تاسفي على اني لم اشهد معه
المشاهد وحكى الحاكم في سيرة العيون ان امير المؤمنين اذن له في التخلف بلسه(?) الذي تقدم من الروايات المذكورة في
شان اولئك الرهط فيه ما يقضي بانهم غير متوقفين في امامة امير المؤمنين وللائمة [illegible] في جواز حرب اهل القبلة مع اعتقادهم
لامامته والتزامهم لبيعته وتقدم ان الامام يحيى عليه السلام روى الاتفاق على ذلك وعدم الاختلاف فيه ورجح الامام المهدي عليه السلام ما
روي انهم متوقفون في الامامة ومتاخرون عن البيعة وذكر ان هذه الرواية اظهر من الاولى واشهر ولا اعلم مستنده في ذلك
قال الامام يحيى عليه السلام لم يقع الخلاف في شان امير المؤمنين عليه السلام الا بعد انعقاد امامته لامور اما اولا فلانه قسم بينهم بالتسوية
ولم يفضل احدا على احد فغضب قوم وانكروا ذلك قال مولانا عليه السلام اشار الى طلحة والزبير ومن حذا حذوهما قال واما ثانيا فلانه
دفع الى محاربة اهل القبلة فضعفت بصائر قوم عن قبول ذلك وانكروه قلت اشار الى ابن عمر ومن حذا حذوه قال واما ثالثا
فلما كان من امر عثمان وكل هذه امور عارضة لا تقدح في صحة امامته بعد ثبوتها واستقرارها بالنصوص الواردة فيها وبما كان
من اجماع المسلمين على بيعته قوله الشبهة السادسة قوله عليه السلام من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية الى آخره
ملخص ما قالوه ان ذلك يدل على ان كل من جهل امامة الامام مات ميتة الكفار من الجاهلية وفي هذا الوجه دلالة على كونه مخالفا
للبلاد(?) وخارجا عنه قوله وقد اجمع اهل التحقيق على ان معناه الى آخره لا نعرف تفسير المصنف فيما ذكره وكيف يحمل على معرفة
الشروط وقد قيده بالزمان فقال امام زمانه فان الشروط مشروطة في الامام مطلقا لا في امام زمانه فقط والذي رواه الامام
يحيى عن العترة ان المراد وجوب معرفة داعي الوقت فيتبع مع الكمال وقيل اراد القرآن وقيل اراد عليا عليه السلام لانه الامام حقا
ومما يعسف ذكره في البحر قوله بدليل انه يجوز خلو الزمان عن امام ليس في حمله على معرفة الامام بعينه ما يمنع عنه
ذلك لان المراد من لم يعرف امام زمانه الموجود لا غير الموجود قوله واكثر ما فيه ان يكون اعتقادهم خطأ هذه عبارة
تقضي الشك في التخطئة وقد سبق ان الخطأ مقطوع به وقاعدة المصنف تفسيقه قوله وليس فيه انه يموت كافرا او فاسقا
قال الامام يحيى لانه لم يقل من جهل امامة الامام فهو كافر او فاسق وانما قال انه يموت على حالة من خلال الجهل وقد يكون
الرجل جاهلا بالحق وهو غير فاسق ونحن نقول الموجب الخبر وهو ان الواجب ان يعرف الانسان امام زمانه لان الجهل به قبيح
ولا يأمن ان يكون مع الجهل مخلا بما هو واجب عليه قوله ولهذا لم يقطع اهل التحقيق الى آخره بناء على ان المراد بمعرفة
الامام معرفة شروطه قوله ومن آذى الله توشك ان يقع منه مصارع او شكاية اسرع في الشعر انشاكا قال الجوهري
ومنه قولهم توشك ان يكون كذا قال الامام يحيى في حديث(?) احمر ومن آذى الله لعنه الله والواقف ها هنا الخبر يدل على ان اذيته
على كاذبه الله ورسوله وادنى درجاته ان يكون فاسقا ومن اخرجه فقد آذاه اذ لا اذية اعظم من اخذ الحق على صاحبه
قوله والحوذ لكن يعني من الدعاء لهم باسم الخلافة والخروج مع بعضهم في بعض مغازيه واخذ نصيبه من الفيء والغنم(?) عليهم

الباب الثاني في الجواب عما طعنوا به على كل واحد من الصحابة والمراد ههنا الصحابة المشايخ الثلثة فكان الاولى

عدم البيان بهذا اللفظ العام فليس المراد من عدده الكثير وما هو من افراده الجم الغفير الا ثلاثة فقط قوله في

فدك قال الجوهري هي قرية بخيبر وقال الامام يحيى هي قرية مما افاها الله على رسوله من غير ايجاف عليها بخيل ولا
ركاب وكان رسول الله صلعم ينفق ما ينفع من غلاتها على نفسه وخاصته من بني هاشم وهي في يده على هذه الصفة وقد
ذكر في عدد قرى فدك انه سبع وذكر في تقدير غلتها انها كانت في كل سنة بمثابة الف دينار واعلم ان وجه الطعن بقضية فدك
من جهتين احدهما انه صلعم نحلها فاطمة عليها السلام لانها ادعت ذلك وهي صادقة في دعواها لعصمتها ولكونها حجة
ولانها جاءت بشهادة ثانية على ذلك وهي شهادة علي عليه السلام وام ايمن فيكون ابو بكر ظالما لها لانه اخذ مالها من غير حق ظالماً
واذا كان الفسق يقع باخذ عشرة دراهم فلان يقع باخذ اموال كثيرة اولى واحق الجهة الثانية دعواها الارث فسلبها الارث
من ابيها وهو ثابت بنص القرآن وقد اشار المصنف الى الجهتين في اثناء جوابه **قوله** فعدلت الى دعوى الارث هذا احد اقوال ذهب
الى كل منها طائفة من العلماء واهل التاريخ القول الثاني ان فدك كانت في يد رسول الله الى ان مات ثم وليها ابو بكر بعده ولم تتفق
من فاطمة عليها السلام منازعة فيها لابي بكر والمنازعة في ذلك على جهة الاستخبار فلما عرفت جوابه سكتت واعرضت عن ذلك وهذا
القول الثالث قول من قال انه اخذ فدك ظلما ورد فاطمة ردا يوجب الفسق **قوله** سوا كان الخبر ناسخا او مخصصا يعني
لاية المواريث القاضية بان كل مسلم يورث من نبي وغيره فان حمل الوراثة من الانبيا مشروعا في الاصل ثم رفع فهذا معنى
النسخ وان حمل غير مشروع وجعلوهم غير مرادين في اية المواريث وانما شملهم اللفظ فورود الخبر لبيان ما اريد من عدم
دخولهم فهو مخصص **قوله** وجوزان يكون في افعالهما ما هو صغير يعني وليس في دعواها لما ادعته حيث لا صحة له مما يقطع
بكبره **قوله** فكيف يعلق ظن ابي بكر صدق الخبر هذا كلام يحتمل لان ظاهر الامر ان ابا بكر ادعى انه سمعه من رسول الله وانما
يصح هذا لو انه رواه له غيره **قوله** وجعله مخصصا هو بفتح الصاد الاولى يعني لعموم الخبر الانبيا واخرج الاية بعمومها
فهي مخصصة له وهو ايضا مخصص بكسر الصاد الاولى لاية الميراث الشاملة للانبيا وغيرهم **قوله** لما قرر امير المؤمنين
حين انتهى الامر اليه هذا هو الظاهر من الروايات واحاديث التواريخ ومما يؤكده ما روي ان عبد الله بن الحسن بن الحسن زار
من السفاح العباسي بعد تملكه وهلاك بني امية ان يرد فدك الى اولاد فاطمة وقال ناشدتك الله الا وفيتنا حقنا فاجاب
السفاح عليه لما ناشده الله هل صار الى علي بعد عثمان قال نعم قال فما صنع فسكت عبد الله والسفاح يكرر المناشدة له فقدر
على انقطاع حجته اذ لو رده علي عليه السلام لاجاز بذلك قال الامام يحيى والمختار عندنا امران احدهما ان الذي ادعته فاطمة في فدك
كان حقا قال وهو الذي عليه الاكثر من اكابر اهل البيت واتفق عليه اهل التاريخ وانها جرت منها ومن ابي بكر المناظرة في فدك
وادعت ان اباها نحلها اياها فقال لها ايتيني برجلين او رجل وامراتين فقالت شهودي والله سيد الوصيين وامير المؤمنين والحرة
الصالحة ام ايمن التي اخبر بها رسول الله صلعم انها من اهل الجنة فقال رجل مع رجل او امراة مع امراة فاعرضت عند ذلك
وسكتت ثم قال ابو بكر ان الله اذا اطعم نبيه طعمة في حياته فهي للخليفة من بعده فلما اقر لها الملك رسول الله [illegible] واقراره بقبول
فيما كان في يده قالت ويحك ما يرى الله في خلافة ان ترث اباك ولا ارث ابي فاحتج بالخبر فلما سمعت ذلك اعرضت ومرت على قبر ابيها
فضربت يدها عليه وقالت [illegible] قد كان بعدك انبا وهنبثة لو كنت شاهدها لم تكثر الخطب قال عليه السلام فهذه المناظرة حصلت
ظاهرة بين اهل التاريخ لا يمكن انكارها لظهورها واشتهارها الامر الثاني انها صادقة فيما ادعته من ذلك لان رسول الله
بشرها بالجنة وان [illegible] ومن امير المؤمنين في الجنة حذا منزله وقال صلعم كمل من الرجال كثير ولم يكمل من النساء الا
اربع آسية امراة فرعون ومريم ابنة عمران وخديجة بنت خويلد وفاطمة بنت محمد وقال صلعم فاطمة بضعة مني يريبني ما رابها
ويؤذيني ما اذاها وكيف لا يكون صادقة في تلك الدعوى وقد شهد بصدقها فيها امير المؤمنين ولا يشهد الا بالحق ولا يقول الا
الحق هكذا ذكر الامام يحيى في كتاب التحقيق وذكر عن اهل البيت في الاستبصار بتصحيح كون فدك كانت نحلة من الرسول صلعم لفاطمة

قوله

قوله فلله وللرسول ونصحح حكم ابي بكر وانه صلعم لا يورث ويجعلون مصرفه المصالح كسائر الاوقاف اعتمادا
على حكم ابي بكر قال مولانا عليلم واما صححوا حكم ابي بكر لانه حكم بظاهر الشرع وقد روي عن زيد بن علي انه قال حسن شسل
عن ابي بكر لو كان ذلك الي ما قضيت الا بما قضى به ابو بكر وقد اشتهر عند اهل التواريخ ان عمر بن عبد العزيز لما افضت
اليه الخلافة وولي الامر رد فدك الى فاطمة ونقض حكم ابي بكر وقبل ذلك ولم ينكر فقال اذا كان حكم ابي بكر صحيحا عند
اهل البيت فلم فعلوا ما فعله عمر فانهم بجملتهم معصومون عن الخطا وقد احتج بان عمر بن عبد العزيز لم يقصد نقض حكم ابي بكر وانما
اراد الاحتياط فان كان لفاطمة في معلوم الله فقد صيره الى ابنائها وان كان لمصالح المسلمين ومن المعلوم بعد تخصيصه
بنيهم فقد صيره الى خيرة المسلمين ورؤسائهم واذا لم يكن بد من وضعه في بعض فلا اولى من وضعه فيهم لما ذكر وخالف في صحة حكم ابي
بكر الامامية جميعا وبعض الزيدية وبعض المعتزلة واحتجوا بعصمة علي عليلم وقوله وشهادته احق وجه قطعه وطلب
شاهدا اخر معه مخالفة للقاطع والحكم بخلاف ذلك باطل ورد بانه لو كان باطلا لنقضه علي عليلم بعد توليه وكذلك الحسن
وغيره لانهم لا يقرون الباطل ولا انكره في وقته سوى هاشم وسائر المسلمين غضبا لفاطمة الزهراء وكيف يقرون اول حكم جار في
الاسلام مع كونه باطلا وقد احتج بعض بتقرير علي عليلم ومن بعده من الائمة له بانهم تركوا نقضه لمصلحة اخرى لا لصحته قال بعض
وقد اختلف في كون قول علي عليلم حجة قاطعة للاجتهاد فقال بذلك اكثر الزيدية قياسا على قول رسول الله صلعم وعلى هذا يكون حكم
ابي بكر في فدك باطلا وقال بعضهم ما هو الا كقول سائر الصحابة يجوز مخالفته والعدول عنه الى غيره للاطلاق قال المستنفس
كانوا بالخيار في الاخذ بقوله وقول غيره من غير نكير وان مخالفة العترة له في كثير من الاقوال الفقهية ظاهرة ولا يوصف عليلم
في ذلك قولان قوله والا فلا اقل من ان يخرجه عن الفسق وقال اما اذا لم يبلغه ذلك فلا يخرجه عن شيء وما الذي يقتضي بعد

ظاهرة انه اذا لم يتبين له شياع الخبر ولا علم بخلاف ما فعله الا الجهل لا يخرجه عن الفسق في

عدم سوق ذلك مصيرا حاكما بما يصادم الشرع وينافيه قوله ومنها ان النبي صلعم مات وهو يقول نفذوا جيش اسامة الى اخره لا
يخلو كلام المصنف هذا عن اضطراب وكان ينبغي ان يبني الاعتراض على احد وجهين اما ان ابا بكر لم يمتثل الامر في حال مرض رسول
الله صلعم لعدم الخروج الى مخيم اسامة ومعسكره لانه اقام في المدينة يقضي في امر نفسه ليخلفه وفي امر عمر لانه طلب منه الرجوع
ولا كان اخرج مع الجيش وقد قال الشيخ ابو الحسين الخياط ان ابا بكر اسر ذلك من جيش اسامة للخلافة الله واما ان يبني الاعتراض
على ان ابا بكر لم يرسل امر رسول الله صلعم بتنفيذ جيش اسامة بعد موته صلعم وبعد ان افضت الخلافة اليه وولي الامر واذا تاملت
كلام المصنف وجدته خلط الوجهين وجاء من كل واحد منهما بلفظ وانه في اوله رمز الى عصيانه بعد موت رسول الله وفي اخره
نظر الى الوجه الاول فليتامل والذي عول عليه الامام يحيى وغيره الوجه الاول قال حاكيا عن الخصوم لانه قال عليلم في مرضه مرة
بعد مرة نفذوا جيش اسامة وكان ابو بكر وعمر وعثمان فيه وكانوا من جملة من يلزمهم النفوذ فيه لامره فلم يفعلوا ذلك مخالفة لامره
وسعيهم ابو بكر عن ذلك ومخالفة الرسول لا محالة فسق ولعل المصنف لم يعتمد الا هذا المعنى ولكن كثرت عبارته بقوله مات
وهو يقول وكان المطابق ان يقول مرض وهو يقول او قال في مرضه والقصة ان رسول الله صلعم اقام بعد قفوله من حجة الوداع
بقية ذي الحجة والمحرم وصفر وضرب على الناس بعثا الى الشام وامر عليهم اسامة بن زيد بن حارثة مولاه وامره ان يوطئ
الخيل تخوم البلقاء اي حدودها والداروم من ارض فلسطين فتجهز الناس واوعب مع اسامة المهاجرون الاولون قال ابن هشام
قال ابن اسحق وحدثني محمد بن جعفر بن الزبير عن عروة بن الزبير وغيره من العلماء ان رسول الله صلعم استبطأ الناس في بعث اسامة
وهو في وجعه فخرج عاصبا راسه حتى جلس على المنبر وقد كان الناس قالوا في امرة اسامة امر غلاما حدثا على
جلة المهاجرين والانصار فحمد الله واثنى عليه بما هو اهله ثم قال ايها الناس نفذوا بعث اسامة فلعمري لئن قلتم في امارته
لقد قلتم في امارة ابيه من قبله وانه لخليق للامارة وان كان ابوه لخليقا لها ثم نزل وانكمش في جهازهم واستعز برسول

الله من مرضه فخرج اسامه وخرج بجيشه معه حتى نزلوا الجرف من المدينة على فرسخ فضرب به عسكره وتتام اليه الناس
وثقل رسول الله فاقام اسامه والناس لينظروا ما الله قاض في رسوله قال ابن اسحق حدثني سعيد بن عبيد بن السباق
عن محمد بن اسامه عن ابيه اسامه بن زيد قال لما ثقل رسول الله صلعم هبطت وهبط الناس معي الى المدينة فدخلت على رسول الله صلعم
وقد اصمت فلا يتكلم فجعل يرفع يده الى السماء ثم يضعها علي اعرف انه يدعو لي **قوله** من الجائز ان يرى الصواب في تأخيره
لنصرة الاسلام ولئلا يتفرق المسلمون كان الاسد من هذا ان يقول ان انفاذ الجيوش والسرايا انما هو مبني على انفاذ المصلحة
ومراعاتها وان ابا بكر لما ولي الامر بعد الرسول راى الصلاح معلقا بالوقوف بالمدينة عقيب وفاة رسول الله صلعم فان كان
هذا اصلا حاضرا فعله وان كان غير صلاح فقد اعتقد انه صلاح ولم لا يكون عذرا له هكذا ذكر الامام يحيى واما كلام
المصنف فلقائل ان يقول واي خلف نصرة للاسلام في خلف الجيش واي افتراق في نفوذه وكان المصنف لمح الى وقوف الجيش
وتخلفه كان وان غابر الغزوة في امر الامامة لما يجري بين المهاجرين والانصار فيها ولا معنى لهذا فان الشجار ارتفع
ببيعة ابي بكر واستقر الامر واستقى ولو نفذ الجيش لم يعد ذلك خللا للاسلام ولا فرقة بين المسلمين او لعله لمح الى ما كان
من ارتداد بعض العرب وانه لو نفذ الجيش والحال ما ذكر لكبر في الردة ولكان في ذلك خذلان عن جهاد المرتدين **قوله**
وقد جهزه من بعد لما استقر الامر فيه نظر لان جيش اسامه المذكور لم ينقل جهزه ابو بكر له وان جهز عسكرا الى الشام فغير
ذلك الجيش ومع هذا فذلك الامر وبعد ذلك الزمان بزمان كثير والله اعلم **قوله** قالت المعتزلة كل هذه الاحاديث فعلها
الروافض في هذه العبارة اساءة الى انه لا يقطع بما قطعت به المعتزلة من احاديث تلك الاخبار لانه اضاف ذلك اليهم وتخلص عن
عهدته وقد ورد شي من التواريخ ونقلها غير الروافض من الزيدية وغيرهم ولكن يقول لا يشكل بها ما لم يبلغ حد التواتر
وامانة القوم معلوم مشهور وفضلهم معروف غير منكور وتلك الامور المنسوبة اليهم لا يليق بحالهم وفضلهم ولا
يصدر مثلها الا عن الجبابرة المفرطين في الظلم والعدوان كما كان من خلفاء الجور الامويين والعباسيين واما اصحاب رسول
الله وخواصه ومن سمحوا بديارهم واموالهم وابنائهم واباءهم في محبته ونصرته وحفظ اديانهم فمثل البهتان تصدر منهم
ما فيه احباط اعمالهم الصالحة وجراءة على الله وهتك لحرمة رسول الله وينبغي اجتناب الظن السي فيهم فهو من البعض الذي
هو اثم والله اعلم **قوله** وقال لابي سفيان حين امره بالمشاقة هي مفاعلة من الشق واصلها المشاققة فادغمت اي الزم
مسلك الشقاق الاولى وادعاها في [illegible] وقد نقل عن ابي سفيان استكبار تولي ابي بكر ومصير الامر والخلافة في تيم وهم
من اضعف بيوت قريش ولم يكن لهم رياسة ولذلك روي عن ابي سفيان انه قال لعلي عليه السلام ما بال هذا الامر في اذل بيت في
قريش اما والله لئن شئت لاملانها خيلا ورجالا فزجره علي عليه السلام وقال طالما غششت الاسلام واهله وكانه عليه السلام
فهم منه قبح القصد وعدم النصيحة للاسلام واهله واعتماد الهوى فيما يفتح منه وعداوته للاسلام ظاهرة لهم
يدخل في الاسلام الا عن غير رضا منه **قوله** احيا منار الاسلام المنار في الاصل علم الطريق والمعنى المراد حفظ
شعائر الاسلام وحمايته شبه به **قوله** ان نظام **قوله** والمنافسة في الرياسة المنافسة الرغبة في الشي على وجه المباراة
قوله اذ سلك مسلك المناظرة والمحاجاة كان الاصوب ان يقول والمحاجة بمعنى الحجاج وهي اقامة الحجة واما المحاجاة
فهي من قول اهل اللغة بينهما احجية يتحاجون بها وهي لغبة واغلوطة يتعاطاها الناس بينهم قال ابو عبيدة هو نحو
قولهم اخرج ما في يدي ولك كذا وقد صارت بالعرف فيما اورد من المسائل على جهة الالغاز وليس هذا المقصود هنا **قوله**
ان علم النبوة لا يدرك باعطاء منزلته يوضح
لم يكن الصحابة حينئذ يستحسنوا الصواب باثبات النبوة
هذا ان النبي صلعم قد ولى امر العلوم قطعا انه دون ابي بكر لمراحل بعيدة ومراتب كثيرة كتوليته عمرو بن العاص وخالد بن الوليد وقد

ولى ابكر

وأن أبا بكر الصلاة التي هي سنام الدين ولا يتولاها إلا أخيار المسلمين قوله ولهذا قطع سارقا إلى آخره قالوا وأحرق
الفجاءة بالنار مع نهيه صلعم عن ذلك وقال لا يحرق بالنار إلا رب النار قوله قالت المعتزلة المشهور أنه كان من أعلم
الصحابة إلى آخره قال الإمام يحيى وعلى الجملة فهب أن الأمر على ما ذكره السائل يعني من عدم علمه فقد توهم صلاحيته
للأمر وأنه أهل له لظن وشبهة فلم لا يعذره في ذلك عن الفسق وأنه لم يعلم جوازه مخالفة للدين قال مولانا علم مقتضى ما ذكره
الإمام يحيى عليه السلام من أنه يقعد تحت الإمامة طالبا للصلاحية وليس منها في شيء فأورد دواعي وصدر وقدم وأخر ونم في
النفوس والأقوال وجال في ميدان هذا الأمر الواسع المجال أنه لا يحكم بفسقه وفي هذا بحث كبير فليتأمل قوله
وقد أقدم بالكذب على الكبيرة لم يعرض المصنف لمناقشتهم في هذا ووجهها ظاهر وهو منع كون ذلك مما يقطع بكبره قوله
ومنها قول عمر كانت بيعة أبي بكر فلتة إلى آخره ووجه احتجاجهم بذلك أن قالوا في هذا شأن أنها كانت خطأ وأنه يجب المقاتلة
فيها وهو يدل على اعتقاد عمر أنه غير صالح للإمامة قوله وبعد فقوله وقى الله شرها يدل على أنه لم يكن يعتقدها
خطيئة يعني لأنه لو اعتقدها خطيئة لقال ونسأل الله أن يعفو عنا أو نستغفر الله منها ونحوه فأما وقى الله شرها
فإنما يدل على أن فيها نوع خطر وأن مثل ذلك لا يؤمن معه الفرقة والتشاجر لأن البيعة وقعت بعد نزاع شديد من
غير اتفاق في رأي واجتماع كلمة وإنما وقعت فجأة من غير تدبر ولا تردد ولا مشاورة وإنما قال عمر لأبي بكر امدد يدك أبايعك
ووقى الله شر ذلك حتى لم ينقل عن عمر لغير أبي بكر مثل ذلك فتفرق المسلمون ويقع الفساد والعناد لكن وقى الله شر
ذلك وتم لعمر ما أراد والمعنى أن الملجي إلى ذلك في صدر الإسلام وعقيب وفاة رسول الله خشية اشتهار هذا الأمر وما وقع
في السقيفة من التنازع العظيم الذي كاد يفضي إلى الأشد الفساد ولا يلجي إلى مثل ذلك فيما بعد لاستقرار أمر الإمامة وعدم
تنازعه وبث فيها وأحكام المسلمين لمن وليها في أمره وأمن من يخالفه إلى أن يحكم أمر معاونيه وما سنه من سنن الجاري
ثم صار يكسر ويه فنص به أشاع السنة الشنيعة الرديه وكان المحتجين بحديث عمر يوهموا أن معنى فلتة بمعنى الزلة والخطيئة
وليس كذلك قال الجوهري يقال كان ذلك الأمر فلتة أي فجاءة إذا لم يكن عن تدبر ولا تردد والفلتة آخر ليلة من كل شهر
ويقال هي آخر يوم من الشهر الذي بعده الشهر الحرام انتهى قيل وإنما سميت آخر ليلة من الشهر الذي بعده الشهر الحرام فلتة
لأن من لم يدرك ثأره فيه فاته بدخول الشهر الحرام لما يكون من كف الأيدي فيه عن القتل والقتال **فصل** وأما ما طعنوا
به على عمر فوجوه قوله قال لولا علي لهلك عمر قال ذلك حين أراد أن يرجم مجنونة وحين أراد أن يرجم حاملا فمنعه
علي عليه السلام وقال في شأن الحامل هب أن لك عليها سلطانا فما سلطانك على ما في بطنها قوله مغلاة بالدرة الدرة بكسر
الدال المهملة وهو شيء يستعمله الأمراء يضربون به إذا دعى الداعي إلى ذلك قال الجوهري الدرة التي يضرب بها قوله وقال
لابن عباس ما أظن صاحبك إلى آخره وفي الرواية أن ابن عباس قال بعد قوله الأول ولا أراه إلا ظلامة وأنه قال بعد قوله الثاني
والله ما استصغره الله حين ولاه سورة براءة وعزل أبا بكر وثمة ووه أن عمر قال للعباس رضي الله عنه في مناظرته أن
هذا الأمر لمن هو أحق به مني ومنك لمن تركناه وراءنا بالمدينة يعني عليا عليه السلام قوله إنه قال عام الحديبية هو بالتخفيف
مكان معروف بالقرب من مكة كان النبي صلعم قد انتهى إليه من المدينة قبل الفتح يريد دخول مكة معتمرا يهدي معه فصده
المشركون ووقع بينه وبينهم خوض في الصلح والهدنة فقبل ذلك رسول الله صلعم مع أنهم أبطلوا الهدنة على رجوعه وعدم
دخوله فنحر الهدي بالحديبية وقد كان بشر الوعد بدخولهم مكة برؤيا رآها رسول الله صلعم قبل خروجه إلى الحديبية
كأنه وأصحابه قد دخلوا مكة آمنين وقد حلقوا وقصروا فقص الرؤيا على أصحابه ففرحوا واستبشروا وحسبوا
أنهم داخلوها في عامهم فقالوا إن رؤيا رسول الله صلعم حق وكان الذي راجع في ذلك عمر أنه كان رجلا جهورا جسورا

وحاشى علمه وفضله ورسوخ قدمه في الاسلام ان ينحو منحى المكذب لله ورسوله وانما قصد الى استنكار ان يقبل رسول الله صلعم
ذلك مع القطع بصدق وعد الله منازعه في الراي لان عمر كانت تلك عادته كما نازع في امر اسرى بدر ومفاداتهم وكما نازع في الصلوة
على المنافق وما حسن على ذلك نصوص الله برايه في عده مواضع كما كان في قصة بدر وفي الصلوة على المنافق واذا توصل الامه
في الحديبية حق التامل وجدنا صادقة الامارات لا ضعفه قوله فلما قال النبي صلعم افقلت لكم من عامكم هذا فسكت المتردي انه
قال لا قال النبي صلعم فهو كما قلت يعني ان ما وعدتكم فهو صدق وسيكون الامر في المستقبل كما قلت لكم قال الامام يحيى فلما سمع ذلك
عمر سكت وعلم ان ذلك كائن في المستقبل كما وعد الله وقد كان ذلك يوم الفتح فدخلوها امنين محلقين ومقصرين عن حاجتهم
من احوجنا او لا مكابه واما صدر الاستنكار والاستبعاد وما هو في معنى المكذب من عبد الله بن ابي راس المنافقين وعبد الله
بن نفيل ورفاعه بن الحرث فانهم قالوا والله ما حلقنا ولا قصرنا ولا رأينا المسجد الحرام فنزل لقد صدق الله رسوله الرؤيا
بالحق لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله امنين محلقين رؤسكم ومقصرين قوله قال المعتزله ولا نسلم صحة هذا الخبر الى قوله قال الامام
يحيى والحاصل ان هذا الخبر ان كان احاديا فلا يقبل في احكام الفسق لانه لا شك في ان الامر بقتل المسلم يكون فسقا لا مزيه فضله
عمن يعظم محله في الاسلام ويرتفع مكانه فيه كامير المؤمنين وان كان متواترا او موجبا للعلم وامكن حمله على النهي عن الفتنه
والتفرق وجب حمله عليه ولا يجوز القطع به في الفسق مع امكان الحمل على ما ذكرنا وقال الامام المهدي يحمل على انه اراد ان
البعض الذي فيهم عبد الرحمن بن عوف اذا عقدوا للواحد لزم اتباعه وان امتنع الزم لهم لان ذلك من احكام الامامه فصار الذي
بجانب عبد الرحمن ومن انضم اليه كالمنصوص عليه ونص الامام على امام بعده سائغ في اعتقاد امامته عند كثير من الامه قال
عليلم واذا كان يعتقد ذلك جاز بحضرته ان يامر بقتل من خالفه لانه يصير عنده باغيا واذا كان مخطيا في هذا الاعتقاد فهو خطا
لا يقتضي الفسق اذ لا دليل على ذلك ولا يفسق الا بدليل قاطع قوله جاء الى باب فاطمه فاحرقه وفعل وفعل المذكور ان عمر
قام على الباب وقال لئن لم يخرج ابن ابي طالب لاحرقن عليه البيت بمن فيه واخرج عليا والزبير وكسر سيفه قوله وان فاطمة ملئت
يسقط به على بطنها الذي رووه انه لما دخل عمر عليهم البيت اعتمد على الباب واعتمدت فاطمه عليه فضرب الباب على بطنها
فالقت جنينا اسمه محسن وبقيت عليله الى ان ماتت قوله من انه لا يظن العاقل بالصحابه مثل هذا قال الامام يحيى وهذه الروايات
روت مسطرة في ضعفه وحكايات موهومه عن حال الاولين يدسهم يستبون الى وضع الاحاديث ونشر هذه الاخبار في الرد
والتهمه بمنزله اخبار الجبر والتشبيه والقصد بوضعها الطعن في الصحابه واسقاط منازلهم في الدين قال ولا معنى لتاويل
هذه القصص فانها لو صحت لكانت من الكبائر المبطله للاعمال الموجبه لاستحقاق النار وخلافهما معلوم من حال الصحابه
نعم يفتقر على منهم تعظيم امير المؤمنين ورفع منزلته واستبدادهم من جهته للرأي والمشوره واعتمادهم على فتواه في مسايل
الاجتهاد قوله فقيل عاري حاجة وفي الذي رواه ان القائل رجل اقامه امير المؤمنين هناك لينهى عنهما قوله وهذا استخفاف
بامير المؤمنين وهو فسق قالوا والوعيد بالقتل في حق امير المؤمنين اعظم من الخروج عليه قوله من روايات احاديه غير مقطوع بها
قال الامام يحيى منسوبه الى رجل تفرد منهم في نفسه بنقله الثقه واهل الروايه ولو قدرنا صحته فغايه الامر فيها انه خبر
احادي لا يعمل به في التفسيق ومعارض لما اثر عن عمر من الرجوع الى امير المؤمنين في الاجتهادات والاعتراف بحقه وبفضله
وانه لولاه لهلك وغير ذلك من الروايات الحسنه فانها هي من هذيان الروافض وفرقه الملاحده قوله ومنها ما روي ان
رسول الله صلعم لما احتضر الى قوله من هذه الشبهه على ما ذكره الامام يحيى انهم قالوا لما حضرت رسول الله صلعم الوفاة وكان في البيت
رجال فيهم عمر قال صلعم هلموا اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده ابدا فقال عمر حسبنا كتاب الله واختصموا في البيت فقال عمر في
الرسول انه يهجر وعصاه حين طلب ان يكتب الكتاب وهو رد على الرسول في امره واعتراض عليه فان لم يكن هذا كفرا فلا فيه

من الاستخفاف بالرسول فاقل احواله ان يكون فسقا قال مولانا والهجر من الهجر وهو الهذيان يقال هجر المريض يهجر
هجرا فهو هاجر والكلام مهجور قوله والجواب ما تقدم من ان هذه الاخبار لا تنطق صدقها قال الامام يحيى ان اجبا
من الخلق من عمر ما اتهمه بالردة والرجوع عن الاسلام بعد وفاة رسول الله ولو كان ما يقولونه صحيحا لوجب ذلك
قال مولانا عليلم بل هذا من الاخبار الصحيحة اخرجه الشيخان البخاري ومسلم في جامعيهما من رواية ابن عباس رضي الله عنهما قال لما
حضر رسول الله صلعم وفي البيت رجال فيهم عمر بن الخطاب قال النبي صلعم هلموا اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده فقال عمر ان رسول
الله صلعم قد غلب عليه الوجع وعندكم القرآن حسبكم كتاب الله فاختلف اهل البيت واختصموا فمنهم من يقول قربوا يكتب لكم رسول
الله صلعم ومنهم من يقول ما قال عمر فلما اكثروا اللغط والاختلاف قال رسول الله صلعم قوموا عني فلا ينبغي عندي التنازع وفي رواية
ابن عباس وهو يقول ان الرزية كل الرزية ما حال بين رسول الله صلعم وبين كتابه وفي اخرى قال ابن عباس يوم الخميس
وما يوم الخميس ثم بكى حتى بل دمعه الحصى فقلت يا ابن عباس ما يوم الخميس قال اشتد برسول الله وجعه فقال ائتوني بكتف
اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده ابدا فتنازعوا ولا ينبغي عند نبي تنازع فقالوا ما شانه هجر استفهموه فذهبوا يردون عليه
فقال ذروني دعوني فالذي انا فيه خير مما تدعوني اليه وامرهم وفي رواية فاوصاهم بثلاث فقال اخرجوا المشركين من جزيرة
العرب واجيزوا الوفد بنحو ما كنت اجيزهم وسكت عن الثالثة او قال نسيتها وقد قال الامام يحيى اذا قدرنا صحته فانما
هو يقول بالاجتهاد فلا يعول عليه في المسائل العلمية ويجوز ان يكون عمر قد التبس عليه حال رسول الله فظنه مغمى عليه
ويكون الخطا في هذا دون الخطا في العمد وسياتي ان شاء الله اعتراف عمر بما كان منه من منعه رسول الله عما اراد من امر الكتاب
وذكره لعذره في ذلك قوله لما قال الناس توفي رسول الله انكر ذلك وذكر اهل السير ان عمر جرد سيفه وقال والله ما مات
رسول الله ولا يموت حتى يظهر على الدين كله وليرجعن فليقطعن ايدي رجال وارجلهم ممن ارجف بموته ولا اسمع رجلا يقول
مات رسول الله الا ضربته بسيفي وكان ابو بكر حال موت رسول الله بمنزله محا في تلك الحال حتى كشف عن وجه رسول الله صلعم
وجثا عليه فقال بابي وامي طبت حيا وميتا ثم خرج والناس حول عمر وهو يذكر انه لم يمت وانما هو غائب كما غاب موسى عن قومه وتحدث
فقال ابو بكر ايها الحالف على رسلك ثم قال من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد الله فان الله حي لا يموت قال
الله تعالى انك ميت وانهم ميتون قال عمر فعلمت ان رسول الله قد مات فلم املك نفسي حين سمعتها ان سقطت الى الارض قوله
ورايتم انه لا يموت حتى يظهره الله على الدين كله المذكور في سيرة ابن هشام عن ابن عباس عن عمر انه قال يا ابن عباس هل
تدري ما كان حملني على مقالتي التي قلت حين توفي رسول الله صلعم قال قلت لا ادري يا امير المؤمنين انت اعلم قال فانه والله
ان كان الذي حملني على ذلك الا اني كنت اقرأ هذه الآية وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول
عليكم شهيدا فوالله ان كنت لاظن ان رسول الله سيبقى في امته حتى يشهد عليها باخر اعمالها فانه للذي حملني على ان قلت ما قلت

فصل واما ما استدلوا به على فسق عثمان فوجوه قوله من لا يصلح للولاية ما ثار
الى الكوفة والى الوليد بن عقبة واستعمله على العراق وكان اخاه من امه فظهر منه شرب الخمر حتى صلى بالناس وهو سكران
روي انه صلى بهم الصبح اربعا ثم التفت اليهم فقال ازيدكم واستعمل سعيد بن العاص على الكوفة فجار وظلم حتى اخرجه
اهل الكوفة منها وولى عبد الله بن ابي سرح مصر فتظلموا منه وكاتبه سرا بخلاف ما كتب اليه جهرا وامره بقتل
محمد بن ابي بكر وقد كان وجهه الى مصر لتوليها وعزل ابا موسى لما شنع عليه في امره وولى عبد الله بن عامر العراق فكان
منه ما كان وولى معاوية الشام حتى سعى لدين الله الغوائل وحرف وبدل وفعل ما فعل وولى مروان مقاليد امره ودفع اليه
خاتمه قالوا وجميع هذه الامور تدل على تهاونه بالدين وترك الاهتمام باحوال المسلمين وهذا يوجب سقوط عدالته وفسقه

قوله فانه لم يعلم ذلك من حالهم حتى ظهر وقد اعترض هذا بانه ما ولى اولئك النفر الا وحالهم مشهور في التهتك والمجانة وكان
سكر الوليد بن عقبة وفسقه معلوم لولاته وكان شرب الخمر شأنه وعادة معروفة حتى نزل فيه افمن كان مؤمنا كمن كان
فاسقا فهو المراد بالفاسق والمؤمن امير المؤمنين نزلت لمشاتمة وقعت بينهما وفيه نزل قوله ان جاءكم فاسق بنبأ فكيف يخفى على
عثمان مع اختصاصه به وكونه اخاه لامه من حاله ما لا يخفى على الا بعد قوله فلما ظهر عزلهم وقد اعترض بانه لم يعزل الوليد الا
بعد ان دافع عنه غاية المدافعة ولولا ان امير المؤمنين قهره على رايه لما عزله ولما مكن من جلده وكذلك الحكم في غيره قوله
وقد ولى امير المؤمنين قوما ظهر منهم الخيانة اعترض هذا بانه لا سواء فانه لم يول امير المؤمنين الا من ظاهره حسن ولا تتهمه الناس
ومن احس منه بعض الريبة لم يمهله ولا داهنه قوله وولى ابن عباس البصرة فخان في مالها اعلم ان عبد الله بن العباس فضله اشهر
من نار على علم وقدمه في العلم والكمال راسخ قدم وقد نسب اليه ما ذكره المصنف وما كان حديث ذلك واختلف اهل السير والتواريخ
فقال الاكثر منهم ان ذلك كان لابن عباس قبل قتل علي عليه السلم وحتى صالح الحسن منهم من انكر ذلك كابي عبيدة معمر بن المثنى
وزعموا ان عبد الله لم يزل عاملا على البصرة حتى قتل علي عليه السلم وحتى صالح الحسن معاوية فعاد الى البصرة واخذ اثقاله
وما بها من المال من بيت المال ثم انه ارتزقه ومضى الى مكة وقال ابو الحسن المدائني الصحيح ان عليا قتل وعبد الله بن العباس
بمكة والذي شهد صلح الحسن عليه السلم ومعاوية عبيد الله هكذا وقفنا عليه في بعض التواريخ المستجادة وممن صحح تلك الرواية
محمد بن عبد ربه وذكرها في تاريخه العقد وتابعه صاحب الجليس وهو من التواريخ المبسوطة المحيطة وصحح ذلك
الفقيه العلامة عمران بن الحسن بن ناصر العذري الشتوي في شرح قصيدته الى فوارس المحبية التي انشدها اسفار آل النبي عليهم ذكر
ذلك في شرح قوله هو انكث الحبر عبد الله نعمة ابو ام عبد الله ام قثم قال ما لفظه وكان عبد الله بن العباس من اكبر اعوانه
وانصاره يشير بالمحبة له وهو عالم الامة وحبرها سمع على وابن مسعود وابي الدرداء وله تفسير وجمع من احسن تفسير وولي
البصرة لعلي عليه السلم واخذ منها مالا حسبها له من المال مبلغه الف الف درهم وهرب من علي وقال ابن الكلبي والاحنف يعوقه فامسك
علي عنه ورجع الى المودات وعمي في اخر عمره من البكاء على علي عليه السلم والائمة كلها يرضى عنه وينقل حديثه وهو احد الثقات مع
انه موجده في نفس واحد لا نعلم سواهم وقال وعبد الله هو الذي هدد كل الاسلام حتى قتل عسكر الحسن واخذ معه
مائة الف درهم انتهى وهذه القصة منقولة من العقد باختصار قال ابو بكر عبد الله بن العباس على علي بن ابي طالب عن ابي بكر بن شيبة
كان عبد الله بن العباس احب الناس الى عمر وكان يقدمه على الاكابر من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يستعمله قط فقال له يوما
اردت ان استعملك ولكني اخشى ان تستحل الفيء على التاويل فلما صار الامر الى علي استعمله على البصرة فاستحل الفيء على تاويل
قوله سبحانه واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى فاستحله بقرابته من رسول الله ثم ذكر ابن عبد ربه
ما مضمونه ان ابا الاسود الدؤلي وكان خليفة ابن عباس على اعمال البصرة كتب الى علي عليه السلم وقال في كتابه وان ابن عمك قد اكل ما تحت
يده بغير علمك فلم يسعني كتمانك ذلك فكتب علي عليه السلم الى ابن عباس اما بعد فقد بلغني عنك امر ان كنت فعلته فقد اسخطت
الله واخزيت امانتك وعصيت امامك وخنت المسلمين فارفع الي حسابك واعلم ان حساب الله اعظم من حساب الناس والسلام
فاجابه ابن العباس ان الذي بلغك باطل واني لما تحت يدي ضابط وعليه حافظ فلا تصدق على الظنين والسلام فكتب اليه
علي اما بعد فانه لا يسعني تركك حتى تعلمني ما اخذت من الجزية من اين اخذته وما وضعت منها اين وضعته فاتق الله فيما
ائتمنتك عليه واسترعيتك اياه فان المتاع بما انت رازئ منه قليل وتباعته وبال لا تبيد والسلم فاجاب عليه اما بعد فقد بلغني
تعظيمك علي مرزئة ما بلغك اني رزأته اهل البلاد وايم الله لان القى الله بما في بطن الارض من عقيانها ولجينها
وما على ظهرها من طلاعها احب الي من ان القى الله وقد سفكت دم الامة لانال بذلك الملك والامرة فابعث الى عملك من احببت

فإني طاعن عنه والسلام ثم إنه حمل ما كان في بيت المال وكان فيما زعموا ستة آلاف ألف فجعله في الغرائر وذكر ضعفه حمله له
واستهاضه به وما كان من منازعة بعض القبائل له في ذلك ودفع بعضهم عنه حتى أحرزه ونزل به مكة فاشترى من
عطاء بن جبير ثلاث جواري مولدات حجازيات بمال الهرساذن وحورا وفتون بثلاثة آلاف دينار فلما كان من أمره الذي
كان وبلغ عليا علمه قال واتل عليهم نبأ الذي آتيناه آياتنا فانسلخ منها فأتبعه الشيطان فكان من الغاوين ثم كتب إليه
أما بعد فإني كنت أشركتك في أمانتي ولم يكن في أهل بيتي رجل أوثق عندي منك لمواساتي وموازرتي وأداء الأمانة إلي فلما
رأيت الزمان على ابن عمك قد كلب والعدو قد حرب وأمانة الناس قد خزيت وهذه الأمة قد فتنت قلبت لابن عمك
ظهر المجن ففارقته مع القوم وخذلته أسوأ الخذلان وخنته مع من خان فلا ابن عمك آسيت ولا الأمانة أديت
كأنك لم تكن على بينة من ربك وإنما كدت أمة محمد على دنياهم وغررتهم في فيئهم فلما أمكنتك الفرصة في خيانة أسرعت العدوة
وعاجلت الوثبة فاختطفت ما قدرت عليه من أموالهم واستقلت بها إلى الحجاز كأنك إنما حزت إلى أهلك ميراثك من أبيك وأمك
فسبحان الله أما تؤمن بالمعاد أما تخاف الحساب أما تعلم أنك تأكل حراما وتشرب حراما وتشتري الإماء حراما وتنكحهن
بأموال اليتامى والأرامل والمجاهدين وما أفاء الله عليهم فاتق الله واردد إلى القوم أموالهم فإنك والله إن لم تفعل
ثم أمكنني الله منك لأعذرن إلى الله فيك فوالله لو أن الحسن والحسين فعلا مثل الذي فعلت ما كانت لهما عندي هوادة ولما
تركتهما حتى آخذ الحق منهما والسلام فأجاب عليه ابن عباس أما بعد فقد بلغني كتابك تعظم علي إصابة المال الذي أصبت من
بيت مال البصرة ولعمري إن حقي في بيت المال أكثر وأعظم مما أخذت والسلام فكتب إليه علي أما بعد فالعجب كل العجب منك أن
تزين لنفسك أن في بيت مال المسلمين أكثر مما لرجل من المسلمين قد أفلحت إن كان تمنيك الباطل وادعاؤك ما لا يكون ينجيك من الإثم ويحل
لك ما حرم الله عليك عمرك الله إنك لأنت المهتدي السعيد إذن تتخذ مكة وطنا وتضرب بها عطنا تشتري المولدات من المدينة والطائف
والحجاز وتختارهن على عينك وتعطي فيهن مال غيرك فإني أقسم بالله ربي وربك رب العزة ما أحب أن ما أخذت من أموالهم حلالا لي
أدعه لعقبي فما بال اغتباطك بأكله حراما ضح رويدا فكأن قد بلغت المدى وعرضت عليك أعمالك بالمحل الذي ينادى
فيه المغتر بالحسرة ويتمنى المضيع التوبة والظالم الرجعة فكتب إليه ابن عباس والله لئن لم تدعني من أساطيرك لأحملنه
إلى معاوية يقاتلك به فكف عنه علي انتهى ما ذكره ابن عبد ربه وغيره والله أعلم بصحته فأما ظاهره فمناف لما كان عليه
ابن عباس رضي الله عنه من الفضل والعلم قوله وهو طريد رسول الله ذكر الذهبي في السير أن النبي صلعم نفاه لكونه حكاه
في مشيته وفي بعض حركاته فسبه وطرده وذكر صاحب الاستيعاب أنه صلعم طرده من المدينة فنزل الطائف وكان صلعم إذا
مشى يتكفأ وكان الحكم يحكيه فالتفت صلعم إليه فرآه يفعل ذلك فقال صلعم فكذلك فلتكن فكان الحكم مختلجا يرتعش من
حينئذ قوله حتى أمر بقتل محمد بن أبي بكر وعنه نعي بعدما ولاه عثمان مصر وعزل عبد الله بن أبي سرح ولم يكن ذلك
برضا منه وإنما فعل لما ألحوا عليه وكثر التظلم من ابن أبي سرح فلما انفصل محمد بن أبي بكر ومن معه متوجهين إلى مصر
وصاروا في بعض المسافة لحقهم بعض خدم عثمان يريد مصر فاستنكروه ففتشوه فوجدوا معه كتابا من عثمان بخط مروان وخاتم
عثمان إلى ابن أبي سرح فيه أمره بقتل محمد بن أبي بكر ومن معه إذا قدموا عليه فرجع محمد ومن معه وكان ذلك سبب حصار عثمان
في الدار وما آل إليه أمره قوله وذلك فسق منه إما إيواؤه للحكم فلأن فيه ردا لأمر الرسول ومخالفة له وإيواء المطرود
وأما حنوه على مروان وعدم مؤاخذته له فلأن ذلك يقضي بأحد أمرين إما أنه كتب بأمره ورضاه فيكون هو الآمر بقتل
صحابة من المسلمين والناقض العهد وأما الإغضاء له على ذلك والإدهان إذا كان فعله بغير أمره ورضاه وذلك يؤذن بعدم المبالاة
بالدين والإسلام والمسلمين قوله فلم يقتل قوله أبو بكر وعمر الإمام يقتله لأنه شاهد في حد ومثل ذلك يفضي إلى تعطيل

كاملة ولا يقبل فيه رواية الواحد قوله انه احرق المصاحف قيل الذي كان مشهورا من المصاحف ثلاثة مصحف ابن مسعود
ومصحف ابي بن كعب ومصحف زيد بن ثابت قيل فان ابن مسعود قرأ القرآن على رسول الله وعرضه عليه ولم يكن قد كمل النزول واتى
قراءته عليه صلى الله عليه وسلم بعد الهجرة وما كان عرضه عليه الى تلك الوقت وكانت قراءة زيد له صلى الله عليه وسلم بعدهما وتأخر عرضه له عليه صلى الله عليه وسلم عنهما
وكان صلى الله عليه وسلم يقرأ الى آخر حياته حتى مات والمختار لقراءة زيد التزم وقع الاتفاق عليها وقد قيل ان عثمان لم يحرق مصحفهما وانما غسلهما
لكن الاحراق اشهر قوله فلا عتب عليه قال الامام يحيى ما جمع القرآن على حرف واحد فهو معدود من مناقبه لانه لما وقع
اختلاف في القرآن كتب مصاحفه على رأي ابن عباس وحرق ما عداها فقراءة السبعة المأثورة الان هي على مصاحفه قوله الا
ابن مسعود اعترض بوجهين احدهما منع عدم امكان تغيير ابن مسعود وادعاء المنكر جماعة من الصحابة وطائفة منهم التابعي الانكار
ابن مسعود ذكاء لفضله وعلو درجته ولقوله عليه السلام من سره ان يقرأ القرآن غضا كما انزل فليقرأه على قراءة ابن ام عبد
وعن ابن عباس ان قراءته هي القراءة الاخيرة لانه صلى الله عليه وسلم كان يعرض القرآن على جبريل في كل سنة عرضة في شهر رمضان واما
العام الذي توفي فيه فعرضه صلى الله عليه وسلم عليه عرضتين وشهد عبد الله بن مسعود ذلك وما صح منه وما نسخ وقراءته هي الاخيرة
وعن ابن مسعود اخذت من رسول الله صلى الله عليه وسلم سبعين سورة وان زيد بن ثابت لغلام يهودي له ذوابة قوله لبشاعة اخذ
هو بالباء الموحدة والشين المعجمة من قولهم شيء بشع اذا كان كريه الطعم ياخذ بالحلق وكان الاحسن ان يقول لشناعته
بتقديم الشين وبالنون قوله انه ضرب ابن مسعود وفي رواية رووها انه ضربه حتى مات وفي رواية انه امر باخراجه
قوله كان يلقبه ويسبه وروي انه كان يقول ان عثمان ليتق الله واياه من مال عالج جثوة على واحثو عليه حتى يموت الاعجز مني ومنه
واوصى الا يصلي عليه وكان يقول ما دين عثمان عند الله جناح ذباب قوله لانه عزله وقبض من عطائه اما عزله اياه
فقد كان اميرا على الكوفة على عهد عمر رضي الله عنه فلعل عمر عزله بعد موت عمر عند انتصاب الخلافة واما نقص عطائه
فظاهر بل روي انه منعه اياه كله وذكر ان عثمان عاده في مرضه فقال له ما تشتكي قال ذنوبي قال فما تشتهي قال رحمة ربي قال افلا
ادعو لك طبيبا قال الطبيب امرضني قال افلا امر لك بعطائك قال منعتنيه وانا محتاج اليه وتعطينيه وانا مستغن عنه قال
يكون لولدك قال رزقهم على الله قال استغفر لي يا ابا عبد الرحمن قال اسأل الله ان يأخذ لي منك حقي قوله انه ضرب عمارا حتى
انه ضربه ضربا عنيفا حتى صار به فتق من الضرب وكان عمار يطعن فيه وهو ممن تظاهر عليه وكان يقول قتلناه كافرا قوله ان عثمان اشخصه من الشام
فانه لم يصح ذلك وقد اعترض بان انكار ضربه عمارا كانكار طلوع الشمس فانه لم يختلف فيه الرواة
قيل انه اشخصه على جمل ليس عليه الا العتب حتى جرحه ذلك وسقط لحم فخذيه وكان ذلك من عثمان اساءة الهوى معوية لانه كره
اقامته في ديار الشام وادعى انه يتبسط عن عثمان وان اراد سعد عنه لئلا يطلع على مدح عثمان فيستكثرها الا انه كان صليبا في دين
الله فاسلام من فضلاء اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قدوة يقتدى به في دين الله وقد روي انكاره على معوية اشياء فعلها منها انا الخضر
بدمشق وقال له ان كانت من مال الله فخيانة وان كانت من مالك فاسراف وكان يقول والله لقد حدثت اعمال ما اعرفها والله ما هي
في كتاب الله ولا سنة رسول الله واني لارى حقا يطفى وباطلا يحيى وصادقا مكذبا وكاذبا مصدقا واثرة بغير تقى وصالحا
مستأثرا عليه فقيل لمعوية ان ابا ذر لمفسد عليكم الشام فتدارك اهله فكتب معوية الى عثمان فيه وقد قيل ان عثمان هو الذي
نفاه الى الشام وازعجه من المدينة اليه فلما رجح له معوية ابعاده عن الشام اشخصه الى المدينة ثم اخرجه منها مرة اخرى
الى الربذة بلدة بالبادية وبها قبر ابي ذر رضي الله عنه وهي بالراء المهملة والباء الموحدة المفتوحتين والذال المعجمة وكان سبب نفيه الى
ربذة عن عثمان ايثاره اهل بيته بالاموال العظيمة كما سيأتي ذكره قوله حين قتل الهرمزان هو رجل من اهل فارس اسلم وسبب قتل
عبيد الله له انه رآه مع ابي لؤلؤة قاتل ابيه عمر يتشاوران فاتهمه بان له يدا في قتل عمر وينقل ان عمر رضي الله عنه اوصى بقتل ابنه عبيد الله

انكار

ان لم يقم بينة على الهرمزان بما اتهم به من الامر نقتله فلما ان عمر طلب المسلمون الى عثمان امضا الوصية في عبيد الله بن
عمر فدافع عن ذلك ولم يعزره فلما راى ان المسلمين لا يعذرونه عن قتله امره فارتحل الى الكوفة واقطعه بها دارا
وارضا فعظم ذلك على المسلمين **قوله** واراد ان يعطل الحد في الوليد بن عقبة يعني حده على شربه الخمر وهو يعدم ذكر ذلك
وقامت به الشهادة المعتبرة وزعموا ان عثمان توعد الشهود ويهددهم وضرب احد الشهود اسواطا فاتاه امير المؤمنين
وقال عطلت الحدود وضربت قوما شهدوا على اخيك فقلبت الحكم وقال فما ترى قال ارى ان تعزله ولا توليه شيا من امور المسلمين
وان تسال الشهود اذا لم يكونوا اهل ظنة ولا اعداوة اقمت عليه الحد فساعده ولكن ما حضر احد على حده فاخذ امير المؤمنين السوط
فجلده بيده **قوله** لم يكن للهرمزان ولي قيل انه كان وليا فعفا عن قاتله فقيل ان امير المؤمنين اعترضه في عفوه عنه
وقال انه قتل امرا غير كفو وقد حكم الوالي الذي قبلك امارته بقتله ولو انه قتل ايضا في امارتك لم يكن لك العفو عنه فاتق
الله فان الله سائلك عن هذا **قوله** ومنها انه كان يوثر اهل بيته بالاموال العظيمة الى اخره وقد روي انه اعطى ازواج بناته
وهم اربعة من قريش ما ذكره المصنف وفي رواية انه اعطى مروان مائة الف عند فتح افريقية وفي رواية انه اعطاه خمسمائة
وكان الف الف دينار وقيل ما سا الف دينار قالوا وكان من قبله يعطي على جهة الاقتصاد وتقدير الاستحقاق واذا كانت
سرقة عشرة دراهم يوجب الفسق فاتلاف هذه الاموال على بيت المال واعطاها من لا يستحقها بمنزلة القائها في البحر فيكون
ذلك فسقا مبطلا لعدالته **قوله** وجائز ان يعطي من ماله قال الامام يحيى وقد روي ذلك فانه كان ذا مال وثروة عظيمة
قال واذا كان من بيت المال فالاحتمال ان فيه كثرة وما هذا حاله لا يمكن القطع بالتفسيق به وغاية الامر انه اخطا في العطاء من
غير استحقاق فلا يكون بذلك فاسقا خاصة مع اعتقاده للولاية وان بيت المال بيده يتصرف فيه ويبسط **قوله** ومنها
ان اكابر الصحابة كانوا بين قاتل له وراض بقتله وخاذل له وذلك دليل على فسقه قال والا انه لو لم يكن قتله حقا لم يسع
المهاجرون والانصار ومع ذلك كون قتله حقا فاقل احواله الفسق واعلم ان قضية عثمان وما كان من قتله في داره
والمصحف في حجره بمهاجر رسول الله وفي جواره وحول قبره وبمدينته المسماة طيبة بين ظهراني المهاجرين والانصار الذين
اثنى الله عليهم ومدحهم وخصهم بالفضائل الكبار مع قرب عهدهم بسيد ختام الانبيا وسيد ولد ادم ياخذون عنه ويشاهدون
نزول الوحي عليه وهبوط جبرائيل اليه وكان لهم من الحرص على صيانة الاسلام وعدم تعدي الحدود وجري الامور على قوانينها
وبنائها على قواعدها واستنكار الامر المستنكر الذي يخالف مقتضى الشرع الشريف ما لا تقدر قدره ومع ذلك فسكوتهم
هذا السكوت على اعظم فاحشة واكبر منكر القتل الذي عظم الله الزجر فيه حتى جعل من قتل نفسا واحدة كمن قتل
الناس جميعا وذهب اعيان من علما الاسلام الى انها لا تقبل توبته فما عليه مع تعلقه بشي من مصالح المسلمين واكبر من
كبرا المهاجرين السابقين واحد العشرة الخواص البررة المبشرين وختن رسول الله ومن ارتضاه زوجا لاثنتين من بناته
هو واحدة بعد واحدة رقية وام كلثوم وتخلية اباهما وقال صلعم لو كان لنا ثالثة لزوجناكها اياها وله الفضائل التي
سبقه حسن العشرة ثم حسن مكارمه واوصافه بانعقاد عقد الخلافة وتولى امرة المؤمنين فبايعوه والتزموا
طاعته واسلموا امره ما تدهش الالباب وتبهر العقول وتحار فيه الاذهان ويتحير له الناظر كل واديهم فلا
يهتدي الى الوجه في ذلك كما لا يهتدي ضال الطريق في الليل البهيم وليس القسمة تحتمل الا احد امرين اما ان عثمان فعل ما يستحق
القتل لما صدر منه وصار دمه هدرا فما بال كبرا الصحابة ورؤسا المهاجرين والانصار واهل الحل والعقد منهم لم يتولوا
الامر ويكونوا فيه رؤسا الاذنابا والغاصبين لدين الله والمستخفين بحدوده وعصاه واما ان يكون غير مستحق
لما ناله وهو باق على الاصل في كونه محترم الدم ثابت الحرمة فما يكون المخلص من السكوت على ذلك والاغضا عليه وعدم الغضب

لله والذي عن رجل من اكابر المسلمين ومن يتولى امورهم وقد بايعوه ومدوا الكف اليه ولو ان رجلا خالف ان يلح
في حاجة في المدينة ظلما وتعديا على ما ملكها لحقه صحابي واحد او اثنين لما تم له ذلك ولا ترك له يسيل الله ويكون ترك الحق
الاهاج والدعاء ذبح عثمان واراقة دمه على ورق القران ما هي الا مصيبة عظمى وطامة كبرى وقضية فاحشة
ومثلة للقلوب موحشة وحين تكلم منا في اطراف حكمته يذكر في كل طرف ومنها ما يسنح فالا يستقصى يؤدي الى البسط الكثير
الطرف الاول في السبب المفضي الى ذلك والسبب في ذلك ما صدر من عثمان من الاحداث التي يعظم ذكرها والمهم منها ما كان
منه من توليته الاعمال كلها قرابته مع سوء احوالهم وقلة ادبانهم وقبح سيرتهم وانه ترك اصحاب رسول الله صلعم المهاجرين
والانصار يومئذ في المدينة بحكم المسجونين وان ذهب احد منهم الى حاجة لم يجد فيها مجالا لمكان ولاة السوء فهذا اشد ما نالهم
منه قبل ان يجمعوا على عزله فما استغفرهم ولا تمكنوا من ذلك لتسوح قدمه في الامر واستبداد بطانته ونفوذ احكامه وارادوا
منه ان يولي غيره ولايته فما انقاد لذلك لكن لما الحوا عليه واسعد امير المومنين الى ان يولي محمد ابن ابي بكر مصر وقبل ذلك وخرج محمد بن
ابي بكر ومن معه مصريون كانوا وفدوا وفدوا الى المدينة من المتولي عليهم متظلمين فلما صاروا ببعض الطريق ادركهم خادمه يسير في
اثرهم قاصدا الى مصر فبحثوا امتاعه فوجدوا معه كتابا الى عامله بمصر ان اذا وصلك محمد ابن ابي بكر فاضرب عنقه وحذر على
الطريق حتى ياتي القلم بذلك حتى ياتي كتابي او كما قال فاخذوه ورجعوا الى المدينة واطلعوا امير المومنين عليه وارادوا
ان يقصدوه الى داره فقال علي علم دعوه حتى اطلعه على كتابه فلما اطلعه اعترف ان الختم له وانكر ان يكون الكتاب منه واعترف
بان مروان كتبه بغير رضا منه فقال علي ادفع الينا مروان لنعلم علمه ما هو عليه فقال الا افعل فعند ذلك خرج محمد ابن ابي بكر
في المصريين وغيرهم من اهل الافاق وبعد ان هموا من الصحابة النفر لطريقه فهجموا عليه وخاضروه الطرف الثاني ذكر ما
نسب الى اكابر الصحابة في شانه اعلم ان الله قد سهر نسيه قتله والرضا به الى امير المومنين وهو عليه ابرأ الناس من دمه وقد ذكر
المصنف عنه ما يدل على ذلك من قوله اللهم اني ابرأ اليك من دم عثمان وعنه والله ما قتلت عثمان ولا اماليت على قتله وقال لمن قتل
قتله بعد ان عابه عنه والله اني لا اكره الناس ذلك عنك ولكني كلما جئت لشيء اطلبه لك رضا جاء مروان بغيره فسمعت قوله وتركت
قولي وروى الامام يحيى عن امير المومنين عليه انه قال والله لقد دفعت عنه حتى خشيت ان اكون اثما قال ولما قال عمار هو جيفة على
الصراط ناظره الحسن السبط فاحتكما الى علي عليه فقال علي لعمار اتكفر بما امن به عثمان قال لا قال فالمومن ما كفر به عثمان قال لا
فقال ارحل عن فنائنا وقال عليه لرجل سأله عنه ليس الا قصد اي الى القضاء اما انه استأثر فاساء الاثرة وجزعتم فاسأتم الجزع
ولله حكم واقع في المستأثر والجازع وانما بالغ في اضافة ذلك الى علي عليه فرقتان احداهما اراد بذلك التقرب عند الجهلة
من شأنه واغراء الناس عليه في حياته وبعد موته وهذا هو الذي اراده معاوية واتباعه والمقتفون لاثاره والفرقة الثانية
المتحاملون على عثمن المبالغون في ضعفه وتشنيع افعاله وتقطيع ما صدر منه فارادوا بذلك حصول غرضهم لان امير المومنين
حجة واي حجة واقواله وافعاله الى الهدى اوضح محجة وقد نسب الرضا بقتل عثمان وما كان في امره الى عائشة وطلحة والزبير
وكانوا من المتحاملين عليه ووقفت في بعض التواريخ على ان عائشة اخرجت قميص رسول الله صلعم حتى راه من بالمسجد وقالت
يا ايها الناس هذا قميص رسول الله لم يبل وعثمان قد ابلى سنته فقال اللهم كيدكن ان كيدكن عظيم وروايات في بعضها ان رجلا سأل
عن امر عثمان فقال قتل بسيف شحذه فلان وسمه فلان وخضر به فلان روى ذكر امرأة انها وعنت عليا عليه وعائشة وطلحة
والزبير واما اسناد عمار بن ياسر في ذلك فظاهر ومحمد ابن ابي بكر هو زعيم تلك العصبة وراسها لكنه ليس بصحابي على الحقيقة
لحداثة سنه وان كان قد ذكر في بعض التواريخ ان له رؤية واحسن المسانيد في قصة عثمان هم العدد الكثير من الصحابة الجلة
منهم ولو لم يرضوا بما كان ولا ظنوا ان القضية تنتهي اليه لما كان يصدر منهم من التعقب عليه والتبرم بافعاله ونصرة الانكار

لها وسل ذلك مكفي في اعزا الجهله واهل الحماقه ومن ليس له تورع يصونه عما يشينه وقد نسب الى امير المومنين انه قال
قتله الله ولا صحبه لهذا واسق من الصحابه ان يركوه بعد قتله بلا ثا لم يدفن وقال عمار هو حتفه على الصراط وقبر
في حش ولم يوثر اجماعهم للصلوه عليه وحضور مواراته فلمثل ذلك لا احتري الرافضه على ان ينسبوا فسقه الى اكابر
الصحابه واعتقد وان رضاهم الطرف الثالث في ذكر الاصح من حال الصحابه في امره والذي صححه المحققون ان اكابر الصحابه
كانوا يتوقفون في بطلان امامته بسبب احداثه فيما امر والخلعه لعدم قطعهم باستقاقها ولا كرهوه لعدم قطعهم بسقا احكامها
ولم يرضوا بقتله وقد روي ان امير المومنين امتنع واولاده ومن عنده من اصحابه ان يعلوا عنه الحصار فما امكنهم ذلك وهنوي
الذين قتلوه من حلوا الدار حتى قتلوه ولم يسعهم من وجه الدار حال مدافعتهم عنه وان بعض المينا والظاهر ان جميع
الصحابه الذين طلبه الرسول صلعم خذلوه فلم يدفعوا عنه وذلك لما كرهوه من افعاله واما انهم رضوا بقتله فلا لانه
ظهر غضبهم منه فيما بعد واشتهر قال مولانا عليه ولعلهم ظنوا ان خذلانهم له وتركهم لنصرته على جهه الغضب عليه لما
فعل انما فعل لما يزجر ولا اعتدل لا يودي الى قتله وانما يودي الى خلعه فلما خشي عليه القتل امر علي الحسنين ان يدافعا
عنه قتل من رجا امير المومنين انه بعد مضايقتهم له يسعد الى الانخلاع فيجمع كلمه المسلمين وقد كان ذلك قرنا فقد كان
عمن امر الحسن الى والبه فسق ما سبق من عمار سامن على علم بقتله واما خلعه فكان لا يكرهه وعليه يحمل ما روي
عن علي عليه انه قال والله ما امرت ولا نهيت ولا رضيت ولا كرهت اراد ما امرت بالخلع ولا نهيت عنه ولا رضيت ولا كرهته الطرف
الرابع في حكم قتله عندنا فالذي نختاره وندين به انه قتل ظلما بغير حق وان قتله معصيه لانه ان كان لا يستحق القتل فظاهر
وان يستحق استحقاقه له فليس ذلك الى من قتله لعدم الولايه على ذلك انما الولايه في قتله الى الائمه قال الامام يحيى
ولم يقتله الا السفها والاوباش الذين لا بصيرة لهم الطرف الخامس في حكم قاتليه والمحققون القول بتفسيقهم لما ذكرنا من
كون قتلهم اياه ظلما وعدوانا على كل تقدير ولان امير المومنين عليه قال اللهم العن قتله عثمان في البر والبحر والسهل والجبل
قال الامام يحيى وفي هذا دلاله على فسقهم وقتلهم له بغير حق والى ذلك ذهب اكثر المعتزله وقالوا ايضا بفسق خاذليه وتوقف
السيد ابو القسم فيه وفيهم وبعضهم توقف في الخاذلين لا القاتلين وذهبت حريريه الى تكفير عثمان باحداثه وبعضهم ذهب الى تفسيقه
لاجلها وقال السيد ابو الهذيل ابو علي عثمن بحده معناه اجري عليه احكام المسلمين من حبوب الموالاة ولا اقول بتفسقه
ولا قاتله وخاذليه وحدهم ولا ادري كيف حالهم عند الله قال الامام المهدي وهذا عندي هو اعدل الاقوال واقربها الى
السلامه الا ان قاتليه ان كانوا متمكنين من استصلاحه ما يرجى به بعد قتله اما باستتابته او عزله فلقتل السفهه تدفع
عنهم الفسق كما ذكره ابو الهذيل قال مولانا عليه اما من تولى القتل بيده وباشره بنفسه واقدم عليه فلا ينبغي ان يتوقف
ولا بتاوله ولا ان يحمل شبهه دافعه الفسقه واما سائر اعان عليه وحضر جهلكه فاعتزى الناس به فلا باس لك
القول في حقه والله سبحانه الموفق للصواب والعالم بحقيقه ما يشك فيه ويرتاب قوله واما ادخل عليه اعلاج لم
يدر العهم فالعلج الرجل من كفار العجم والجمع اعلاج وعلوج ومعلوجا وعلجه ومراده بعض المورخين ان قاتله
رجلان مصريان اسمهما قيس بن وهب ويلمود بن حمران وروي انهما قتلا في الدار عقيب قتلهما لعثمان بايدي عبيده وفتشا
السوال من اصله وقد روي ان محمد ابي بكر ممن دخل الدار وهم ان يباشر القتل وامسك بلحيه عثمان فقال له عثمان
لو راك ابوك مقامك هذا لا يكره اوكما قال فتركه ولم ينله بشي **فصل** فيما يطعن به اهل الزيغ على امير المومنين قوله
اعلم ان عليا اجل قدرا واشهر فضلا من ان يطعن عليه يعني لما خصه الله به من العصمه عن كل شين ووصمه والفضائل
الدينيه والمكارم التي يعوز الوصف كثرته بحيث انه لا يقدر احد حصرها ولا يقدر الناظر فيها قدرها وليس يجهل منصفا امرها

بلغ

ولكن الشيطان نعوذ بالله منه استفز كثيرا من الناس بمكره وختله واجلب عليهم بخيله ورجله واوقعهم في مهاوي الضلال
حتى اتاهم من خلف وقدام ويمين وشمال فعدى الاهماج في زمن الغربة والجدال وعادى الرعاع حتى تل وسكال او طعن الرعاع في
الانبيا المصطفين للارسال ومن الصحابة الخير من الطاعنين في امير المومنين وسيد الوصيين بعض اهل الاعتزال نسب ذلك الى الجاحظ
عمرو بن بحر مع اشتهاره وسعة علمه وقول بعضهم فيه وقد سئل عن الدليل على اعجاز القران امان الجاحظ به فنعوذ بالله من
مسالك الضلال روي عنه انه كان يسب بدا الاحزاب على امير المومنين والبغض للعثمانية وصنف في ذلك وبالغ فيه حتى روي من حاله
انه صنف كتاب العثمانية وايده واحتج فيه وطعن على امير المومنين علي واعتقد بنصوص اخبار في امامة المروانية واقوال شنيعة
وقد وجهه بكتاب امير المومنين معاوية برأي شيعته وذكر فيه رجال المدينة واحتج على امامة بني امية من بني مروان ثم صنف كتابا
اخر ووجهه بكتاب مسايل العثمانية وذكر فيه ما فاته ذكره من بعض فضايل امير المومنين فانظر الى هذا الزيغ الشديد والضلال
البعيد وقد نقض كتبه هذه جماعة من متكلمي الشيعة وبالغ في نقضها الشيخ ابو جعفر محمد بن عبد الله الاسكافي وهو من شيوخ
المعتزلة البغدادية ورؤسايهم واهل الزهد والديانة فيهم وممن ذهب الى تفضيل امير المومنين والقول بامامته نقل ذلك
من المروج للمسعودي قال وقد وصف الجاحظ هذه الكتب لا انها مذهبه او كان يعتقده لكن فعل ذلك تماجنا وقد نسب الى
قبايح والاصم انه قال علي لا يصلح للامامة فانظر ما اشنع هذه العبارة على ان كلاهما قد تاولا بان عادا الى دعوى العراجيه
قبل التعقد واما الاصم فانه لما كان من قضية الجمل قوله فيها ما قاله لاهل الصلوة اعلم ان الناس في محاربته علي لاهل
القبلة على فرق منهم من خطاه في قتالهم جميعا ومنهم من خطاه في قتال طلحة والزبير وعايشة ومنهم من توقف واي حاول
ومنهم من قطع بالصواب على حرب معاوية ومنهم من صوبه في حرب الخوارج واجمع من خطاه بان القتال لا يحل ولا يستحق
الا بخصال الكفر والردة والقتل والزنا وقد ثبت ان الذين قاتلهم لم يكن منهم شي من ذلك بل منهم من محله في الدين وسبقه في الاسلام
وفي صحبة رسول الله لا يخفى فقتلهم واموالهم حرام لا تحل واعلم ان هذا من التجاهل العظيم والخطا الفاحش الذي من قال
محاربته علي وقتاله لمن قاتل من بغاة الامة واهل القبلة جدير بان يعد من فضايله وكرم شمايله قال الامام يحيى عليه السلام وهو دليل
على علو منزلته عند الله لما فيه من مضاعفة الاجر وجزيل الثواب فقد روي ان امراة قتل ولدها فجاءت الى الرسول فقال لها
ان ابنك له اجر شهيدين لانه قتله اهل الكتاب فاذا كان ذلك الاجر في قتال اهل الكتاب مع كفرهم فكيف حال المحق في حرب اهل
القبلة ومن هو على بصيرة من امره مع القطع بخطا من قاتله وهلاكه عند الله للخروج على امام الحق ومحاربته له ومنعه
عن القيام بامر الله وجمع شمل المسلمين ورفع كلمة الدين كما كان من الخارجين على امير المومنين قال مولانا عليه السلام ولهذا
المعنى جزم كثير من فضلا الامة بان حرب البغاة افضل من حرب الكفار لان ما نعم ... عليه السلام قال الامام يحيى واما تعلقهم
بان القتل لا يستحق الا باحدى تلك الخصال الثلاث فهو باطل لان الشرع كما اباح القتل بما ذكروه فقد اباحه على حوان
القتل لما يكون من البغي من نصرة الحق والفساد في الارض واما كون طلحة والزبير من فضلا الصحابة وكبرايهم ولهم من الفضايل
ما لهم فذلك لا يمنع من جواز حربهم لان امير المومنين حين صحت امامته واجمع عليها الاحمر والاسود وجبت طاعته
وحرمت مخالفته فلا فرق بين مخالفة طلحة والزبير وعايشة وبين مخالفة معوية والخوارج في كونها بغيا وخروجا
على الامام وربما يحتجون بما روي عنه صلى الله عليه انه قال نهيت عن قتل المصلين وهو متروك الظاهر فانهم يوافقون انهم اذا قتلوا
قتلوا واذا زنوا مع الاحصان رجموا ولا يمنعهم الصلوة عن ذلك فكذلك لا يمنعهم مع البغي قوله ولا بغي اعظم من الخروج
على امام المسلمين بغيا لما في ذلك من شق العصا وتفريق كلمة الدين وتشتيت امر المسلمين قوله وقد قال النبي عليه السلام
ستقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين وهذا خبر شهير متلقى بالقبول معدود من معجزات الرسول والناكثون طلحة والزبير

واتباعهما

واسبقهما من بايع عليا عليه السلام على السمع والطاعة ثم نكث بيعته فان طلحة اول من مد يده الى البيعة والزبير كان من اشد
الناس حرصا على امامته وبايعه والقاسطون معاوية واتباعه والقاسط الجائر ولا شك في جورهم وبغيهم والمارقون
الخوارج قال فيهم صلى الله عليه وسلم يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية ولا يشكل في هذا الحديث الدال على جواز قتالهم وانه مصيب
للحق فيه لانه ورد في معرض المدح له والتعظيم لشانه والاستصغار لمحاربيه ووصفهم بصفات الفسق والذم ولم يرد مورد
الانكار كما قال صلى الله عليه وسلم للزبير لتقاتلنه وانت له ظالم او كما قال وكما اخبر عائشة بخروجها وانها تنبحها كلاب الحوأب قوله
قوله عليه السلام يكون هنات وهنات يعني اي خصلات سوء والتكرير للمبالغة قوله حتى قال الفقهاء الى اخره اول من قال
ذلك ابو حنيفة وانما قاله لان عليا عليه السلام كان اول من خالفهم وقرر احكامهم وانما اقتدى به الائمة من بعده ولم يتفق قبله
خروج ولا بغي على احد من الخلفاء قوله على صحة مقاتلة اللصوص يعني اذا قصدوا بلاد المسلمين [illegible] يشغل
الدماء واستباحة الاموال لا قتالهم على سبيل الاطلاق كما يقتضيه ظاهر كلام المصنف قوله او لى اخرى اي اما كان اولى لما
سبق وهو ما فيه من شق العصا قوله انه اراد ان يتزوج من بني المغيرة المروي ان التي اراد تزوجها بنت ابي جهل بن هشام
قوله يريبني ما رابها هو من قولك رابني هذا الامر وارابني اذا ادخل عليك شكا وخوفا قوله وان صح فانما اراد ان
يستاذن النبي وسياق الحديث يقتضي بانه لم يستاذن ولو استاذنه صلى الله عليه وسلم لكفاه ان لا ياذن له ولم يحتج الى اظهار الانكار
واعلم ان الامام يحيى عليه السلام قطع بانه ان صح الحديث فانها هفوة من امير المومنين وزلة ويكون صغيرة في حقه لدليل العصمة
وكلام المصنف اعدل حيث قال ومن البعيد ان ينكر النبي هذا الانكار في امر هو له حلال من الله والاكثر ما فيه ان يكون هفوة
قال المولى عليه السلام وهذا الحديث مما يستبعد صحته من جهات احدها انه لا يناسب ما كان عليه امير المومنين من محبة البتول
وتعظيم امرها ومعرفة قدرها فانها بضعة سيد العالمين الثانية ان النبي صلى الله عليه وسلم معلم الشرائع فلا يناسب حاله ان ينكر ما هو
غير منكر او معصية في شرعه الشريف ونص القرآن الكريم جواز نكاح ما فوق الواحدة الى اربع فكيف ينكره ويشنع الامر فيه
ولو فرض انها ادركته الغيرة فليس يتعدى به الى حد الانكار والتحريج فيما هو حلال طيب الثالثة انا لو فرضنا انه حرم ذلك
لمكان فاطمة عليها السلام وان هذا حكم خاص لها وان عليا دعته الشهوة البشرية الى ذلك فهمّ به فمن البعيد ان يكون الانكار من الرسول
لذلك على تلك الكيفية وان يفتقر في منع علي عليه السلام الى صعود المنبر والتكلم بذلك على اعين الناس مع ما كان بينه وبين علي من الاخوة
ومن المعلوم المستقر امكان الانكار على صفة جميلة كما يفعله الخواص والاحباب فيما بينهم في العتاب فلذلك لا يناسب ما كان عليه صلى الله عليه وسلم
من الحلم الواسع والخلق العظيم على ان هذا الحديث قد اخرجه البخاري ومسلم وابو داود والترمذي من رواية المسور بن مخرمة رضي الله عنه
قال ان عليا خطب بنت ابي جهل وعنده فاطمة بنت النبي صلى الله عليه وسلم فسمعت بذلك فاطمة فاتت النبي صلى الله عليه وسلم فقالت يزعم قومك انك لا تغضب لبناتك وهذا
علي ناكحا ابنة ابي جهل فقام رسول الله فسمعته حين تشهد يقول اما بعد فاني انكحت ابا العاص بن الربيع فحدثني وصدقني وان فاطمة
بضعة مني وانا اكره ان تسوءوها وفي رواية ان تفتنوها والله لا تجتمع بنت رسول الله وبنت عدو الله عند رجل واحد ابدا وفي رواية
انما هي بضعة مني يريبني ما رابها ويؤذيني ما اذاها قال فترك علي الخطبة قوله ومنها قصة التحكيم قال والحكم وهو يعلم انه على
الحق هذه الشبهة التي تمسك بها معظم الخوارج المارقين الحمقى في تخطئة علي والطعن عليه بل في تضليله وتكفيره الحرورية الا انهم
لم يعادوا الى تخطئته فيه ورميه بالامر العظيم والقضية انه لما طال القتال بصفين وبدا عنوان النصر للمومنين على الباغين واشرف
اهل الشام على التلف احتالوا في الخلاص بان رفعوا المصاحف على الرماح واظهروا انهم باذلون للانصاف وتحكيم الكتاب الحكيم
والرجوع اليه في ذلك الامر فقال امير المومنين انا احق من اجاب الى كتاب الله ولكن معاوية وعمرو بن العاص وابن ابي معيط ليسوا
باصحاب دين ولا قران واني اعرف بهم منكم صحبتهم صغارا ورجالا فكانوا اشر صغار وشر كبار ورفعوها الا خديعة [illegible]

علي من اصحابه وهم عشرون الفا مقنعين بالحديد حاملي سيوفهم على عواتقهم قد اسودت جباههم من اثر السجود فنادوه باسمه
ولم يدعوه بامير المؤمنين فقالوا يا علي اجب القوم الى كتاب الله والا قتلناك كما قتلنا ابن عفان وكف الاشتر عن قتالهم فقال
الاشتر امهلوني فواق ناقة فقد احسست بالظفر فقالوا له تحب انك تظفر وتقتل امير المؤمنين او تسلم الى عدوه فقال لهم
الاشتر يا اهل الذل والوهن احين علوتم ظننتم انهم مقهورون رفعوا المصاحف ورأسهم وسبهم وسبوه وضرب بسوطه وجه
دوابهم وضربوا وجه دابته فصاح بهم امير المؤمنين فكفوا وبعث علي عليه السلام قراء من اهل العراق وبعث معاوية قراء
من اهل الشام فاجتمعوا بين الصفين ومعهم المصحف على ان يحيوا ما احيا ويميتوا ما امات وعلى ان يحكموا رجلين احدهما
من اصحاب امير المؤمنين والاخر من اصحاب معاوية فاختار اهل الشام عمرو بن العاص واختار الاشعث والخوارج ابا موسى
فقال علي عليه السلام انا لا ارضى به وقد فارقني وخذل الناس عني ثم هرب مني ولكن هذا ابن عباس فقالوا والله ما نبالي انت كنت ام ابن
عباس قال فالاشتر قالوا وهل سعّر الارض الا الاشتر وقال علي عليه السلام اني اخاف ان يخدع يمنيكم فان عمرا
ليس من الله في شيء قال الاشعث هو احب الينا **قوله** لما علم عليه السلام انه في التحكيم قد علم ذلك من بيان القصة المذكورة فانها
تشهد بعدم رضاه عليه السلام بما كان من التحكيم وانما قهر عليه والجئ اليه **قوله** واما قولهم انه رضي بمحو اسم امير المؤمنين
الى قوله يوم صحيفة التحكيم لما تقرر الامر على التحكيم وشرعوا في كتبه الصحيفة كتب عبد الله بن ابي رافع هذا ما صالح عليه امير المؤمنين
فامتنع الطغاة عن ذلك حتى كتب علي بن ابي طالب وذكر عليه السلام قصة الحديبية ومثل بها فقال عمرو اتقايسنا بالمشركين فقال
علي اولم تكن يا ابن النابغة للمؤمنين عدوا وللمشركين وليا اولم تكن في الاسلام ذنبا وللضلال راسا قم من ههنا ابعدك
الله **الباب الثالث** **قوله** ابو سعيد عنه صلى الله عليه وآله لا تسبوا اصحابي الى آخره اخرجه مسلم من رواية ابي هريرة وهذا اسلوب
لبعض اهل كتب الحديث يذكرون في المراسيل اسم الراوي الصحابي ويحذفون الفعل المسند اليه كمثل قال ونحوه **قوله** فيه
ما ادرك مُدّ احدهم ولا نصيفه المد مكيال معروف قال الجوهري هو رطل وثلث عند اهل الحجاز ورطلان عند اهل العراق
والصاع اربعة امداد والنصيف هنا بمعنى النصف لغة فيه **قوله** لا يقبل الله منه يوم القيامة صرفا ولا عدلا الصرف التوبة
والعدل الفدية ذكره الجوهري وغيره **قوله** لا يتخذوهم غرضا يعني الغرض الهدف الذي ترمى فيه **قوله** تخلى الله منه اي
تبرأ تعالى انا خلي منكم اي بريء **واما الباب الرابع** وهو في اقامة الدلالة على تزكيتهم والرضية عنهم **قوله** في تزكيتهم جملة
وتفصيلا يعني في الجملة ما ورد فيهم معا وبالتفصيل ما ورد في كل واحد منهم وهذا الباب متسع وبسطه في كتب الحديث مبني على
الواسع الكبير والجم الغفير **قوله** والقياس اراد به طريقة الاعتبار وليس المراد القياس المركب من اصل وفرع وعلة
وحكم وعطفه على الكتاب والسنة هنا ليس بالمطابق فكان الاحسن ان يقول ما ورد في الكتاب والسنة ودل عليه الاعتبار

فصل

اما ما ورد في الكتاب من ذلك **قوله** فنحو قوله والسابقون الاولون الى آخره هذه الآية دالة على رضاه عنهم
ورضاهم عنه ولا غاية فوق هذه الدرجة ولا فضل يساوي هذه المنقبة **قوله** نحو اذ يبايعونك تحت الشجرة الآية اشارة
الى بيعة الرضوان وسببها انه صلى الله عليه وآله لما وصل الحديبية عام الصلح امر عثمان الى مكة ليعلمهم اخبارها وما اهلها عليه فارجف
بقتله فقال والله ان قتلوه لاضرمنها عليهم نارا وبايع من حضره من المؤمنين على ذلك على الموت ثم صفق بشماله على يمينه وقال
هذه لعثمان ليد تعوّضه فضل بتلك البيعة **قوله** الى قوله رضي الله عنهم ورضوا عنه وجه الاستدلال بها انه لما ذكر حكم من
في مصلحتهم من كفار اهل الكتاب ذكر حكم من وفد صلى الله عليه من المؤمنين ثم الصحابة لانه لا يوجد حينئذ مؤمن الا هم وذكرهم حينئذ
في معرض المدح لا ذكر نقضهم في معرض الذم ثم عقبه وختمه باحسن الخواتم وهي رضاه عنهم ورضاهم عنه **قوله** ونحو
قوله كنتم خير امة اخرجت للناس وجه دلالتها انهم لو كانوا فساقا فجارا لخرجوا عن سمة الخيرية لم يكن فيهم خير فضلا عن

انه لو كانوا

ان يكونوا خير امة **قوله** ونحو قوله والسابقون الى اخرها وجه الدلالة انه ذكر السبق في معرض المدح والغرض بذلك
هو السبق الى الاسلام ومناصرة الرسول **قوله** ونحو قوله هو الذي ايدك بنصره وبالمؤمنين الاية وجه دلالتها انه
ايد رسوله بهم في الجهات الدين وامتن عليهم بكونه الف بين قلوبهم وهاتان خصلتان عظيمتان ومن هذا حاله كيف لا يكون
ظاهر الستر والعدالة واحراز التزكية النفيسة **قوله** ونحو قوله رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه هذه الاية
لبيان ما ورد في الصحابة جملة واما ارتد بها البعض منهم خصيصا او لها من النبي للبعض ذكر جار الله انها نزلت في حمزة بن عبد
المطلب ومصعب بن عمير وعثمان بن عفان وطلحة بن عبيد الله وسعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل وغيرهم نذروا انهم اذا لقوا حربا
مع رسول الله ثبتوا وقاتلوا حتى يستشهدوا فمنهم من قضى نحبه يعني حمزة ومصعبا ومنهم من ينتظر كطلحة وفي الحديث
من احب ان ينظر الى شهيد يمشي على وجه الارض فلينظر الى طلحة **فصل** واما السنة فنحو قوله صلى اصحابي كالنجوم
بايهم اقتديتم اهتديتم اخرج معنى هذا الحديث من رواية ابن المسيب عن عمر بن الخطاب قال سمعت رسول الله صلى يقول سالت
ربي عز وجل عن اختلاف اصحابي من بعدي فاوحى الي يا محمد ان اصحابك عندي بمنزلة النجوم في السما ولكل نور فمن اخذ بشي مما
هم عليه من اختلافهم فهو عندي على هدى **قوله** خيركم القرن الذي بعثت فيهم ثم الذين يلونهم الحديث اخرجه مسلم والبخاري
وابو داود والترمذي والنسائي من رواية عمران بن حصين ان النبي صلى قال خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم قال
عمران فلا ادري اذكر قرنه بعد قرنين او ثلاثة ثم ان بعدهم قوما يشهدون ولا يستشهدون ويخونون ولا يؤتمنون وينذرون
ولا يوفون ويظهر فيهم السمن ويحلفون ولا يستحلفون زاد في رواية لها وللترمذي عن ابن مسعود تسبق شهادة احدهم
يمينه ويمينه شهادته القرن من الناس اهل زمان واحد اذا ذهب القرن الذي انت فيهم وخلفت في قرن فانت غريب فيهم
قوله ونحوه مما يدل على ان الاجماع حجة يعني كقوله صلى لا تزال طائفة من امتي على الحق ظاهرين وقوله سالت الله الا تجتمع امتي
على ضلالة فاعطانيها وما روي عنه صلى لن تجتمع امتي على خطا **قوله** وعنه صلى رحم الله ابا بكر الى اخره هذا الحديث مما يحتج
بعض منهم معين وهو مما اخرجه الترمذي من رواية علي عليه السلام ولفظه رحم الله ابا بكر زوجني ابنته وحملني الى دار الهجرة وصحبني
في الغار واعتق بلالا من ماله رحم الله عمر يقول الحق وان كان مرا وتركه الحق وما له من صديق رحم الله عثمان تستحيي منه
الملائكة رحم الله عليا اللهم ادر الحق معه حيث دار وورد ذكر المصنف في اول الباب الا يأتي بشي من هذا الفصل خشية التطويل الاحاديث
الواردة في اعيان من الصحابة رضي الله عنهم لسعته وكثرته ولا تنحصر كثرة **فصل** واما طريقة الاعتبار **قوله** وهو
عليهم قتل الاولاد والاباء والاخوة فقد اثر ذلك عن عدة من الصحابة كما كان من استيذان بعضهم له صلى في قتل ابيه فقال
دعه يليه غيرك واحسبه ابا حذيفة بن عتبة بن ربيعة وكما كان من اغلاظ عبد الله بن عبد الله بن ابي على ابيه ومنعه له
عن دخول المدينة حتى يعترف بان العزة لله ولرسوله وللمؤمنين وربما همّ بقتله روي انه قال له لئن لم تقر لله ولرسوله
بالعزة لاضربن عنقك فقال ويحك افاعل انت قال نعم فلما راى منه الجد قال اشهد ان العزة لله ولرسوله وللمؤمنين **قوله**
حاصوا اعتزاز المورخين ستر ابده **قوله** حتى كانوا لبسنا مسورين ذلك هو من التنافس في الشي منافسة ونفاسا اذا رغب فيه
على وجه المباراة في الكرم ولقد بلغ من منافستهم في المواساة انه اذا كان للرجل منهم امراتان نزل عن احداهما لاخيه ابتغا
لوجه الله وطلبا لما عنده **قوله** والمحن المحن الشجاعة **مسئلة** احتج المصنف رحمه الله هذا الطريق الاعتبار
في فضل الصحابة وتزكيتهم والمجال فيها واسع وقد بسط فيها الامام يحيى وغيره وهي امور ظاهرة واحوال شاهرة يعلمها ضرورة
من طالع الاخبار والتفاسير والتواريخ واستقصا تفاصيلها يطول ويتفرع الى انواع كثيرة وفصول **فصل** واما ما
ورد في امير المؤمنين علي عليه السلام فهو نص جلي وتفصيلي **قوله** والمشهور من حال عمر المعول عليه ومشاورته

قال الشاعر

من ذلك انه استشاره في الخروج الى الروم وقد كان عزم على ذلك فاشار عليه امير المومنين بالقعود فقعد وقبل رايه
قوله والتعويل عليه في المهمات والرجوع اليه في المعضلات المهمات جمع مهمة والمهم الامر الشديد واهمني الامر
اذا اقلق واحزن والمعضلات الشدائد جمع معضلة يقال اعضلني الامر اي اعياني واعضل الامر اشتد واستغلق وامر معضل
لا يهتدى لوجهه ولا اشك في رجوعهم اليه وتعويلهم عليه في المسائل الدينية والفتاوى والاقضية والاحكام حتى استغلق
عليهم واستبهم وانهم كانوا يعترفون له بالعلم الواسع والفضل الباهر قوله خالف معاملته لمعاوية وعمرو بن العاص
ونحوهم يعني كابي الاعور السلمي وابي موسى الاشعري فانه كان يعامل هولاء باللعن والبرى والبعد عنهم لسوء حالهم وخبث بواطنهم
ويعامل الاولين بالمودة والنصح قال الامام يحيى انما عاملهم معاملة الامراء المضطلعين الاحمار قوله وتهدد من يعود الى
الوقوع فيهما قال الامام يحيى ثم قال في هذه الخطبة خير هذه الامة بعد نبيها ابو بكر وعمر والله اعلم بالخير اين هو قوله
اما ما ابهوي ... المصنف رحمه الله الخطب ... على هذا في ... فان قيل هذا تصريح منه عليه السلام بامامتهما فيكون حجة
قلنا الخبر احادي فلا يقطع بصحته عنه ولو صح فهو محمول على التقية كغيره مما ورد عنه عليه السلام من الدعا لهما باسم الخلافة في حياتهما
وانه كان يظهر الرضا فيحمل عذرا على التقية قال مولانا عليه السلام وقد ساوا ... امامتهما في العلم والفضل فانه وقد قال الامام
هدى لمن يوخذ عنه ويهتدى به ويقتدى قوله يقال ناصح الله ... اراد انه كان شديد الاخلاص بعاكس حاله حال من خادع
الله وخادعه قوله يقال كان اواها منيبا الاواه الدعا وقيل كثير التاوه اي التوجع اشفاقا وفرقا قوله من هذا المتنحي
يتكلم هو من سحب المتن بسحبه اذا امده عليه ثوبا قوله وتجرم اصله الجرم وهو الذنب والتجرم على الشخص ان يدعي ذنبا
عليه وفي الصحاح وتجرم على فلان اي ادعا ذنبا لم افعله فقيده بان يكون الدعوى غير صحيحة ولعل ذلك اصله ثم صار بالعرف
مستعملا مع صحة الدعوى وعدمها قوله ... الله ميثاقكم في ام الكتاب ام الكتاب اصل كل كتاب وهو اللوح المحفوظ لان
كل كائن مكتوب فيه قوله وعقوده جمع هو جمع عاقد كقعد في جمع قاعد ولعل ذلك كناية عن اختصاصهم به وزلفتهم لديه
وكرامتهم عليه لانه لا يعقد الذمة عليك الامر كانت بتلك المنزلة لديك قوله ولا تدابروا التدابر في ... المقاطع قال
الجوهري تدابر القوم تقاطعوا وفي الحديث لا تدابروا قوله وتظاهروا امر بالتظاهر غير داخل تحت النهي وهو التعاون

فصل واما ما ورد عن ذريته امير المومنين والغرض بذكره ما ورد عنهم على ما قرره الامام يحيى عليه السلام والمصنف بابطاله
واخذ عنه امران الاول ان نعلم الناطق في ذلك امير المومنين والافاضل من ابنائه واولاده عليهم السلام لا يكفرون احدا من الصحابة
ولا يفسقونهم مع مخالفتهم للنصوص الواردة في امامة امير المومنين فلان مخالفتهم لها عندهم لا تقطع موالاتهم ولا
يبطلها الغرض الثاني انه نقل ويقول عنهم خلاف ما نقلناه واثبتناه فيبطن صحته وحاشى وكلا قال المويدي بالله
لو قيل لواحد ممن يدعي بزعمه كفرا او فسقا في حقهم اني نضامن جميع ال محمد صلى الله عليه وسلم انه سراهم من الشيخين ... عنه
ذلك وعن بعض ائمة اهل البيت والامر زعم ان احدا من العترة من لدن زيد بن علي الى يومنا هذا يذهب الى تفسيق الصحابة
فانه كاذب في هذه المقالة قوله وصينا للناس ... رسول الله صلى الله عليه وسلم يعني ... ولم يحمل الامامة دينه مع ... قوله لما وضع
من معالم الدين والحوادث ... على التحقيق بلا شك واما ... في ذكر ... في الامامة
الديوان هو سجل يذكر فيه المعطون ويثبت فيه عطاياهم ويشتمل على تقدير ما لكل منهم قوله فالصق كلكله الكلكل
الصدر وكذلك الكلكال ذكره الجوهري قوله وانه لما راى الفتنا ... في ... طهارة ... الله بالسيف ... كلامه عليه السلام
لفظه كما فعل باهل الجمل واهل النهروان وصفين وغيرها قال الامام يحيى فهذا كلام من شرح صدره للاسلام وهو على نور
من ربه لم يمزح بالحشو والاخالطته العصبية والمنكر قوله ومنه ما روي عن عبد الله بن الحسن واولاده عليهم ذكر الامام يحيى

من اولاده

277

من اولاده محمد بن عبد الله النفس الزكية و ابراهيم ويحيى واهمل المصنف ما نقله الامام يحيى عن الباقر والصادق قال عليه السلام والمأثور
عن الباقر شدة المحبة لهما وقد روي عنه حلق عليه السلام وعظم الثنا على الشيخين والموالاة لهما كما اثر عن اسلافه وعن جعفر الصادق
انه كان شديد المحبة لهما وقد روي عنه حلق عليه السلام انه كان يترحم عليهما قال وروي عن الصادق والرضا انه قيل له ما تقول في ابي بكر فقال
ما اقول فيمن ولدني مرتين اراد بذلك ان امه ام فروة بنت القسم بن محمد بن ابي بكر وام امه بنت عبد الرحمن بن ابي بكر قال الامام يحيى
قوله هذا يدل على الرقة في قلبه و الرحمة والاعظام المنزلة قال مولانا عليه السلام بل يقضي بانه ضانه بحق الولادة ولولا هي لقال انما
مثل هذا بجهة والتنزيه قوله والجاحظ هكذا ذكر الامام يحيى وقد ... ما روي عنه مما يدل على انه ناصبي المذهب وهو
ساقي هذا قوله وغيرهم اشارة الى معتزلة بغداد فانهم ممن يشهد بمسابقة اهل البيت قال الامام يحيى ومعتزلة بغداد فانهم
يتحيزون بالائمة الزيدية فلو ظهر بقول الائمة بعضا في حالهم ما تابعوهم ولا كان منهم اعتقاد للامامة واحد منهم قوله ومنه ما
روي ان القسم عليه السلام الى اخره قال الامام يحيى وروي عنه انه قال اشكرا فعالهم ونسخط ولا نقول قول الرافضة فمفرط قال وهذا
تصريحه بنفي الاذية والسب قال وكلام ... دال على سلامة الامر من جهته في حقهما ولهذا صرح بان قول الرافضة افراط
وغلو وليس ... ولو كان صوابا وحقا لما ... الذي ... على ... ابيه
ان تصدر من جهته ما لا يليق بذلك قوله قال السيد م يحيى الى اخره قال الامام يحيى وكان م ... في اول عمره وعنفوان شبابه
متوقفا عن الترضية والترحم عليهما في اخر عمره وذكر في الهوسميات ان الخلاف في الامامة وان كانت قطعية لا يوجب كفرا ولا فسقا
ولهذا فان امير المؤمنين لم يصدر من جهته رمي لهم بكفر ولا فسق مع مخالفتهم له فيها قوله وكتبه مشحونة بذلك قال
عليه السلام في بعضها والذي ... مما نقلناه عن الافاضل من ابائنا عليهم السلام المأثور عنهم ما اوضحناه من المحبة والموالاة لهما واعظام
منزلتهما وترك المقالة القبيحة في حقهما بل اقول كما قال الصادق عليه السلام اللهم اني احبهما واولادهما واتولاهما واحب من يحبهما
اللهم ان كان يعلم خلاف ذلك من قلبي فلا تنلني شفاعة محمد صلى ... قوله فيها الضعف بلاغ اي كفاية لان البلاغ لغة الكفاية وهو
ايضا اسم بمعنى الابلاغ والتبليغ قوله واما ما روي عن ابي طالب الى قوله فصحيح وليس فيه ان الصحابة قد خرجوا على امير المؤمنين
عنده اما ظاهر اطلاق ابي طالب فكما ذكر ليس فيه باس ... قصد به المسائل الثلاثة ولهذا ذكر الكني رحمه الله ان كلامه
هذا انما كان في ايام معدومة من اول عمره وعنفوان شبابه حيث كان اماميا يرى راي الامامية ويعتقده فاما بعد ان صار زيديا
محققا في الاصول فلا نظن به انه ... لذلك ويؤيد ذلك ان شرح التحرير مشحون بذكر الاستدلال والرواية عن الشيخين
في الاحكام ... والفتاوي ولو كانا فاسقين عنده لم يكن للاحتجاج بشيء من اقوالهما واقضيتهما وجه قال مولانا عليه السلام
وممن يظهر عنه التحريم على المشايخ والصحابة التي يقضي بالفسق ابو العباس الحسني رحمه الله فمن طالع كتابه المصابيح
راى ما يقضي بانه كان امامي المذهب وقد روي فيه اخبارا عن النبي صلى ... يدل على الفسق وتشهد به قال الامام يحيى وكلها احاديث
... لا يكون معتمدة في الكفر والفسق لكونها غير مرشدة الى القطع قوله واما توقف كثير مما جرى اهل البيت علي عليه السلام الى اخره
قال الامام يحيى اعلم ان ... من الائمة واكابر العترة لم ينقل عنه اكفار ولا تفسيق كما شرحناه اولا وقد نقلنا ... بعد ذلك
فرقتان الاولى مصرحون بالترحم عليهم والترضية والموالاة وصدق المحبة والمودة كما حكيناه عن امير المؤمنين ومن ذكر
من اولاده عليهم السلام الفريق الثاني متوقفون عن الترضية والترحم والاكفار والتفسيق وعلى هذا دل كلام الهادي والقسم واولادهما
والى هذا يشير كلام الامام ... فهؤلاء يحكمون بالخطأ و... في حكمه ولا يقدمون على شتم ولا اذية اذ ... الاولون
يحكمون بالخطأ ويقطعون بانه ليس بكفر ولا فسق قال مولانا عليه السلام قد عرفت ما ذكره الامام يحيى عليه السلام من توقف الهادي عليه السلام
وما ذكره هو والمصنف فيما ورد من الهادي عليه السلام في الاحكام من الكلام الشديد الغليظ المحوج الى التاويل مدة وقفنا العهد ...

على كلام من حسن ما ورد عن امير المومنين والحسنين ومن ذكر منهم امام الهادى فقال فى رسالته التى اجاب بها على اهل
صنعا وذكر فيها ما عقدا به وبراته من البدع ومذاهب اهلها ما لفظه ولا نشتم احدا من الصحابة الصادقين والتابعين باحسان
المومنات منهم والمومنين انتولى جميع من هاجر واوى ونصر فمن شتم مومنا عندنا استحل الا فقد كفر ومن شتمه استحرما فقد ضل
عندنا وفسق ولا نسب الا من نقض العهد والعزيمة فى كل وقت له هو بعد من الذين بالنفاق تمردوا وعلى الرسول صلعم من بعد
موته تمردوا وعلى اهل بيته اجترؤا وطعنوا وانا لنستغفر الله لامهات المومنين اللواتى خرجن من الدنيا وهن من الدين على يقين
ونجعل لعنة الله على من نالهن بما لا يستحققن من سائر الناس اجمعين وقفنا على هذا فى الرسالة نفسها وحكاه ايضا الفقيه العلامة
محمد بن يوسف بن هبة الفضلى القرشى فى كتاب سماه الاستصفا واجاب به رسالة وردت من بعض الشافعية الجبرية سمة السفر عن
مذهب الزيدية ونسبة مذاهب قبيحة اليهم وهو كتاب حسن فلما انتهى فيه الى ذكر ما ورد عن الائمة فى شان الخلفاء روى كلام الهادى
هذا ثم روى كلاما عن المنصور بالله عليه السلم ما هو اصرح من ذلك قال ما لفظه ومن ذلك قول الامام المنصور بالله عبد الله بن حمزة علم فى الرسالة
الامامية فى جواب المسائل التهامية للفقيه محمد بن اسعد الوافدى الصليحى من ناحية زبيد قال واما ما ذكره المتكلم حاكيا عنا من
ضعف ان اصحاب رسول الله صلعم فعندنا انهم اشرف قدرا وارفع ذكرا من ان يكون اراؤهم ضعيفة او موازينهم فى الدين والدنيا
خفيفة ولو كان ذلك لما اسعدوا رسول الله صلعم وما الواعن دين الاباء والاثرات الغز ما الى امر لم يستوطنه انس ولا سمعوا به وركن
شاق على القلوب بعيد على النفوس فهم خير الناس على عهد رسول الله صلعم وبعده فرضى الله عنهم وجزاهم عن الاسلام خيرا
ولكن ذلك لا يمنع من ان يكون عترة رسول الله صلعم افضل منهم واولى بمقامه من قاموا انتهى قوله واعجب من هذا ان الرجل
من علما زماننا الى فوق سمعنا من السنية عنه من معاصرينا انه ارتمز بعد السعى الى القاضى عبد الله بن حسن الدوارى وكان
فيها على ما بلغ وحشة ولكنا على ما يقضى من حال القاضى المذكور بخلاف ذلك وهو الرحمة عنهم وشاهدنا ذلك ببعض تصانيفه
بخط يده ولما ذكر فى تعليقه على الشرح الكلام فى حكم من تقدم فى الامامة على امير المومنين حكى المذاهب فى ذلك فاجاد فى النقل
واستوفى ذكر الخلاف ثم ذكر ذلك ان القول بفسقهم اشهر الروايات عن الجارودية والنه ذهب بعض الامامية قال بعض ظاهر
اطلاق القسم الهادى وولده الحسين والامام الى الفتح الديلمى ذكر ذلك الامام ابن سليمان فى كتاب الحقائق والموعن التسلم
وعم قال وسلمنا هذه الرواية لم قال بذلك من سادات اهل البيت وصالحى المسلمين لان هذه منزلة قدم نعوذ بالله منها وتاول
كلام الهادى فى الاحكام وروى كلام الائمة المذكور فى جواب اهل صنعا وحكى عن ساير اقوال مختلفة وسلك فى جميع ذلك
مسلك الانصاف وما لا مزيد عليه ولقد احسن القايل اذا هم الى احب ابا حفص وشيعته كما احب عتيقا صاحب الغار فيه
قيل ان قائل هذه الابيات ابو نواس وابو حفص كنية عمر كنى بابنته حفصة ام المومنين ولعله انما كنى بها لشرفها لمكانها من
النبى صلعم وكانت من فضلا ازواجه وانما حرم بطلا بها امتنان الكف عنه لانها صوامة قوامة وجدتها الا اسم نرخمها وعتيق
لقب الى بكر واسمه عبد الله واما اللقب بذلك فقيل لجماله لان العتيق من اسما الجمال كانه اسم للمكرم وقيل ان النبى صلعم
قال له انت عتيق من النار ذكره الجوهرى قوله والو عبد الله هو من اهل المبالغة

القول فى التفضيل

فى ذلك وصنف فيه كتاب التفضيل ومن قال بتفضيله امير المومنين من المعتزلة الحاكم نص عليه فى شرح العيون وعلل ذلك
بانه وصى رسول الله قوله وروى هذا عن ابن عباس الى عشرة ومن روى عنه من الصحابة ابو سعيد الخدرى وجابر بن
سعد وابى بن كعب وقيس بن عبد الله الخزرجى وابو الهيثم بن التيهان وابو بريدة الاسلمى وخزيمة بن ثابت ذو الشهادتين
وابو ايوب الانصارى وسهل بن حنيف وعثمان بن حنيف قوله وقال النظام والجاحظ ابو بكر افضل قال وابو الهذيل عمر بن
عثمن بن على وهذا راى اكثر المعتزلة والساقطة والحشوية وراى الخوارج منهم الى ان حدثت الاحداث من عثمان ووقع

المتكلم

المتكلمين على ان يذهبوا فيهما الى غير ذلك **قوله** وقال ابو علي وابو هاشم بالوقف وروي عنهما الرجوع عنه الى تفضيل ابي بكر
والوقف في الثلاثة الباقين ونقل عن قاضي القضاة ان ابا علي رجع آخرا الى تفضيل علي عليه السلام وذكر ذلك لابنه ابي هاشم في
عدة اسماء اسرها اليه قبل موته بعد ان استدناه اليه قال القاضي ونقل ذلك عنه سماعا ولم يوجد في شيء من مصنفاته
مسئلة ومن الخلاف في هذه المسئلة ما ذهب اليه ابو الهذيل وجعفر بن حرب وغيرهما ان الافضل ابو بكر ثم عمر ثم علي
ثم عثمان واعلم انه لم يذهب احد الى تفضيل غير الخلفاء الاربعة عليهم ولا ذهب احد الى تفضيل عثمان على ابي بكر ولا الى تفضيل
عثمان على الشيخين وقيل بل ذهبت العباسية والراوندية الى تفضيل العباس على الاربعة والحكايات في هذه المسئلة لا تخلو
عن تفاوت وذكر ابن ابي الحديد العالم النحرير في شرح نهج البلاغة ان الذي عليه قدماء البصريين من المعتزلة منهم عمرو بن عبيد
والنظام والجاحظ وثمامة والفوطي وهشام بن عمرو ويوسف الشحام ان ابا بكر افضل وان افضلهم علي بن ابي طالب فمنهم قال
وذكر البغداديون قاطبة قدماؤهم والمتأخرون منهم ان عليا عليه السلام افضلهم فيهم بشر بن المعتمر وجعفر بن مبشر وعيسى
بن صبيح والاسكافي وابو الحسين الخياط وابو القاسم البلخي وهو عبد الله بن محمود وتلامذته قالوا والى هذا ذهب من البصريين
ابو علي ذكره آخرا سماعا عنه ولم يذكر ذلك في شيء من مصنفاته وقال به الشيخ ابو عبد الله وكان مبالغا في ذلك وبه قال
قاضي القضاة بعد توقفه والشيخ احمد الحسن بن متويه واحتج لذلك واطال قال وكثير من الشيوخ توقف منهم ابو هاشم
وابو الحسين البصري واما ابو الهذيل وواصل فقطعا على تفضيل علي على عثمان وتوقفا في سادته وبين ابي بكر وعمر **قوله**
وقال بعض الناس ان كان الخلاف في الافضل اي الاكثر ثوابا الى آخره ذكر الفقيه حميد في العمدة ان المراد بالافضل الاكثر ثوابا ومبنى
الخلاف على ذلك وقال في تعليق الشرح الافضل له معنيان متفرعان على معنى الفضل احدهما الاكثر ثوابا حال الصامت عن
الثاني من خصال المحامد فهو اكمل واتم والاكثر ونظرا لاجلها استحقاقه لزيادة الثواب ومرادنا ههنا بقولنا في علي انه
الافضل المعنيان جميعا وهذا القول الذي نسبه المصنف الى بعضهم لا يبعد ان يكون هو ابا عمره واما احتشر ذلك
حذرا من طعن جهلة الشيعة واهل التعصب المفرط سمعت من المعاصرين من يستحسنه ويستقونه في حال درس
هذا الكتاب وابان النشاط ويخضعونه وقد قمت في تلك الحال حاشية عليه في نسختي معناها انه يمكن الاعتراض بانكار اذا
سلمت كثرة فضائل علي وهي صادرة عن سبق اسلامه وعظم جهاده وسعة علمه وشدة ورعه ونحو ذلك ولا شك في ان هذه
الفضائل اسباب في استحقاق الثواب الجزيل ونعلم قطعا انه يستحق الثواب عليها وانه لم يات بما يحبطه لما ثبت من عصمته
وان ثواب المحصل بها اكثر من ثواب من ليس على صفته فيها اما بان يكون معدومة في حقه او منقصة فنقطع بان عليا
اكثر ثوابا من ابي بكر لقطعنا بان فضائله اكثر وابين وقد كنا نعلم ان ثواب من جاهد اكثر من ثواب من لم يجاهد حيث
لم نعلم ان الآخر يفضله في غير ذلك وليس العلم بكثرة الثواب يتوقف على العلم بكميته ومقاديره فانا نعلم قطعا ان ثواب
النبي اكثر من ثواب غيره ومع ذلك لا نعلم القدر والكمية واذا قلت من الجائز ان يكون لابي بكر طاعات خفية لم نعلمها يستحق عليها
من الثواب مثل ما استحقه علي على تلك الفضائل الظاهرة او اكثر لعدم العلم بمقادير الثواب في عظم الموقع قلت اذا سلمت
ان عليا فضائله الظاهرة واعماله المشهورة اكثر واوفر وسلمت ان ثوابه اكثر بالنظر اليها ولم يبق الا التجويز المذكور
فهو لا يقدح في الامر المعلوم وغايته تجويز آخر ان يكون لعلي اعمال باطنة وطاعات خفية مثلما جوز في حق غيره
بل ذلك اقوى في حقه واعلى ثم انا بنينا ما ذكره على تسليم القطع بانه اكثر فضائل كما صرح به والتجويز المذكور ينافيه
فليتامل ما سمح به من الجراءة وبلوغ اوان الحلم والله الموفق **قوله** واحسنهم بلاء [illegible] في القتال بلاء حسنا
اظهر باسه حتى بلاه الناس وامتحنوه **قوله** والمروي ان المامون ناظر ابا الفقهاء الى آخره المامون هو احمد بن هرون

الخليفة العباسي العالم الشهير وله من جودة العلم وصفات الكمال ما ليس لغيره من سلفهم وخلفهم وكان يسير الى التشيع والى نيل
احترام العترة عليهم السلم بكنه من جهته ومما يوثر عنه في تفضيل امير المومنين قوله عم لا تقبل التوبة من ناصب الا حب ابن ابي طالب
اخو رسول الله خليفة الهدى والاخ لا يعدل بالصاحب عم لو جمعا في الفضل يوما لقد بان اخوه رغبة الراغب
ولم اقف على مناظرته الا الى العتاهيه في غير هذا الكتاب واما الذي وقفت عليه مناظرة له كبيرة مع جماعة من الفقهاء كثيرة ممن
ذكرها ابن عبد ربه في عقده وهي مناظرة عظيمة ودرة يتيمة حملني شدة الاعجاب بها على نقلها في هذا الموضع وكتبها ونحن
ننقلها بلفظ العقد الفريد على ما ذكره من زوايد فانها تشتمل على فوايد وفرايد وحفظ ذلك مما ينبغي ان يقصده القاصد قال
احتجاج المامون على الفقهاء في فضل علي بن ابي طالب رضي الله عنه قال اسحق بن اسمعيل بن حماد بن زيد بعث الى يحيى بن اكثم والى
جماعة من اصحابي وهو يومئذ قاضي القضاة فقال ان المامون امرني ان احضر غدا مع الفجر اربعين رجلا كلهم فقيه
يفقه ما يقال ويحسن الجواب فسموا من تظنونه يصلح لما يطلب امير المومنين فسمينا له عدة وذكر هو عدة حتى تم العدد
التي اراد وكتب تسمية القوم وبعث فيهم وامرنا بالبكور في السحر فغدونا عليه قبل طلوع الفجر فوجدناه قد لبس ثيابه
وهو جالس ينتظرنا فركب وركبنا معه حتى صرنا الى الباب فاذا الخادم واقف فلما نظر الينا قال يا ابا محمد سيدي ينتظرك فدخل
ودخلنا معه وامرنا بالصلاة فلم نستتمها حتى خرج الرسول فقال ادخلوا فدخلنا فاذا المامون جالس على فراشه وعليه سواد
وطيلسانه والطويلة وعمامته فوقفنا وسلمنا فرد السلام وامرنا بالجلوس فلما استقر بنا المجلس تحدر عن فراشه ونزع
عمامته ووضع قلنسوته ثم اقبل علينا فقال انما فعلت ما رايتم لتفعلوا مثل ذلك واما الخف فمنع من خلعه علة من عرفها
فقد عرفها ومن لم يعرفها فساعرفه بها ومد رجله وقال انزعوا قلانسكم وخفافكم وطيالسكم قال فامسكنا فقال
لنا يحيى انتهوا الى ما امركم به مولانا فتعجبنا فنزعنا اخفافنا وطيالستنا وقلانسنا ورجعنا فلما استقر المجلس قال اني
انما بعثت فيكم معشر القوم للمناظرة فمن كان به شي من الاخبثين لم ينتفع بنفسه ولم يفقه ما يسمع فمن اراد منكم
الخلاء فهناك واشار بيده فدعونا له ثم القى مسألة من الفقه فقال يا ابا محمد قل وليقل القوم بعدك فاجاب يحيى القاضي
ثم الذي يليه ثم الذي يليه حتى اجاب اخرنا في العلة وعلة العلة وهو مطرق لا يتكلم فلما انقطع الكلام التفت فقال يا ابا محمد
اصبت الجواب وتركت الصواب في العلة ثم لم يزل يرد على كل واحد منا مقالته حتى اتى على اخرنا ثم قال اني لم ابعث فيكم لهذا ولكني
احببت ان ابسط لكم اني احببت مناظرتكم في مذهبي الذي انا عليه وديني الذي ادين به فقلنا افعل وفقك الله وان شئت فقال
اني ادين الله بان علي بن ابي طالب افضل خلق الله بعد رسول الله واحقهم بالخلافة قال اسحق فقلت ان فينا من لا يعرف
ما ذكرته في علي رضي الله عنه وقد دعوتنا للمناظرة فقال يا اسحق اختر ان شئت ان اسالك وان شئت ان تسال قال اسحق
فاغتنمتها منه فقلت بل اسالك من اين قلت ان علي بن ابي طالب افضل الناس بعد رسول الله صلعم واحقهم بالخلافة بعده
قال يا اسحق خبرني عن الناس بم يتفاضلون حتى يقال فلان افضل من فلان قلت بالاعمال الصالحة قال صدقت قال فاخبرني
عمن فضل صاحبه على عهد رسول الله صلعم ثم ان المفضول عمل بعد وفاة رسول الله بافضل من عمل الفاضل على
عهد رسول الله ايلحق به قال فاطرقت فقال يا اسحق لا تقل نعم فانك ان قلت نعم اوجدتك في دهرنا هذا من هو اكثر منه
جهادا وصلوة وصياما وصدقة فقلت اجل لا يلحق المفضول على عهد رسول الله صلعم الفاضل ابدا قال يا اسحق فانظر
ما الذي روى لك اصحابك ومن اخذت عنهم دينك وجعلتهم قدوة لك من فضايل علي فقس عليها ما اتوك به من فضايل ابي
بكر وعمر فان وجدت لهما من الفضايل ما وجدت لعلي وحده فقل انهما افضل منه يا اسحق اي الاعمال كانت افضل لا والله
ولكن فقس فضايل العشرة الذين شهد لهم النبي بالجنة فان وجدتها تشاكل فضايله فقل انهم جميعا افضل منه يا اسحق اي الاعمال

كانت

كانت أفضل نعم بعث الله رسوله قلت الا حلاوة من الشهادة قال السبق السبق الى الاسلام قلت نعم قال اقرا ذلك
في كتاب الله يقول الله تع والسابقون السابقون اولئك المقربون انما عنى من سبق الى الاسلام فهل علمت احدا سبق عليا
الى الاسلام قلت ان عليا اسلم وهو حدث السن لا يجوز عليه الحكم واسلم ابو بكر وهو مستكمل يجوز عليه الحكم قال اخبرني
ايهما اسلم قبل ثم اناظرك علي من بعد في الحداثة والسن قلت علي اسلم قبل ابي بكر على هذه الشريطة قال نعم فاخبرني عن اسلام
علي حين اسلم هل يخلو من ان يكون رسول الله دعاه الى الاسلام او يكون الهاما من الله قال فاطرقت فقال اسحق لا تقل الهاما
فتقدمه على رسول الله لان رسول الله لم يعرف الاسلام حتى اتاه جبريل عن الله قلت اجل بل دعاه رسول الله الى الاسلام
قال يا اسحق هل يخلو رسول الله حين دعاه الى الاسلام من ان يكون دعاه بامر من الله تع او تكلف ذلك من نفسه قال فاطرقت
قال يا اسحق لا تنسب رسول الله الى التكلف فان الله تع يقول وما انا من المتكلفين قلت اجل بل دعاه بامر من الله عز وجل قال
فهل من صفة الجبار جل ذكره ان يكلف رسله دعا من لا يجوز عليه حكم قلت اعوذ بالله قال افتراه في قياس قولك يا اسحق ان
عليا اسلم صبيا لا يجوز عليه الحكم فقد كلف رسول الله من دعا من الصبيان ما لا يطيقون فهو يدعوهم الساعة ويرتدون
بعد ساعة فلا يجب عليهم في ارتدادهم شيء ولا يجوز عليهم حكم الرسول عليه السلم اترى هذا جائزا عندك ان تنسبه الى الله عز وجل قلت
اعوذ بالله قال يا اسحق فاراك انما قصدت الى فضيلة فضل بها رسول الله عليا على هذا الخلق ابانه بها منهم ليعرف مكانه وفضله
ولو كان الله تع امره بدعاء الصبيان لدعاهم كما دعا عليا قلت بلى قال فهل بلغك ان الرسول دعا احدا من صبيان اهله وقرابته
لئلا تقول كان علي ابن عمه قلت لا اعلم ولا ادري فعل او لم يفعل قال يا اسحق ارايت من لم تدره ولا تعلمه اتسال عنه قلت لا قال
فدع ما قد وضعه الله عنك وعنا ثم قال اي الاعمال كانت افضل بعد السبق الى الاسلام قلت الجهاد في سبيل الله قال صدقت
فهل تجد لاحد من اصحاب رسول الله صلم ما تجد لعلي يوم بدر اخبرني كم قتلى بدر قلت نيف وستون رجلا من المشركين قال فكم منهم
قتل علي وحده قلت لا ادري قال ثلثة او اربعة وعشرين او اثنين وعشرين والاربعون لساير الناس قلت ان ابا بكر كان مع النبي صلم في عريشه قال
يصنع ماذا قلت يدبر قال ويلك دون رسول الله او شريكا معه او افتقارا من رسول الله الى رايه اي الثلاث احب اليك قلت اعوذ بالله ان
يدبر ابو بكر دون رسول الله او يكون معه شريكا او ان يكون برسول الله افتقار الى رايه قال فما الفضيلة بالعريش اذا كان الامر كذلك
اليس من ضرب بسيفه بين يدي رسول الله صلم افضل ممن هو جالس قلت له كل الجيش كان مجاهدا قال صدقت كل مجاهد ولكن
الضارب بسيفه الحامي عن رسول الله وعن الجالس افضل من الجالس اما قرات كتاب الله عز وجل لا يستوي القاعدون من المؤمنين
غير اولي الضرر والمجاهدون في سبيل الله باموالهم وانفسهم فضل الله المجاهدين باموالهم وانفسهم على القاعدين درجة وكلا وعد الله الحسنى
وفضل الله المجاهدين على القاعدين اجرا عظيما درجات منه ومغفرة ورحمة وكان الله غفورا رحيما قلت وكان ابو بكر وعمر مجاهدين قال
فهل كان لابي بكر وعمر فضل على من لم يشهد ذلك المشهد قلت نعم قال فكذلك سبق الباذل نفسه فضل ابي بكر وعمر قلت اجل قال يا
اسحق هل تقرا القران قلت نعم قال اقرا هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا فقرات حتى بلغت ان الابرار يشربون من
كاس كان مزاجها كافورا الى قوله ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا قال على رسلك فيمن انزلت هذه الاية فقلت في علي قال فهل بلغك ان
عليا حين اطعم اليتيم والمسكين والاسير قال انما نطعمكم لوجه الله هل سمعت الله وصف في كتابه مثل ما وصف به عليا قلت لا قال
صدقت لان الله جل ذكره عرف سريرته يا اسحق الست تشهد ان العشرة في الجنة قلت بلى قال ارايت لو ان رجلا قال والله ما ادري
هذا الحديث صحيح ام لا ولا ادري ان قاله رسول الله صلم او لم يقله اكان عندك كافرا قلت اعوذ بالله قال ارايت لو انه قال ما ادري
هذه السورة من كتاب الله ام لا اكان كافرا قلت نعم قال يا اسحق ارى بينهما فرقا يا اسحق اتروي الحديث قلت نعم قال فهل تعرف
حديث الطير قلت نعم قال فحدثني به فحدثته الحديث قال يا اسحق اني كنت اكلمك وانا اظنك غير معاند للحق فاما الان فقد بان لي

في الجهاد قلت وفي اي وقت قال في اي الاوقات شئت قلت بدر قال لا اريد غيرها
قال فهل احد ما حد لعلي يوم بدر صح

يحنا ذكر اترى ان هذا الحديث صحيحا قلت نعم رواه من لا يمكنني رده قال افرايت من زعم ان هذا الحديث صحيح وزعم ان احدا
افضل من علي يخلو من احد ثلثه من ان يكون دعوة رسول الله مردودة عنده عليه او ان يقول ان الله عز وجل عرف الفاضل من خلقه
وكان المفضول احب اليه او ان يقول ان الله عز وجل لم يعرف الفاضل من المفضول فاي الثلاثة احب اليك ان تقول فاطرقت ثم قال يا
اسحق لا تقل شيا منها فانك ان قلت شيا منها استتبتك وان كان للحديث عندك تاويل غير هذه الثلاثة الاوجه فقله قلت لا اعلم وان لابي بكر فضلا قال
اجل لولا ان له فضلا لما قيل ان عليا افضل فما فضله الذي قصدت له الساعة قلت قول الله عز وجل ثاني اثنين اذ هما في الغار اذ يقول
لصاحبه لا تحزن ان الله معنا فنسبه الى صحبته قال يا اسحق اما اني لا احملك على الوعر من طريقك اني وجدت الله تبارك وتعالى
نسب الى صحبة من رضيه ورضي عنه كافرا وهو قوله قال له صاحبه وهو يحاوره اكفرت بالذي خلقك من تراب ثم من نطفة ثم سواك
رجلا لكنا هو الله ربي ولا اشرك بربي احدا قلت ان ذلك صاحب كان كافرا وابو بكر مومن قال فاذا جاز ان ينسب الى صحبة من رضيه ورضي
عنه كافرا جاز ان ينسب الى صحبته مومنا وليس بافضل المومنين ولا الثاني ولا الثالث قلت قدر الاية عظيم ان الله تعالى يقول
ثاني اثنين اذ هما في الغار اذ يقول لصاحبه لا تحزن ان الله معنا قال يا اسحق فاني الان احوج الى الاستقصاء عليك اخبرني عن
حزن ابي بكر كان لله رضا ام سخطا قلت ان ابا بكر انما حزن من اجل رسول الله صلعم خوفا عليه وغما ان يصل الى رسول الله
شي من المكروه فقال ليس هذا جوابي انما جوابي ان تقول رضا او سخطا قلت بل كان لله رضا قال فكان الله جل ذكره بعث رسوله ينهى عن رضا الله
وعن طاعته قلت اعوذ بالله قال او ليس قد زعمت ان حزن ابي بكر كان رضا لله قلت بلى قال او لم تجد ان القران يشهد ان رسول
الله صلعم قال له لا تحزن نهيا له عن الحزن قلت اعوذ بالله قال يا اسحق ان مذهبي الرفق بك لعل الله ان يردك الى الحق ويعدل بك
عن الباطل لكثرة ما تستعيذ به وحدثني عن قول الله عز وجل فانزل الله سكينته عليه من عنى بذلك رسول الله ام ابا بكر قلت بل رسول الله صلعم قال
صدقت فحدثني عن قوله ويوم حنين اذ اعجبتكم كثرتكم فلم تغن عنكم شيا الى قوله فانزل الله سكينته على رسوله وعلى المومنين
اتعلم من المومنين الذين اراد الله في هذا الموضع قلت لا ادري قال الناس جميعا انهزموا يوم حنين فلم يبق مع النبي صلعم
الا سبعة من بني هاشم علي منهم يضرب بسيفه بين يديه والعباس اخذ بلجام بغلة رسول الله والخمسة محدقون به خوفا
من ان يناله من جراح القوم شي حتى اعطى الله لرسوله الظفر والمومنون في هذا الموضع علي خاصة ثم من حضره من بني هاشم
فمن افضل من كان مع رسول الله في ذلك الوقت ام من انهزم عنه ولم يره الله موضعا لينزلها عليه قلت بل من انزلت عليه
السكينة قال يا اسحق من افضل من كان معه في الغار ام من نام على فراشه ووقاه بنفسه حتى تم لرسول الله ما اراد من
الهجرة ان الله تبارك وتعالى امر رسوله ان يامر عليا بالنوم على فراشه وان يقي رسول الله صلعم بنفسه فامره رسول الله بذلك
فبكى علي رحمه الله عليه فقال له النبي ما يبكيك احزعا من الموت قال لا والذي بعثك بالحق يا رسول الله ولكن خوفا عليك افتسلم يا رسول الله
قال نعم قال سمعا وطاعة طيبة بذلك نفسي بالفدا لك يا رسول الله ثم اتى مضجعه فاضطجع وتسجى بثوبه وجا المشركون من قريش
فحفوا به لا يشكون انه رسول الله وقد اجمعوا ان يضربه من كل بطن من بطون قريش ضربة بالسيف لئلا يطلب
الهاشميون بطنا من البطون بدمه وعلي يسمع ما القوم فيه من تلف نفسه ولم يدعه ذلك الى الجزع كما جزع صاحبه في الغار
ولم يزل علي صابرا محتسبا فبعث الله عز وجل ملائكته فمنعته من مشركي قريش حتى اصبح فلما اصبح نظر القوم اليه فقالوا اين
محمد قال وما علمي بمحمد اين هو قالوا فلا نراك الا كنت مغررا بنفسك منذ ليلتنا فلم يزل علي افضل ما بدا به يزيد ولا ينقص
حتى قبضه الله يا اسحق هل تروي حديث الولاية قلت نعم قال اروه ففعلت قال يا اسحق ارايت هذا الحديث هل اوجب على
ابي بكر وعمر ما لم يوجب لهما عليه قلت ان الناس ذكروا ان هذا الحديث انما كان بسبب زيد بن حارثة لشي جرى بينه وبين علي وانكر ولاه
علي فقال رسول الله صلعم من كنت مولاه فعلي مولاه عند ذلك قال يا سبحان الله ما هذه العقول ثم قال رسول الله من كنت

فعلي

فعلى بولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وفي اي موضع قال هذا اليس بعد منصرفه من حجة الوداع قلت اجل قال
وان قتل زيد بن حارثة قبل الغدير كيف رضيت لنفسك بهذا الحديث أرأيت ابنا لك بلغ خمس عشرة سنة يقول
مولاي مولى ابن عمي ايها الناس فاعلموا ذلك اكنت منكرا ذلك عليه تعريفه الناس ما لا ينكرون ولا يجهلون قلت اللهم نعم
قال يا اسحق افتنزه ابنك عما لا تنزه عنه رسول الله صلعم ويحكم لا تجعلوا فقهاءكم اربابكم ان الله عز
ذكره يقول اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا من دون الله ولم يصلوا لهم ولا صاموا ولا زعموا انهم ارباب ولكن امروهم
فاطاعوا امرهم يا اسحق اتروي حديث انت مني بمنزلة هرون من موسى قلت نعم قد سمعته وسمعت من صححه قال اتمن اوثق
عندك من سمعته منه وصححه ام من جحده قلت بل من صححه قال فهل يمكن ان رسول الله مزح بهذا القول قلت اعوذ
بالله قال فهل يمكن ان يقول قولا لا معنى له ولا يوقف عليه قلت اعوذ بالله قال افما تعلم ان هرون كان اخا موسى لابيه
وامه قلت بلى قال فعلي اخو رسول الله لابيه وامه قلت لا قال اوليس هرون نبيا وعلي غير نبي قلت بلى قال فهذان الحالان معدومان
في علي وقد كانا في هرون فما معنى قوله انت مني بمنزلة هرون من موسى قلت انما اراد ان يطيب نفس علي لما قال له المنافقون
خلفه استثقالا له قال فاراد ان يطيب نفسه بقول لا معنى له فاطرق قال يا اسحق له في كتاب الله معنى بين قلت وما هو
قال قوله عز وجل حين يحكي عن موسى انه قال لاخيه هرون اخلفني في قومي واصلح ولا تتبع سبيل المفسدين قلت ان موسى
خلف هرون في قومه وهو حي ومضى الى ربه وان رسول الله خلف عليا حين خرج الى غزاته قال كلا ليس كما قلت اخبرني
عن موسى حين خلف هرون هل كان معه حين ذهب الى ربه احد من اصحابه او احد من بني اسرائيل قلت لا قال اوليس
استخلفه على جماعتهم قلت نعم قال اخبرني عن رسول الله صلعم حين خرج الى غزاته هل خلف الا الضعفاء والنساء والصبيان
فانى يكون مثل ذلك وله عندي تاويل اخر من كتاب الله يدل على استخلافه اياه لا يقدر احد ان يحتج به ولا اعلم احدا احتج
به وارجو ان يكون توفيقا من الله قلت وما هو قال حين حكى عن موسى قوله واجعل لي وزيرا من اهلي هرون اخي اشدد به ازري
واشركه في امري كي نسبحك كثيرا ونذكرك كثيرا فهل يقدر احد ان يدخل في هذا شيئا غير هذا ولم يكن ليبطل قول النبي صلعم وان
يكون لا معنى له قال وطال المجلس كثيرا وارتفع النهار فقال يحيى للمامون قد اوضحت لمن اراد الله به الخير وثبت ما لا
يقدر احد ان يدفعه قال اسحق فاقبل علينا وقال ما تقولون فكلنا نقول بقوله اعزه الله قال والله لولا ان رسول الله
قال اقبلوا القول من الناس ما كنت لاقبل منكم القول اللهم قد نصحت لهم القول اللهم قد اخرجت الامر من عنقي اللهم اني ادينك
بالتقرب اليك بحب علي وولايته **قوله** ما اوضح المامون اسلفنا اول الناس اسلاما وقد سبق ما ذكره المامون ذلك ومما يؤيده
قوله صلعم لفاطمة الا ترضين اني زوجتك اقدمهم سلما واعلمهم علما وقال علي عليه في ابيات له سبقتكم الى الاسلام طرا
غلاما ما بلغت اوان حلمي وفي جامع الترمذي عن انس بن مالك انه قال بعث رسول الله صلعم يوم الاثنين وصلى علي يوم الثلاثا **قوله**
لان النبي صلعم دعاه الى الاسلام الى اخره وقد تقدم في مناظرة المامون نفي ذلك قال الفقيه حميد ولانه عليه كان مع بني
عبد المطلب يوم دعاهم النبي الى الاسلام فبادر الى التصديق ولانه صلعم مدحه بذلك في اثار مشهورة منها قوله لفاطمة الا ترضين
اني زوجتك اقدمهم سلما ولو كان اسلامه لا يعتد به لمكان الصبا لما حسن تعظيمه به لانه لا يستحق التعظيم ولانه عليه لما
اورد ذلك في ما شرطه الشورى استدلالا منه على فضله اقرته الصحابة ولم يعترضه ولا قالوا ولا بعضهم واي شر ولكن
بايعتكم وانت صغير وقد قيل ان المراد بقوله عليه اوان حلمي ان اسلامه وقع في وقت لم يحصل فيه الحلم المعتاد لغيره
مع كونه كامل العقل وافر اللب **قوله** وذلك من التكاليف العقلية الى اخره جوار عدس لم نقف عليه في هذا الموضع
لغير المصنف والظاهر ان التكليف بالعقليات يلازم التكليف بالشرعيات وان وقف ذلك كله واحد بوجه ان الشرع غير وجب

ما ثبت من مثل علي من هرون من موسى وزيري من اهلي
واحدا ... ازري واشركه ... امري كي نسبحك كثيرا

لكونها الطافا في العقليات وكيف ما كان لا حاجة بنا اليها واذا حقق النظر فلا بعد في ذلك ولا مانع ان يعلم الله في حق
بعض الناس انه يعقل التكاليف العقلية من دون الطافها التكاليف الشرعية فكلفه بها قبل ولعل غير المصنف قد ذكر
معنى كلامه في موضع غير هذا والله اعلم قوله على انه لا يمتنع ان يكون من حيث نص امير المؤمنين صحة اسلامه صغيرا
قال في تعليق الشرح وهو انه اسلم دون الادراك وذلك وان لم يستحق به ثواب فهو وصف كمال وفضيلة وبه يقع المدح سيما اذا
استمر كذلك الى وقت الادراك وذلك معلوم فان من نشأ مطهرا عن الرذايل في صغره حتى ادرك يمدح ويكون له على غيره مزية في
الفضل انتهى واعلم ان له عليه السلام فضيلة في الاسلام ومزية غير حاصلة في احد من اكابر الصحابة وهو ان اسلامه عليه السلام لم
يسبقه كفر جاهلية وغيره وقد قال بعض العلماء انه صلى الله عليه في قوله الا انه لا نبي بعدي ولو كان لكنته على انه لو صلح احد للنبوة
بعده عليه السلام لكان عليا لكون اسلامه لم يسبقه كفر وذلك شرط في بعثة من بعث للنبوة قوله حتى باهى الله به الملائكة المذكور
في المناظرة السابقة ان الله امر الملائكة بحراسته واما المباهاة فلعل المصنف اطلع على خبر سطوره عليها قوله ان عليا
كان اعظم الناس جهادا لا اشكال في ذلك بحيث انه لا يعلم لاحد من الصحابة وساير اهل الاسلام ما يشابهه في ذلك او يدانيه ولا
ينكر ذلك الا معاند يكذبه الشواهد والا فالاحد لا يعقل انه ولى دبره قط في شيء من وقعاته وغيره من الخلفاء ليس كذلك
اما ابو بكر رضي الله عنه فلم يشهد بقتل احد ولا قتاله وعمر وعثمان من المولين يوم حنين ويوم احد وقد بولغ في فرار عثمان حتى
ذكر بعضهم انه استمر ثلاثة ايام وجمع امير المؤمنين في الجهاد بين قتال الكفار الذين قوتلوا على تنزيل القرآن وقتال البغاة
الذين قوتلوا على تأويله والله ما جمع اهل الاسلام عن كل بغي واحكام البغاة قال الفقيه حميد واذا ثبت ان له في الفضل الجهاد
الفضل الذي لا يجارى والسبق الذي لا يبارى ثبت كونه افضل الصحابة لقوله تعالى وفضل الله المجاهدين على القاعدين اجرا عظيما
درجات منه ومغفرة ورحمة وكان الله غفورا رحيما فصرح بتفضيل المجاهد على من ليس بمجاهد ويلزم منه تفضيل الاكثر
جهادا على الاقل قوله حين هزم الناس عن رسول الله يعني في احد وحنين قوله وكان من الذين انزل الله عليهم
السكينة والزمهم كلمة التقوى لا يخلو هذا الكلام عن وهم لان هذه الآية المشار اليها في سورة الفتح ولم ينزل في ذلك المعنى الا
في شأن صلح الحديبية وما كان من المشركين فيه من حمية الجاهلية وانما الذي نزل فيما نحن بصدده قوله تعالى في سورة
التوبة ثم انزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين وانزل جنودا لم تروها قوله فكان علي اول من بارز يعني لما التقى الجمعان
يوم بدر وذلك انه برز عتبة وشيبة ابنا ربيعة والوليد بن عتبة من صف المشركين الكفار وطلبوا البراز فبرز اليهم عوف ومعاذ
وعبد الله ابنا عفرا من الانصار فقالوا قوم كرام ولكن نريد اكفاءنا من قريش ونادوا يا محمد اخرج الينا الاكفاء من قريش فبرز
علي وحمزة وعبيدة بن الحرث بن عبد المطلب فقتل علي الوليد وقتل حمزة شيبة ثم اعانا عبيدة على عتبة فقتلوه وقد كان ضرب
عبيدة فقطع رجله ثم توفي عبيدة بالصفراء وقال قبل موته لو عاش ابو طالب لعلم انا اولى بهذا البيت منه
ونسلمه حتى نصرع حوله ونذهل عن ابنائنا والحلائل وروى ان ابن مسعود قال لما [illegible] ابو جهل وبه رمق وقع خطاب جرى منهما
من الغلام المتقي العارض الذي كان يحذر وراءه كما يحذر امامه قال علي بن ابي طالب فقال ابو جهل قطع الرحم وسفك الدماء
وقتل الصناديد وما ودع ولا ذر للصلح موضعا قيل والذين قتلهم علي في بدر الوليد بن عتبة وحنظلة بن ابي سفيان والوليد بن
نوفل والعاص بن سعيد شجاع بني امية والحرث بن زمعة وعمير بن عثمان وحرملة بن عمرو بن ابي عتبة وابو قيس بن الوليد
ومسعود بن ابي امية وعبد الله بن المنذر ونبيه بن الحجاج السهمي وولده العاص بن منبه وغيرهم وشارك حمزة في قتل شيبة بن
ربيعة وفي قتل ... الاسود قوله حتى اجمع المفسرون الى ان هذه نزلت فيهم ثم اجمعوا على ما ذكره اذ ذهب بعضهم ان سبب نزولها
ان اهل الكتاب قالوا للمؤمنين نحن احق بالله واقدم منكم كتابا ونبيا وقال المؤمنون نحن احق بالله امنا بالله وبمحمد ونبيكم

وبكتابنا

وملكنا سا وكنا بكم وكل كتاب ونبي وامم تعرفون كتابا وتسالمون تكتموه حتى انزلت قوله ابلى فيه بلاء عظيما قيل ان رسول الله صلعم
امر عليا علم بان يحمل على بعض من الكفار فقتل وقتل منهم هاشم بن امية المخزومي وفرق جماعتهم ثم امره صلعم بان يحمل على زمرة
اخرى فقتل منهم رجلا اجمحيا وفرقهم ثم امره بالحملة على الطائفة الاخرى فهزمهم وقتل رجلا من بني عامر بن لوي فقال جبريل علم
ان هذه المواساة فقال النبي صلعم انه مني وانا منه فقال له جبريل علم وانا منكما يا رسول الله وروي ان عليا علم قتل ابو سعد عثمان
بن طلحه وكان حامل لوا المشركين وقتل بل طلحه بن ابي طلحه وحمل عثمان اللوا بعده فقتله حمزه ثم حمله مسافع بن ابي طلحه
ثم الجلاس بن ابي طلحه ثم ارطاه بن شرحبيل ثم مولى لهم فقتلهم علي جميعا واحدا بعد واحد قوله حتى جا النداء من السماء الخ
قيل انها هاجت في ذلك اليوم ريح فسمع منادٍ ينادي بهذا ويقال ان الذي سمع منه الشعر وهاتف لا سيف الا ذو الفقار ولا فتى الا علي
فاذا ابدتم هالكا فابكوا الوفا واخا الوفا قوله وسائر الصحابه يصعدون ولا يلوون على احد ليس على عمومه فان
من الصحابه من ثبت ذلك اليوم غير علي علم كطلحه بن عبيد الله وغيره بل اقتصر المصنف على ذكر بدر واحد لانهما
الملحمتان المشهورتان ولعظم بلا امير المومنين فيهما والا فله مقامات اخرى في الجهاد كقتله عمرو بن عبد ود وقد اقتحم الخندق
حتى تركه من وراء ظهره وهابه الناس اشد الهيبه وله المقام المحمود يوم خيبر وغير ذلك وغيره قوله وروي بعضهم
لا معنى لجعل هذا من قبيل الروايه وكان الاولى ان يقول وقال بعضهم قوله علي وابو بكر وزيد ان ابا زيد بن حارثه بن شراحيل
الكلبي مولى رسول الله صلعم وقد قيل انه اول الرجال اسلاما قوله واستشهد يوم مؤته في حياة رسول الله صلعم سنه ثمان
وهو ابن خمس وخمسين قوله ومعاذ وابن مسعود هما معاذ بن جبل بن عمرو بن اوس الانصاري الخزرجي وكان من اصحاب العقبه
وشهد بدرا وما بعدها قيل وكان امام المتقين في العلم بالاحكام والقران وكان موته سنه ثماني عشره بالشام وعبد الله بن مسعود
بن غافل بن حبيب الهذلي وهو من السابقين الاولين ومن كبار علماء الصحابه ومات بالمدينه سنه اثنين وثلاثين او ثلاث وثلاثين قوله
وابو ذر هو ابو ذر الغفاري الصحابي المشهور وهو ممن تقدم اسلامه وتاخرت هجرته فلم يشهد بدرا وله مناقب كثيره واختلف في
اسمه واسم ابيه اختلافا كثيرا والصحيح انه جندب بن جنادة مات سنه اثنين وثلاثين بالربذه قوله وابو دجانه هو من
الانصار وهو ممن اشتهر بالنجده وابلى بلا حسنا في الجهاد قوله وابي هو ابي بن كعب بن قيس الانصاري الخزرجي من بني النجار
وهو من فضلا الصحابه وقرائهم واختلف في سنه موته فقيل تسع عشره وقيل اثنتين وثلاثين وقيل غير ذلك قوله
وحمزه والعباس كان جعل حمزه الثالث هو العباس مع العباس ممن لا يشك في فضله ونبله قوله على
جميع الناس البيت يعزى هذا البيت الى العباس قوله ولله القائل رحمه ما في
وقال ايضا ... على كتفه اي وهي من فيه ما فيهم من كل مكرمه وليس كلهم ما فيه من حسن
كل خير يزينهم هو فيه وله دونهم خصال تزينه قوله والمشهور عنه علم يوم الشورى انه احتج
في المناقب المعروفه حتى عد سبعا وعشرين فضيله في الاصل بضع عشر الغلط وهو وهم او من سهو القلم وان يوم الشورى
اليوم الذي اجتمع فيه اهل الشورى وهم الذين جعل عمر امر النظر في الامام بعده اليهم وجعله منهم وهم سته عثمان وعبد الرحمن بن عوف
وطلحه والزبير وسعد بن ابي وقاص وامير المومنين قال عامر بن واثله كنت على الباب يوم الشورى اذ دخل علي علم واهل الشورى
وحضرهم عبد الله بن عمر فهذا اليوم هو المراد بيوم الشورى وقد ذكر في تعليق الشرح انه عد ذلك الى سبعين فضيله والمذكور في
الوزديه والعين هو حديث عامر هذا قال سمعت عليا يقول لهم بايع الناس ابا بكر فسمعت واطعت ثم بايعوا عمر فسمعت واطعت وانتم تريدون
ان تبايعوا عثمان اذن اسمع واطيع ولكني محتج عليكم انشدكم الله هل تعلمون فيكم من اخذ اخوة رسول الله مني غيري اللهم لا قال هل فيكم
من احد له عم مثل عمي حمزه اسد الله وعم رسوله وسيد الشهدا هل فيكم من احد له اخ كاخي جعفر له جناحان اخضران يطير بهما
مع الملائكه هل فيكم من احد له زوجه مثل زوجتي فاطمه سيده نسا الجنه هل فيكم من احد له سبطان مثل سبطي الحسن والحسين

سيدي شباب اهل الجنة الا ابني الخالة هل فيكم من وحّد الله قبلي هل فيكم من صلى الى القبلتين غيري هل فيكم من احد نجى ابوه
رسول الله صلعم وهو مشرك غيري هل فيكم من احد اذهب الله عنه الرجس وطهره تطهيرا غيري هل فيكم من احد قتل المشركين
من قريش وحمل راية رسول الله واحرز اجرها واجرا عنه عند كل شدة بين يديه هل فيكم من احد مسح رسول الله صلعم عينيه
واعطاه الراية يوم خيبر وقال لاعطين الراية غدا رجلا يحبه الله ورسوله ويحب الله ورسوله يفتح الله على يديه ليس
بفرار ولا جبان غيري هل فيكم من احد نصبه رسول الله صلعم للناس وليا يوم غدير خم فقال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم
وال من والاه وعاد من عاداه غيري هل فيكم من احد واخاه رسول الله صلعم يوم آخا بين المسلمين وقال له انت اخي وانا اخوك
من شيء ان بك وانت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي هل فيكم من احد بارز عمرو بن عبد ود يوم الخندق وقتله غيري
هل فيكم من احد وقع مع الملائكة يوم احد بين يدي حتى ذهب الناس هل فيكم من احد اشتاقت الجنة الى رؤيته يقول اسمع غيري
هل فيكم من احد هو وصي رسول الله صلعم في اهله غيري هل فيكم من احد له شقيق مثل شقيقي في الاسلام هل فيكم من احد
ورث سلاح رسول الله صلعم ودابته عند موته غيري هل فيكم من احد له شقيق مثل شقيقي ووزير مثل وزيري هل فيكم من احد
هو اغنى عن رسول الله صلعم مني حين اضطجع في مضجعه فاضطجعني في مضجعهم وبذل له مهجة دمي واقيه بنفسي هكذا في
الحدائق والعمدة ولا يخلو عن اضطراب وفي انوار اليقين هل فيكم احد اضطجع على فراش رسول الله صلعم حين اراد المسير من مكة
ووقاه بنفسه حين اتاه ادوا اهله غيري وبمواصي واقوم هل فيكم من احد له سهمان كسهمي سهم في الخاصة وسهم في
العامة هل فيكم من احد هو احدث رسول الله عهدا مني هل فيكم من احد ولي غسل رسول الله صلعم بالروح والريحان مع الملائكة المقربين
غيري هل فيكم من احد قال له رسول الله اغسلني فانه لا يرى احد عورتي الا عمي غيري انا علي هل فيكم من احد وضع رسول
الله في حفرته ولف اكفانه في غيري هل فيكم من احد امر الله بمودته من السماء حيث يقول قل لا اسألكم عليه اجرا الا المودة
في القربى غيري هل فيكم من احد جاء رسول الله صلعم في مسجده يحل له فيه ما يحل لرسول الله ويحرم عليه ما حرم على رسول الله ولمرابه
نبيه بسد ابواب المهاجرين واخرجهم غيري هل فيكم من احد قال له رسول الله صلعم حين قال له ... سد ابوابنا واخرجنا
من مسجدك وتركت عليا فقال صلعم ما انا اخرجتكم ولا سددت ابوابكم ولا تركت عليا لكن الله امرني باخراجكم وترك علي لم يخرجه
في كل واحدة من الخصال الشريفة المذكورة والفضائل الجميلة المذكورة يقول علي في اولها انشدكم الله ويقولون في اخرها
اللهم لا وقد يقول انشدكم الله وبحق نبيكم وقد يقولون اللهم لا نعلمه فلما انتهى الى اخرها قال اللهم اشهد وكفى بالله شهيدا
مني وعنكم اسمع واطيع واسمع واصبر حتى ياتي الله بالفتح من عنده شانكم فاصنعوا ما بدا لكم ثم قال هذه الابيات

محمد النبي اخي وصهري ... وحمزة سيد الشهداء عمي
وجعفر الذي يضحي ويمسي ... يطير مع الملائكة ابن امي
وبنت محمد سكني وعرسي ... مسوط لحمها بدمي ولحمي
وسبطا احمد ابناي منها ... فمن منكم له سهم كسهمي
سبقتكم الى الاسلام طرا ... غلاما ما بلغت اوان حلمي
واوجب بالولاية لي عليكم ... رسول الله يوم غدير خم

وروى العقيمي حميد هذه الابيات في موضع اخر من الحدائق وذكر انه انشدها يوم الشورى بحضرة من حضر من المهاجرين والانصار
وزاد فيها واوجب لي الولاية عليكم رسول الله يوم غدير خم واعلم انا اوردنا من حديث المناشدة هنا ما اورده الفقيه حميد رحمه الله
واعتمدنا على ما نقله في الحدائق والعمدة والذي سطره علماء الخصال الشريفة والفضائل المنيفة وترتب من ملاين حنظلة واما
الذي ذكره الامام الحسن بن بدر الدين في كتاب انوار اليقين فهو اكثر من ذلك اضعافا وذكر فانه حكى حديث المناشدة وعدد فيه
من الخصال الجمة والفضائل بسطا وشرح فضله جليله سطوى على غرائب وعجائب فليطالعه من احب استقصائها
قولي بهذا المعنى يعني باعتبار كثرة الفضائل قوله خبر الغدير وخبر المنزلة الاول قوله من كنت مولاه الخبر والثاني انت مني

هرون من موسى ح

بمنزلة وسيأتي ذكرهما وشرحهما **قوله** وخبر الطائر عن انس بن مالك قال أُهدي لرسول الله طائر مشوي فقال
اللهم ائتني بأحب خلقك اليك يأكل معي من هذا الطائر فجاء علي فدق الباب فقلت من هذا فقال انا علي فقلت ان النبي صلعم على حاجة
حتى فعل ذلك ثلاثا فجاء الرابعة فضرب الباب برجله فدخل فقال له النبي صلعم ما حبسك فقال قد جئت ثلاث مرار فقال صلعم
يا انس ما حملك على ذلك قال كنت احب ان يكون رجلا من قومي وفي رواية ان النبي صلعم لما سمع صوت علي قال والي اي وكانه
احب خلق الله الى الله فهو احبهم الي وانما اعتذر انس بذلك قال ان الرجل يحب قومه واعلم ان هذا الخبر من اجل
الفضائل واشهرها وادلها على فضل علي عليه السلام قال الفقيه حميد ان علي عليه السلام لا يكون احبهم عند الله الا وهو اكثرهم ثوابا واكرمهم عنده
وهو خبر صحيح مشهور وممن اخرجه الترمذي في جامعه وابن المغازلي في كتاب الفضائل ولقد صنف الحافظ العلامة محمد بن جرير
الطبري كتابا في طرق حديث الطير في فضائل علي عليه السلام ما سمع رجلا يقول انه ضعيف قال الذهبي وقفت على هذا الكتاب فاندهشت
لكثرة ما فيه من الطرق **قوله** وخبر المواخاة وخبر سد الابواب قد تقدم في مناصرة علي عليه السلام يوم الشورى ذكرهما وفي
عبارته وفيه كفاية وان كان لهما سياق ابسط من ذلك قال الفقيه حميد واما اخا النبي صلعم بين اصحابه على قدر منازلهم في الثواب
فلما كان علي لا يساويه احد في الثواب دل ذلك انه لم يجد له صلعم اخا الا نفسه وخبر سد الابواب الا باب علي مما اخرجه
الترمذي من رواية ابن عباس واخرج ايضا من رواية ابي سعيد انه صلعم قال لعلي لا يحل لاحد ان يجنب في هذا المسجد غيري
وغيرك **قوله** وفضله في خيبر لما غزا رسول الله صلعم خيبر وشق افتتاحها وكان صلعم مهموما وقد كان اعطى الراية
عمر فولى هاربا وفي رواية انه قد كان اعطاها قبله ابا بكر فولى هاربا ايضا فقال لابعثن بالراية رجلا يحبه الله ورسوله
ويحب الله ورسوله وكان علي ارمد فدعاه رسول الله فتفل على عينيه فبرأ واعطاه الراية ففتح الحصن وقد كان الحا
مرهبا الى قبر ولم يدر المسلمون من اين يؤتيهم فاقتلع باب الحصن فوضعه على عاتقه ليرتقوا عليه ففعلوا ووقع الفتح ونظروا
بعد ذلك الى الباب فوجدوا ما لا يقله الا اربعون رجلا وفي هذه القصة قال حسان بن ثابت ﴿ وكان علي ارمد العين يبتغي
دواء فلما لم يحس مداويا ﴿ حباه رسول الله منه بتفلة فبورك مرقيا وبورك راقيا ﴿ وقال ساعطي الراية اليوم صارما
كميا محبا للرسول مواليا ﴿ فاصفى بها دون البرية كلها عليا وسماه الوزير المواخيا ﴾ قال الامام الناصر في كتاب
المسفر لما فتح الله خيبر على يد علي عليه السلام بشر رسول الله بذلك كثيرا ولما رجع الى رسول الله بعد فتح خيبر قال رسول الله
صلعم لولا ان يقول طائفة من امتي فيك يا علي ما قالت النصارى في عيسى بن مريم لقلت فيك مقالا لا تمر بملا من المسلمين
الا اخذوا التراب من تحت رجليك وفضل طهورك يستشفون بها ولكن حسبك مني ان تكون بمنزلة هرون من موسى غير
انه لا نبي بعدي وانك ترث دمي وتقاتل على سنتي وفي الاخرة اقرب الناس مني وعلى الحوض خليفتي واول من يكسوني
واول من يكسني واول داخل الجنة وشيعتك على منابر من نور مبيضة وجوههم وحربك حربي وسلمك سلمي وسرك
سري وعلانيتك علانيتي وسريرتك وانك على الحق ليس احد من الامة بعدك بعدي وان الحق على لسانك وقلبك وبين عينيك
والايمان مخالط لحمك ودمك كما خالط لحمي ودمي ولن يرد الحوض مبغض لك ولن يغيب عنه محب لك فخر علي عليه السلام ساجدا
لله شكرا **قوله** وفضله حمل اللواء يوم القيمة روي من حديث طويل انه صلعم قال واني احبوك يا علي ان امتي اول الامم
يحاسبون ثم ابكى اول من يدعى به لقرابتك مني ومنزلتك عندي ويدفع اليك لوائي وهو لواء الحمد وادم وجميع خلق الله
يستظلون بظل لوائي يوم القيمة **قوله** وفضله الوصاية وفضله اذ هار الرحمن سيأتي ذكرهما ان شاء الله **قوله**
واشباه هذا مما لم يوجد لاحد من ذلك ما رواه البيهقي في فضائل الصحابة رضي الله عنهم عنه صلعم انه قال من احب ان ينظر
الى ادم في علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم في حلمه والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى وجه علي وروى

الفقيه حميد يعني علي عليه السلام قال كان لي من رسول الله عشر ما احب ان لي باحداهن ما طلعت عليه الشمس قال يا علي انت اخي في الدنيا
والاخرة وانت اقرب الخلائق مني في الموقف يوم القيمة ومنزلي يواجه منزلك في الجنة وانت الولي والوزير والوصي والخليفة
في الاهل والمال والمسلمين في كل غيبة وانت صاحب لوائي في الدنيا والاخرة ووليك وليي ووليي ولي الله وعدوك عدوي وعدوي
عدو الله واعلم ان فضائل امير المؤمنين وما نقل فيها وورد لا يتمكن من حصر ذلك احد وقد صنف فيها كتب كثيرة من محاسنها
كتاب الدعامة للسيد ط وقيل ان الاعمش كان يروي في فضائل امير المؤمنين قدر عشرة الاف حديث قيل وقد اشتملت الصحاح
كالبخاري ومسلم ونحوهما منها على سبعماية حديث وخمسة وثمانين حديثا واما ما يرويه اهل البيت وشيعتهم في فضل علي عم
واثباته فقد قيل انها الف الف حديث او ما يقارب ذلك ولبعضهم ولولا تطيرنا ان نغلوا لزدنا في المقال من استزاده
قوله عايشة افضلكم علي ظاهره وقف الحديث على عايشة وقد رفعه الفقيه حميد بلفظ قال صلع وقد خص بعض
الصحابة بنوع من العلم افضلكم علي وهو اولى فانه مما اخرجه الترمذي من رواية انس قال قال رسول الله صلع ارحم
امتي بامتي ابو بكر واشدهم في امر الله عمر واصدقهم حياء عثمان واقضاهم علي واعلمهم بالحلال والحرام معاذ بن جبل وافرضهم
زيد بن ثابت واقراهم ابي بن كعب ولكل قوم امين وامين هذه الامة ابو عبيدة بن الجراح وما اظلت الخضراء ولا اقلت الغبراء
اصدق لهجة من ابي ذر اشبه عيسى عليلم في ورعه قوله والقضاء جامع لعلوم الاجتهاد يعني لانها شرط في صحته
بالوضوء وصفها وقد ورد ما يدل على سعة علمه عليلم ما هو اصرح من هذا كقوله صلع انا مدينة العلم وعلي بابها وهو
مما اخرجه الترمذي في جامعه هكذا وغيره زاد فمن اراد المدينة فليات الباب ولما نزل قوله تعالى وتعيها اذن واعية قال
سالت الله ان يجعلها اذنك يا علي وقال ابن عباس رضي الله عنه قسم العلم ستة اسداس اخذ علي منها خمسة وشارك
الناس في الباقي قال الفقيه حميد اذا تاملت اصناف العلوم وجدته الاصل في جميعها فله في الاصول ما لا يوجد لاحد من الصحابة
مثله بل المستمر من كلامه فيها بعد الكلام مهم له في الفرايض اليد البيضاء العجيبة والحوادث الغريبة في الفروع الفقهية
الحظ الاسنى والقدح المعلى وكم من مرة تدارك فيها عمر على سعة علمه بعد ان باشر الخطا حتى قال لا ابقاني الله لمعضلة
لا اجد لها ابن ابي طالب وما رجع عليلم الى احد منهم في شيء من الحوادث فاذا تقرر انه اعلمهم وجب ان يكون افضلهم قال تعالى
هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون قوله الحسن بن ادم ما ادركت بالكوفة الى اخره يحيى بن ادم هذا مولى امويين كان
من الثقات الحفاظ الافاضل وهو من كبار الطبقة الثالثة من طبقات تابعي التابعين وكانت وفاته سنة ثلث وماتين من الهجرة

الكلام في الامامة

وقد قدمنا في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لم من في علم الكلام
قال بعض المتاخرين وانما لم يحققوا انها من مسائل الفروع القطعية قال وقد فرط بعض الناس في اخراجها من اصول
الدين وقال هي من مسائل الاجتهاد التي كل مجتهد فيها مصيب واورد ما يعتذر به في ادخالها في هذا الفن وجعلها بابا
بابا من ابوابه ان الامامة خلافة النبوة وعليها مدار كثير من احكام الاسلام ولهذا ذكر اصحابنا ان العلم بها
جملة من فروض الاعيان وتفصيله من فروض الكفايات وقال بعضهم هي ام المسائل واهمها واعظمها ثوابا لان الامام
افضل الادميين وهو في الدرجة الثانية من النبي وكان النبي لا يراد لنفسه بل يراد لغيره فكذلك الامام فلو قدر انه
لم يبق الا مكلف واحد لم يصح ان يبعث نبيا ولا يجعل اماما قوله هي التقدم قيل لا بد معه من اعتبار حصول الاجرا
فالامام لغة المتقدم على غيره في امر من الامور على وجه يقتدى به قوله كما قال تعالى يوم ندعوا كل اناس بامامهم هذا
شاهد لاعم الوجهين لان المعنى سواء كان امام خير او امام شر والذي يخص امام الخير اني جاعلك للناس اماما وجعلناهم
ائمة يهدون بامرنا والذي يخص امام الشر نحو وجعلناهم ائمة يدعون الى النار قوله قلنا بل رياسة عامة احترازا من

بلغ [illegible]

الخاصة كرياسة الرجل على اهل بلده المراد بعمومها انها تعم الامة كافة ولا يتعلق ببعض منهم دون بعض ولا بجهة دون جهة
ولا بوقت دون وقت الا انها لا تعم الجن فلا يكلف عليهم فيها ولا يلزمهم طاعة الامام ولا يعلم منهم امة اذ لا دليل على ذلك وخرج
كل رياسة خاصة كولاية القضاء والامارة في بلد او على عسكر وولاية الاوقاف والمساجد ونحو ذلك قوله ولهذا
قال عمر يشغلان الى اخره قاله يوم السقيفة جوابا للانصار وقد قال قائلهم منا امير ومنكم امير قوله والالطاف يختلف
يعني فمن الجائز ان يكون اللطف في بعثة نبي واحد وان يكون في بعثة اثنين او ثلثة قوله وقلنا في امور مخصوصة الى اخره بيانا
لتحقيق هذا في بيان ما يحتاج الى الامام فيه قوله وحفظ بيضة الاسلام اي حوزته والحوزة في الاصل الناحية قال
الجوهري بيضة كل شي حوزته قوله لكن يد الامام فوق يده يعني يلزمه امتثال ما امره به ونهاه عنه ولو صدر منه ما
يوجب الحد وجب على الامام ان يقيمه عليه مسئلة لم يذكر المصنف حقيقة الامام اكتفا بذكر حقيقة الامامة لانها
يرشد اليها فالامام من له تلك الرياسة العامة المذكورة

فصل

قوله والظاهر من كلام العلما ان الامامة
واجبة هكذا ذكره ك وهو كلام مجمل قال الفقيه حميد ومعنى ذلك انه يجب على من صلح للقيام باعبا الامة ان يقف ويدعو
الناس الى طاعة الله تعالى وطاعته والانقياد للاحكام الشرعية قال مولانا عليه وبحث ذلك على الصالح وسعى ان لم يصلح
غيره وكفاية ان كان الصالح لذلك جماعة ويجب على سائر الامة نصبه على قول من يجعل طريقها العقد والاختيار ويجب
في نصب من شا وامر الصالحين لها قال الرازي في نهاية اتفق جمهور الامة على انه يجب نصب الامام في كل وقت وتابعه على ذكر
الامام يحيى وهذا يستقيم على القول بالعقد والاختيار فيجعل الواجب على الامة واما اذا لم يكن طريق الامامة الا
الدعوة فالواجب على الامام لا عليهم ولا يبعد ان يعد من الواجب على الامة حثه على القيام واعانته عند من يجعل
طريقها الدعوة لانه قد يفهم من كلامهم ان الواجب على الامة وعلى ما ذكره الفقيه حميد ان الواجب على الامام فقط واما
الاجابة والطاعة والقول بوجوبها مذهب اهل العدل والاكثر من الامة والخلاف في ذلك مع الحشوية والنجدات من الخوارج وعليهم
والاصم وهشام بن الحكم وهشام الفوطي وبعض المرجية واختلف في الرواية عنهم فقيل ذهبوا الى ان الامامة لا تجب شرعا ولا
عقلا لكن ان امكن نصب امام عدل من دون سفك دم ولا ضرر يحصل وان لم يتفق ذلك وقام كل احد بامر منزله ومن يشتمل
عليه من ذوي قرابته وجاره فيهم الحدود والاحكام على مقتضى الكتاب والسنة جاز ذلك ولا حاجة الى الامام واما انه
بالسيف والحرب فلا يجوز هكذا الحكي عنهم وقيل بل الخوارج لا توجب الامامة بحال تناصف الناس او لم يتناصفوا
وقال هشام بن الحكم يجب الامامة مع التناصف لان الامام يحتاج اليه لتنفيذ الاحكام مع التناصف لا مع التشاجر وقال
الاصم ومن طابقه ان وقع التناصف لم يجب لعدم الحاجة الى الامام حسب قال في تعليق الشرح وكلامهم يعود الى قولنا
لان المعلوم ضرورة من عادة البشر انه لا يقع بينهم تناصف وقد حكى الرازي عن هشام الفوطي مثل ما نقل عن هشام بن الحكم
وقال هو لا يوجب نصب الامام في حال ظهور الظلمة لانهم ربما انفوا عن طاعته فيودي قيامه الى اثارة فتنة واما مع ظهور
التناصف فيجب نصبه لاظهار شعار الشريعة قوله ويحتجون لذلك بما جاء الصحابة به احتج المصنف في ذكر هذا الدليل
وعادة المستدل ان يوسع الكلام فيه وذكر ما ظهر من اهتمام الصحابة بنصبة هذا الامر الواجب حتى اشتغلوا به عن
تجهيز رسول الله وقدموه عليه واثروه بالنظر لما دنت الوفاة من ابي بكر اشتغل بذلك في مرضه وامعن النظر فيه وعقد
الولاية لمن يقوم بالامر بعده ثم لما اتفقت قضية عمر جعل المهم له النظر في مرضه ذلك مع معاناته لاسباب الموت وحضر الامر
شورى ثم لما اتفق مهلك عثمان انثال الناس على امير المومنين وبادروا الى بيعته من غير تراخ ولا مهلة وفي جميع هذه الاحوال
لم يسمع من احد ان قال لا حاجة بنا الى هذا او نحن في غنية عنه او ليس هذا بلازم لنا ولا واجب علينا والا لانكر احد قول ابي بكر

لابد لهذا الامر ممن ينظمه ويقوم به ولا اقول غيره في هذا المعنى وهذا الدليل هو ابلغ ما يعتمد عليه في وجوب الامامة واستقواه
كثير من العلماء وسوا على انه دليل قطعي برهاني وقد اورد المصنف عليه الاشكالات الثلاثة المذكورة في المتن وهي واردة
عليه بعد تسليم وقوع الاجماع وانه منقول بالتواتر وان الاجماع حجة قطعية وانه لا يشترط في ذلك اتفاق جميع احد
من الامة فبطل ابل الاجماع اهل كل عصر كاف وفي كل من هذه الوجوه نزاع شديد قوله احدها ان اجماع الصحابة الى اخره
عن ذلك
واجابة في الغيرة بانهم لو فعلوا ذلك لحسنه فقط من دون وجوب لما خلا بعضهم عن ان يقول لا حاجة بنا الى ذلك ولما اتفق فيه
كلمات احلامهم فيما ليس بواجب ومعلوم ان الامر ليس كذلك فانهم كانوا بادروا الى نصب الامام اشد المبادرة على حد يظهر
منهم دلالة بل على اعتقاد الوجوب لا الحسن فقط وقد بالغ المهدي عليه السلام في رد هذا السؤال وتضعيفه وقال انه لا يصدر عمن له فطانة
لانا نعلم ضرورة من دين النبي صلعم وجوب نصرة الاسلام على كل مسلم ولو بهدي الكفر حسبما يستطيع وكل عاقل يعلم ضرورة ان بقا
الامة بعد موت الرسول فوضى لا سراة لهم امر يجمع كلمتهم ويسد الثغور ويصلح ما افسده الجهال والضلال فيه هدم لما كان عليه
شده والمنكر لذلك معاند دافع للعلم الضروري فعلم انهم انما فزعوا الى نصب الامام لتقوية امر الاسلام وذلك عليهم فرض
واجب فيجب ان يكون فعلهم ذلك لوجوبه وعندي ان هذا الجواب غير مطابق للسؤال وفيه مجازفة واذا ثبت ما ادعاه من العلم
ضرورة بوجوب نصرة الاسلام على كل مسلم والعلم ضرورة بان عدم الامام ينافي ذلك استغنينا عن الاستدلال باجماع الصحابة
فالامور المعلومة ضرورة من الدين لا تفتقر الى اقامة البراهين قوله لما جاز خلو الزمان عن امام يعني مع انه يعلم
ضرورة
خلو كثير من الازمنة عن ائمة الهدى والمحققون متفقون على ذلك وانه يجوز خلو الزمان عن امام واما انه هل يجوز
خلو الزمان عمن يصلح للامامة اولا فالعدلية وجمهور المتكلمين منعوا ذلك وقالوا لا يجوز ان يخلو الزمان عمن هو
صالح لهذا الامر وبحل على اصله فالزيدية يقولون لا مساغ ان يخلو عن صالح من الفاطميين والمعتزلة عن صالح من قريش
الا ان ابا علي يجوز ان يخلو عمن يصلح من قريش قال ومع ذلك لا يجوز الامام في غيرهم قال ولا بد ان يوجد الصالح بكمال
الشرائط ما عدا المنصب والخلاف في هذه المسألة مع المخالف في وجوب الامامة استدل الجمهور بان علينا تكاليف لا تصح
ادائها الا مع وجود الامام كاقامة الجمعات والحدود واخذ الزكوات كرها ونحو ذلك فيجب على الله ان لا يخلي الزمان
عن صالح للامامة ليتم لنا اداء ما كلفناه اذ لا يتم الا مع وجود من كملت فيه الشرائط فما كان منها من فعل الله كالعقل
والذكورة والمنصب والبلوغ وجب عليه تعالى فعله وما كان منها اكتسابيا كالعلم والورع وجب عليه تعالى توفير دواعي المكلف
الى تحصيله واذا قيل هذا يقتضي الا يخلو الزمان عن قيام باب الامامة لان اداء التكاليف المذكورة يتوقف على وجوده
لا على وجود من يصلح فقط قالوا الواجب على الله ما ذكرنا من فعل ما كان من الشرائط من فعله وتوفير الدواعي الى اكتساب
ما هو من فعل المكلف بحيث يقع منه ثم اذا كملت فقد صار الواجب على غيره وهو الدعوة والخروج عند من يجعلها
طريقا الى ثبوت الامامة والعقد على القادر عند من يجعل الرضا الطريق على الاخرين واذا ثبت انه لا يخلو الزمان عن صالح
للامامة فمن الجائز بل الواقع وجود جماعة يصلحون للامامة فمن دعا فهو الامام او من عقد له على اعتبار العقد والاختيار
وذهب عباد بن سليمان والامامية انه لا يجوز ان يوجد في وقت واحد من يصلح للامامة الا رجل واحد والا كان تخصيص
واحد بها العقد تخصيص ورد بان عمر جعلها شورى في ستة ولم ينكر عليه وبانا نقطع بصلاحية كل واحد من الحسنين
وهما في وقت واحد وذهب الشيخان انه لا بد من ان يعرف منهم مع الاستواء الا القرعة معتبرة في الشرع وقال ضرار
بل يولى العجمي على العربي والذليل على العزيز لكونه اقرب الى امكان الخلع والازالة وهي جهالة فان المعتبر ما كان اقرب
الى قوة الشوكة وانفاذ الكلمة وقد اجبت عن الوجه الثاني من وجهي الاشكال الذين اوردهما المصنف بان الامامة وان

وجبت

وجب على الامة في كل عصر فوجوبها موسّع غير مضيق لتباعد النواحي واختلاف الاراء في طلب الصالح وتعيينه واذا
كان وجوبها موسعًا عليهم لم يظهر الاخلال بالواجب من اهل العصر الا بعد ان ينقرضوا كافة ولا يبقى منهم احد فلعل
ان يقوم منهم قائم حتى ولا نعلم اتفاق ذلك والخلو عن قائم حتى في مدة ممتدة ينقطع فيها بانقراض اهل عصر كلهم اذ لا
نقطع بذلك ولعله لم تطل الا في قدر مائة وخمسين سنة ومن المعلوم انه لم تخل الامة من قائم حتى قدر هذه المدة
والمانع فترات يسيرة في اوقات قصيرة ذكر معنى ذلك الامام المهدي وفيه نظر لان الواجبات التي يحتاج الى الامام فيها
ووجب نصبه للقيام بها غير متأخرة بل يجب في اوقاتها فكيف يكون ما يتوقف عليه متأخرا موسعا الى الامام فيها
وكيف يقولون بانه يجب نصب الامام ليمكن تاديه ما وجب من اقامة الجمعة والحدود واخذ الزكوات وتجييش الجيوش
وحفظ بيضة الاسلام ثم يقولون يجب وجوبا موسعا متراخيا في قدر مائة وخمسين سنة فما يكون حكم الجمع في هذه المدة
وهي تجب في كل شهر اربع مرات وما يكون حكم الحدود واسبابها تقع في كل يوم وليلة في الاغلب وما يكون حكم الزكوات
وهي تجب في كل سنة ومنها ما يجب في السنة مرتين ومرات مع انكم تقولون انه اذا قام ام لم يقم الحدود في الوقت الذي مضى قبل
ولايته والجمعات الماضية قد تعذر عليهم اقامتها فما جاز في مدة التراخي هذه من عدم اقامة جاز فيما بعدها واي عرض في
ان يبقى وجوب اقامة على اهل العصر في اخر مدة بقائهم ووقت انقراض اخرهم واذا استغنوا عنه في مدتهم وزمانهم
حتى مضى الزمان وذهب اكثر الاعيان ولم يبق الا يوم او يومان ولا بقي منهم الا واحد واثنان فليقع الغشاء عنه لتلك
البقية اليسيرة في تلك المدة القصيرة وما احوج الى هذا الى التكلف وسلوك سبيل التعسف [قوله] ووجه بالنص
وهو ان يقول المعترض للزيدي الى اخره في هذا الوجه ضعف وجوابه واضح وهو ان حكمنا على سكوت علي عليه السلام ومن على رايه عن
انكار امامة ابي بكر بانه للتقية انما كان لقرائن اقتضت ذلك من تجري على علي عليه السلام وفلتات تصدر منه وما صح من ادعائه الاولوية
مع ما يعلم او يظن من انه لو انكر لما سلم من الاهانة ولحوق الغير وارتغام الانف كما كان في حق سعد بن عبادة وما روي
في هذا المعنى في حق غيره ولم يحصل قرينة تقتضي بان السكوت عن انكار وجوب الامامة لمثل ذلك بل القرائن قاضية
بخلافه [قوله] وقد استدل على وجوبها بوجه اخر هذا الدليل هو الذي اعتمد عليه الامام القسم بن ابرهيم عليه السلام وابو علي وابو
هاشم في بعض كتبهما واعتمده الرازي في نهايته [قوله] وهو قوله تعالى فاقطعوا ايديهما وكذلك قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا
كل واحد منهما مائة جلدة وقوله تعالى في حد القذف فاجلدوهم ثمانين جلدة [قوله] واجمعت الامة الى اخره وكذلك دل عليه الخبر
وهو قوله صلعم اربعة الى الولاة الحدود والجمعات والفيء والصدقات [قوله] وبوجه اخر وهو ان يقال ما ذكرتم الى اخره
حاصله ان يجعل الامام شرطا في الوجوب كالنصاب في الزكوة واي يحصل الشرط الذي هذا حاله لا يجب اذا كالوضوء فان
الاجماع وقع على ان الوضوء شرط اذا فيجب تحصيله وقد وقع الاجماع على ان الامام شرط اذا في الحد واول من اورد هذا الاعتراض
الشيخ ابو عبد الله وضعف هذه الدلالة لاجله وقد اجيب بان الامر بالحدود وقع مطلقا غير مقيد بالشرط كالامر بالصلوة
فيجب تحصيل الشرط وليس في قوله صلعم اربعة الى الولاة ما يقضي بان الولاة شرط وجوبها بل منه كالتصريح بانه ليس شرطا
اذ لانه قال الى الولاة اي اقامتها بعد وجوبها بحصول اسبابها اليهم لا الى احاد الناس واذا وجب كذلك ولم يجز اقامتها
الا على وجه مخصوص داخل تحت مقدورنا وجب علينا تحصيله ليقوم بما قد وجب علينا وجوبا مطلقا وهذا الجواب
لا يستغني عن اعادة النظر فيه وتامل ما اشتمل عليه من تعليل توجيه واوضح من ذلك الاعتراض ان يعرض ذلك الاستدلال
مع الاجماع وكيف يدعي الاجماع مع ان ابا حنيفة لا يشترط الامام في اقامة الحدود ويجعل اقامتها الى الامراء واهل
الشوكة وان لم يكن ثم امام والمخالفون في وجوب الامامة وهم الحشوية ومن قال بقولهم يمنعون من كون تلك الامور منوطة

بالامام ومقصورة عليه وفي كون اخذ الفيء والصدقات واقامة الجمعات مقصورا على الامام خلاف ظاهر مشهور مبين
في مواضعه من كتب الفروع فكيف يحتج بالاجماع هنا واما الخبر المذكور فآحادي ولا تصريح فيه بالاشتراط وما
المانع من ان يكون المراد ابطالها مع وجودهم ولا يصح ان يركب على مثله دليل يدعى كونه قطعيا وقد استدل بعض اصحابنا
على وجوب الامامة بدليل بالذي يجري الكلام في تقريره وتسطيره على نحو من الاستدلال بدليل الامر باقامة الحدود وهو ان
الجهاد فرض واجب على الامة والامام شرط في ادائه وتحصيل هذا الشرط ممكن للامة فيجب وجوبه ووجوب الجهاد لا
نزاع فيه واما ان الامام شرط فيه فغير مسلم وقد احتج على ذلك بحجة متكلفة وسلك الى تصحيحه في طريق متعسفة
والمعلوم ضرورة امكان جهاد الكفار والبغاة من دون حصول الامام الجامع للشرائط وان العلماء متفقون على ان
من الجهاد ما لا يتوقف عليه كمدافعة الكفار والبغاة وبعضهم يجيز قصدهم من دون امام ويلحق بما ذكرناه ما تمسك به
المانعون لوجوب الامامة ونصب الامام وقد تمسكوا بوجوه الاول لو وجب ذلك لكان اما لفائدة فيه او مع عدم فائدة محال
ان يكون نصبه لغير فائدة لانه يكون عبثا واذا كان لفائدة فهي اما دينية وهو كونه اصلح في معرفة الله ومعرفة صفاته
كما يقوله طائفة او لكونه لطفا في الواجبات والكف عن المحرمات كما يقوله الامامية والقسمان باطلان فبطل ان يكون
نصبه لفائدة دينية واما دنيوية فاما جلب نفع فهو غير واجب اتفاقا او دفع ضرر فيكون الوجوب موقوفا على حصول
المضرة واندفاعها ولا مانع من ان يكف الناس عن الاضرار ومع عدمه لا يكون دفعه ممكنا فضلا عن ان يكون واجبا بل
واجيب بان نصبه لغرض ديني خلاف ما ذكر وهو اظهار شعار الدين كالجهاد واقامة الحدود والجمعات وغير ذلك وغرض
دنيوي وهو دفع ضرر بعض الخلق عن بعض ودفع الظلم وهذا غرض عظيم ومقصد كلي وقولهم فلا مانع من ان يكف
الناس عن الاضرار الى آخره قلنا ذلك امر موهوم واما الحاصل الموجود فهو ان الخلق لا يخلو حالهم عن اضرار بعضهم
بالبعض الثاني فالواو نصب الامام سبب الاضرار بالخلق لانه ربما يستنكف الناس عن متابعته فيحاربونه واما قتلوه او قتلهم
فيعظم الفتنة ويشتد البلوى واي ضرر اعظم من هذا فلا يتوجه نصبه والجواب انه كذلك لكن الضرر الحاصل من
تركه اعظم وترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فان في نصبه صلاحا للخلق وقطعا للتشاجر وكفا للظلم الثالث اجمعت
الامة على ان طريقة الامامة ليس الا احد ثلاثة امور النص والاختيار والدعوة والنص باطل لما ذكره المعتزلة والاختيار
باطل لما ذكرناه فاذا بطل ذلك كله ولا طريق للامامة سواه وجب بطلان وجوب نصب الامام والجواب ان ما ذكره لا يستقيم
لاقامة الدليل على صحة ما نذهب اليه في طريق الامامة الرابع والخامس شرط الامامة الاجتهاد وضبط علوم الاجتهاد
صعب واحراز شروطه متعذر فقد يستغرق الانسان في بعض علوم الاجتهاد عمره ولا يقع على المقصود منه فكيف اذا
اراد احراز جميعها واذا كان ذلك متعذرا كان نصب الامام متعذرا فالامام يجيء والجواب من وجهين احدهما انا ان قلنا
ان الاجتهاد ليس شرطا في الامام وان امامة المقلد صحيحة لم يلزمنا ما ظنه اذا كان محرز الصفات من الورع
وحسن السياسة والتدبير كما سنقرره بعد ان شاء الله وان قلنا ان الاجتهاد شرط فان كان ممكنا فنصب الامام واجب
وان كان غير ممكن لم يجب لانا لم نوجب الامام الا مع الامكان دون التعذر والاستحالة واما ثانيا فنسلم صحة الكلام في
علوم الاجتهاد ونمنع تعذر الواجب منها وان احرازه ممكن على القرب فيسقط ما ذكروه الخامس لو وجب النصب للامام
لكان اما ان ينصب اماما واحدا او اكثر والاول باطل لانه يستحيل ان ينفذ امره في قضية واحدة من جهة المشرق والمغرب
جميعا والثاني باطل للاجماع على بطلان امامين في وقت واحد فيجب القضاء ببطلان نصب الامامة والجواب ان المحال انما يلزم
اذا كان هو المتولي للقضايا في المشرق والمغرب بنفسه واما اذا كان ينصب القضاة وانفاذ الولاة فان ذلك غير متعذر كما كان الخلفا

الخلفا في جميع الاقطار فسقط جميع ما تعلقوا به اعلم ان الجمهور يعدون مسايل الامامة من المسايل
القطعية التي لا مجال للاجتهاد فيها ويحكمون بان وجوب الامامة معلوم قطعا وان ادلته موصلة الى العلم وذهب الاشعرية
وبعض المعتزلة الى انها من المسايل الظنية الاجتهادية فصل ومعنى قولهم ان الامامة اجتهادية ان الامة اذا اختلفت
في امامة امام فبعضهم قضى بصحتها وبعضهم قضى بفسادها فسبيل امامته ووجوب طاعته ظني لا قطعي مهما لم يحصل عليه
نص متواتر ولا اجماع ولا قياس قطعي وحكوا تعذر هذه الطرق الثلاثة فيمن قام منذ قتل عثمان وردوا بان الادلة القطعية
قد قامت على وجوب الامامة ولم يشترط الشرع حصول نص ولا اجماع على الاعيان بها ومن استحقها كامل الشرايط فقد قام بما
اوجبه الله قطعا فلزم القطع بامامته قال مولانا عليه السلام ولقد نعرف بيننا وبين اعيان علما عصرنا مراجعة في هذا المعنى مجموعها
قدر مجلد لطيف ابتدانا بها برسالة واجاب عنها اعيان علما صنعا وغيرهم واجبنا عن اجوبتهم وفي تلك المراجعة فوايد وقواعد
لا ينبغي ان يغفل عنها من يريد التحقيق لهذه المسألة فصل او طريق وجوب الامامة عند جمهور العدلية السمع
فقط قوله وهو ما تقدم يعني من دليل الاجماع وما ورد من الايات قاضيا بوجوب اقامة الحدود مع تمام الدليل الشرعي
على ان من شرطها الامام قوله ويتأدى ذلك الى آخره تحقيق هذا الوجه ان الامامة انما وجبت لاجل وجوب امور علم وجوبها
من جهة السمع كاقامة الحدود والاشبه ان العقل لا يقضي بوجوبها واذا ثبت ذلك فلا يجوز ان يعلم وجوبها بالعقل
لانه لا يعلم وجوب ما هو وصلة الى الواجب الا بعد العلم بوجوب ذلك الواجب فاذا كان الامام انما يراد لاداء امور واجبة
وجب الا يعلم وجوب الامامة الا بعد العلم بها وهي لا تعلم الا من جهة الشرع واحتجوا ايضا بان العقل يمنع من مقتضى الامامة
الا ما تسمح شرعا حتى لان الامامة انما تراد لامور ضارة كالقطع والرجم والصلب واخذ شيء من اموال الناس على كره
منهم وقتالهم وقتلهم ان امتنعوا من ذلك ولا شك ان العقل يمنع من وجوب هذه الامور لانه يمنع من حسن الاضرار بالغير لا
لنفع او دفع ضرر والعقل لا يدل على ثبوت عوض في هذه الافعال بل هو مما يتفرد الله بالعلم به ولا يعلم الا بوحي يرد من
جهته قوله والواو الذي يقضي به العقل من ذلك هو رئيس ما فهو كذلك فان هذا الدليل انما يقضي بانه لا بد من رئيس
يحصل معه الغرض المقصود كافرا كان او مؤمنا جامعا للشرايط او خاليا عنها ولا يعلم منه ايضا انه لا يصح ان يكون
الا واحدا بل مقتضاه ان اهل كل قرية لا يستغنون عن الرئيس الذي يحصل به ما ذكر وقد جعل اصحابنا هذا وجها مستقلا
في بطلان ما ذهبوا اليه لان الذي زعموا ان العقل يقضي به غير ما نحن فيه واذا قالوا انه يرجع في شرايطه وتفاصيل احواله
الى الادلة الاخرى وهي السمع او قالوا يجب ان يكون مؤمنا لان النفوس اليه اميل ويجب ان يكون واحدا لان تكثر الرؤسا
يؤدي الى التنازع والمنافسة وذلك يفضي الى نقض الغرض المقصود قال الاصحاب لهم اذا كان وجوب دليله ما يعلم
الرياسة ي
من فزع العقلا الى الرؤسا وجب الا يعتبر في الامامة الا ما يعتبرونه عند الفزع فاما ان يجعل الفزع دليلا على بعض ذلك
دون بعض ولا مخصص واما كون النفوس اميل الى المؤمن والكافر ينفر عنه النفس فغير مسلم لان كثيرا من الجاحدين
يقع منهم العدل وكثيرا من ائمة الاسلام يقع منهم الجور وقولهم ان تكثر الرؤسا يؤدي الى التنازع غير مسلم فقد يعلم
الله متى اراد الواحد منا انفاذا وامره على اصطلاح كثير واستبداده بالرياسة وقع من التنازع والتشاجر ما يزيد على
ما يقع بسبب تعدد كثرة الرؤسا هكذا قرره الفقيه حميد في العمدة قوله والواجب دفع اكثر الضررين باقلهما المعنى هنا
دفع اكثر الضررين بالامر الذي يستوي به اقلهما قوله وقد جاز خلو الزمان عن نبي فليجز خلوه عن امام هذا
الوجه يرد على قولهم انه لا يجوز خلو الزمان عن امام وهو ظاهر من مذهبهم واسلم لكونه المصنف في … والمسلم عند ذكر
خلافهم قوله لانه انما يستب له حط الدعا الى … لطفيه لا من حيث الى ان الامر الذي هو لطف يدعو الى فعل الطاعة وترك

المغضبة **قوله** الامر اي هذا الامام بقال السن بسط اللطف ان يكون متى ساء كان القياس ان يقولوا ومن يلعنه دعوته
قوله وبعد ما ذكر الالطاف حملوا الى اخره هذا وجه ركيك وكان يلزم مثله في معرفة الله تع ونحوها فاما حملوا الاحوال الى نحو
الصحة والالم والغنا والفقر ولا يلزم من احيلاف الحال فيها احيلافه في كل لطف **قوله** لان الناس يكونون معه اقرب
الى الطاعات يعني ومن حق الالطاف ان تفعل على ابلغ الوجوه كما تقدم **قوله** ومع فقد الامام وعدم اطلاعه على الافعال
لا سيما افعال القلوب كيف تفعل لاجله اما مع فقد الامام وغيبته على ما يقوله الامامية فمستقيم واما مع وجدانه وظهوره
والعلم به فلا مانع من ثبوت اللطفية وليست مقصورة على ان يطلع الامام على فعله ويفعل المكلف ما يفعله لعلم الامام
ذلك منه **قوله** يكفي لجميع الازمان يعني كما ثبت ذلك في حق النبي **قوله** ولو كان هناك امام كما زعموا كان اهل السنة
يقولون فلو كان الخلاف يرتفع بالامام كما زعموا **قوله** لان العلم بهذه الامور ليس بواجب لا سيما ان نقدرا وبعضها من الواجبات
على الكفاية **قوله** والى هذا اشار المسمى بقوله ۞ يموت راعي الضان في جهله ميتة جالينوس في طبه ۞ هذا البيت
من ابيات له فائقة رائقة عظمها صاحب التتمة ونظمها في سلك المنظومات الحكمية وهي ۞ نحن بنو الموتى فما بالنا نعاف ما لا بد من شربه ۞
نبخل ايدينا بارواحنا على زمان هن من كسبه ۞ فهذه الارواح من جوه وهذه الاجساد من تربه ۞
لو فكر العاشق في منتهى حسن الذي يسبيه لم يسبه ۞ لم ير قرن الشمس في شرقه فشكت الانفس في غربه ۞
يموت راعي الضان في جهله ميتة جالينوس في طبه ۞ وربما زاد على عمره وزاد في الامن على سربه ۞
وغاية المفرط في سلمه كغاية المفرط في حربه ۞ ولا قضى حاجته طالب فؤاده يخفق من رعبه ۞
قوله وبعد فمنافاته الاجراء لهلاك المرء الى اخره يعني وان كان هذا غير مسلم لما سبق ذكره ولانه يمكن معرفة ذلك ونحوه
من الخبرة والتجربة

فصل

فيما يحتاج له الامام **قوله** وحفظ الاوقاف يعني التي لا ولي لها خاص يصلح لتوليها
وتفسير الاوقاف بالعامة بناء على انه يتعلق للامام بالاوقاف الخاصة والاطلاق اولى **قوله** وتجييش الجيوش ونحو
ذلك يعني غزو الكفار والبغاة والامر بالمعروف والنهي عن المنكر وازهاق الفسقة **قوله** وان احتلف فبعضها لا يقوم
به الا الائمة وبعضها يقوم به غيرهم اعلم ان التكاليف التي شرعت الامامة لاجلها وما يرجع الى الامام من الاحكام ينقسم
الى ثلاثة اقسام القسم الاول ما لا يقوم به الا الامام واذا لم يتم يوجد الامام لم يقم به غيره وهو ان يبعث انواع اقامة
الجمعات واقامة الحدود وغزو الكفار والبغاة واخذ الزكاة كرها وهذا راي اهل المذهب ومستندهم الحديث النبوي
وهو ان يبعث الى الولاة الحدود والجمعات والفيء والصدقات وفي كل واحد من هذه الانواع خلاف اما اقامة الجمعات
فذهب كثير الى صحتها في غير زمن الامام وعدم اشتراطه فيها ومال به اعيان من متاخري اهل البيت والشيعة كالمطهر
بن يحيى وولده محمد والمؤيد يحيى بن حمزة والمهدي علي بن محمد وذهب ابو حنيفة الى عدم اشتراط الامام جامع الشرائط
وقال لا بد من سلطان له تجهيز عادلا كان او جائرا واما الحدود فقد ادعى ابو حنيفة الاجماع على انه لا يقيمها على الاحرار
الا الائمة وروي عن بعض الفقهاء منهم كذا ابن شبرمة ان اقامتها يصح من احاد الناس وعن بعضهم ان للوالد ان يقيم
الحد على ولده وللمولى على عبده قوال المنصور للقضاة من جهة الخمسة يجوز له اقامة الحدود وكذلك كل قاض صحت قضاؤه
من غير جهة الامام بالصلاحية او نصب الظلمة وعن بعضهم ان ذلك يصح من امراء الامصار والشرط واما المماليك فعند
القسم وش ان السيد يحد مملوكه مع عدم الامام لا مع وجوده قيل وهو الظاهر لاهل المذهب وروي عن ش ان ذلك
يجوز للسيد مع وجود الامام كما يجوز مع عدمه واما غزو الكفار الى ديارهم فالجمهور على ان ذلك مما يختص به الامام
ولا يجوز مع عدمه نص عليه الهادي في الاحكام وقال به ابو العباس وابو طالب والظاهر انه قول اكثر اهل البيت وذهب المؤيد

اخرا الى انه يجوز قتال الكفار الى ديارهم من غير امام ولا اذن منه قال في الكافي واليه ذهب زيد بن علي والناصر للحق وابو
عبد الله الداعي قيل واليه ذهب الامامان المتوكل احمد بن سليمان والمنصور بالله واما غزو البغاة الى ديارهم فعند القسم والهادي
واسباطهما على انه لا يجوز الا للامام وهو الظاهر من اقوال السادة الهادوية وبه قال الشافعي اخرا وذهب المؤيد بالله وابو عبد الله
الجرجاني الى انه يجوز بغير امام ولا اذنه في وقته وغير وقته قال وهو الذي ذهب اليه المحصلون من محصلي اصحابنا
وحكاه الحاكم ابو سعد وقال به صاحب الوافي واما الحدود فذكرها في حكمها الخمس فمذهب اهل البيت عليهم السلام ان ذلك مما
يختص به الامام ولا يجوز لاحد غيره وذهب ابو الفضل ابن شروين ومن حكى عنه ان ذلك جائز لغير الامام ولكل من اهل هذه
المذاهب المختلفة دليل على ما ذهب اليه وليس هذا موضع التنبيه عليه وهو مذكور في مواضعه من كتب الفقه القسم
الثاني ما يكون الى الامام مع وجوده لا الى غيره ومع عدمه يكون الى غيره وهو كتولية القضاة والتولية على الاوقاف ونصب القوام
على الايتام والحكم بين الناس وتعديل الشهود وحفظ [illegible] والاخذ على ايدي السفهاء وانصاف المظلوم من الظالم فهذه الاحكام
الى الامام عند وجوده ليست لاحد الاولوية بالقيام بها **مسألة** اذا عدم الامام فكيف يكون في تولي القضاة والولاة على
الاوقاف والايتام والمساجد ونحو ذلك فذهب الجمهور من اهل البيت كالقسم والهادي والناصر وطالبي انه لا يعتبر النصب
وان من صلح لذلك قام به وتعين عليه ونصب نفسه واحتسب فيه وذهب المؤيد بالله والحنفية والشافعية والشيخان
ابو علي وابو هاشم وقاضي القضاة وابو رشيد وخرجه للهادي انه لا بد من النصب بعض حسبه من اهل العلم والزهد ان
لم يكونوا من اهل الاجتهاد والصلاحية للامامة والقضاء شاد يستصلح لما نصبوه له ولا يصح الاخذ ذلك بغير النصب
بالولاية هذا في عصر قد الامام او في بلد لا ينفذ امره فيه القسم الثالث القيام به حال الامامة وعدمها لكن الواجب فيه اكد
على الامة وهو الامر بالمعروف والنهي عن المنكر على الاصح فانه يجب ذلك والمقابلة عليه سواء كان في الوقت امام
او لم يكن لان الادلة الدالة على وجوبه لم تفصل وانما يكون اكد في حق الامام لما سنذكره وعند الفقيه حميد من القسم الثاني
قال لان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر يجب على حسب الامكان فمن كان باليد فيهما اقوى كان الوجوب في حقه اكد واولى
ولا يمكن للامام من التمكن ما ليس لغيره **فصل** في شروط الامامة واعلم ان العلم بصحة امامة امام شرط
على العمل بها فلهذا اوجب اصحابنا معرفة الصفات والشروط على كل مكلف كما انه يجب معرفة امام الزمان على كل مكلف
لان على كل مكلف تكليفا يتعلق بالامام وما الاسم الواحد الا انه يكون واحدا والاجماع على ذلك لقوله صلى من مات ولم يعرف
امام زمانه مات ميتة جاهلية وقوله صلى تمسكوا بطاعة ائمتكم ولا تخالفوهم فان طاعتهم طاعة الله ومعصيتهم معصية
الله ولن يمكن من التمسك بطاعة الامام الا من عرفه وعرف شرائطه المعتبرة وحصول كمالها فيه وهذا ثابت في حق كل
مكلف ذكروا واما المذاهب فان تعلق بعبادة تكليف يرجع الى الامام كوجوب الزكاة او الزمها الامام امر الله ان يلزمها اياه وجب عليهما ان
يعرف الامام وشرائطه المعتبرة والا لم يجب ولا فرق في وجوب معرفة الامام وشرائطه بين ان يكون المكلف من العلماء او
العوام لان الامامة في الدرجة الثانية من درجة النبوة اذ لم ينقص عنها الا في امر الوحي لا غير ولا شك في لزوم معرفة
النبوة لكل مكلف عامي او غيره وكذلك الامامة وما من شرط الا ويمكن العامي معرفة حصوله في الامام الا العلم فلا
يصح ان يعلمه العوام الا جملة وما عداه يمكنهم معرفته والعلم به بالخبرة والتجربة وبالتواتر ولا فرق في ذلك بين
العالم والعامي وقيل بل التدبير وجودة الرأي مما يتفاوت العقلاء فيه اذ ليس كل احد يتمكن من معرفة وجوه الاراء
مصادرها ومواردها واما معرفة العلم تفصيلا فمتعذرة فيجوز للعامي التقليد فيه اذ لا يمكنه طريق اخرى وقد اجاز
بعضهم للعوام التقليد في معرفة الامام واجتماع الشروط فيه وضعفه اصحابنا لان العلم بما ذكر ممكن فلا يعدل عنه

الى المقلد مع امكانه **تنبيه** واما ما مضى من الائمه فلا يلزم معرفه امامته والبحث عنها لكن من تواتر كماله وجمعه
للشرائط حصل العلم بامامته ومن لم يتواتر ذلك فيه فلا يجب طلب معرفه امامته والبحث عنها اذ لا يتوقف على ذلك تكليف علمي
ولا عملي الا الثلاثه المنصوص عليهم وهم علي والحسنان فالاكثر من الزيديه على ان معرفه امامتهم من فروض الاعيان يجب على
كل مكلف ذكر وانثى واستدلوا على ذلك باجماع العتره وذكر الهادي عليه السلام ان الجهل بامامه علي عليه السلام فسق ومثله ذكر
صاحب الكافي ونص المؤيد بالله والامير الحسين على ذلك في امامه امير المومنين ولم يتعرضا لذكر امامه ولديه نفيا ولا اثباتا
وصاحب الكافي صرح بان العلم بامامتهما غير داخل في اصول الدين فالذي يتعلق بالشرع وتجب معرفته امامه زيد بن علي عليه السلام على
الاظهر من كلام الزيديه وغيرهم ومعرفه الاوصاف التي كان عليها الائمه يجمع على امامته وحصول شرائط الامامه فيه فقلنا
ان يعلم ذلك لكونه طريقا لنا الى معرفه شرائط الامام واوصافه فان الاعتبار في اشتراط الشرائط او اكثرها باجماع الامه
او اهل البيت ولا اجماع معلوم الا فيه اذ بعد زمانه انتشرت الامه وانتشر اهل البيت فقلما يعلم لهم اجماع قال مولانا عليه السلام
وفيه نظر وليس الاجماع على امامه زيد يتضمن الاجماع على ان جميع اوصافه شرائط في صحه الامامه بل يتضمن الاجماع
على انه قد جمع الشرائط وقد يكون في الامام من الصفات الحسنه والخصال الحميده ما ليس مشروطا في صحه الامامه
قوله وهي عشره صحيحه اصحابنا جعلوها اثني عشر ولكن المصنف حذف واحدا لم يعده من الشروط وان كان متفقا
على انه لا بد منه وهو انه لا يسبقه داع كامل مجاب وانما لم يعده منها لانه امر خارج عن الاوصاف والراجعه الى الامام وليس
لمزيه ثابته له وادرج واحدا وادخله فيها ولم يعده شرطا على حاله وهو البلوغ وذكره مع العقل لان البلوغ مع عدم العقل
لا معنى له واشتراط البلوغ ليس بامر يرجع اليه بعينه بل لكونه اماره للعقل ومستلزما له واعلم ان هذه الشروط
المذكوره المعدوده لا تثبت الامامه لشخص الا مع احرازها واجتماعها فيه ومن لم يعلم اجتماعها فيه لم يعلم امامته قيل
الا الثلاثه المنصوص عليهم فان امامتهم علمت بالنص ولا يتوقف فيها على العلم بحصول الشروط فيهم وان كانت فيهم اتم
واكمل ولو قدر بانه لم يكن فيهم بعض الشرائط او كلها لكانوا ائمه مع فقدها لثبوت النص فيهم قال مولانا عليه السلام بل لو قدر انتفاء
بعض الشرائط فيهم كان ذلك دليلا على عدم اشتراطه في حق غيرهم لان امامتهم اذا كانت ثابته مع عدمه لاجل النص دل ذلك
على ان الامامه لا تتوقف عليه وليس يصح ان تتوقف الامامه في حق شخص على ما لا تتوقف عليه في حق غيره وان صح ان
يكون بينهما فرق من حيث الطريق الى امامتهما فاحدهما الطريق الى امامته النص والاخر الدعوه لان اختلافهما في
الطريق الى امامتهما لا يقتضي اختلافهما من حيث توقف الامامه على الشروط وعدمه قوله لان الصغر والجنون
الى اخره قال الفقيه حميد ولان من ليس بعاقل لا يمكنه التمييز بين القبيح والحسن والواجب وغيره فيسقط الغرض بقيامه
قوله ان يكون ذكرا حكى اصحابنا الاجماع من الامه على اشتراط الذكوره وقد حكى ايضا بعض اصحابنا الاتفاق
على اشتراط البلوغ والعقل والحريه والشجاعه والتدبير والسخا قوله لان الانثى يتعذر عليها النهوض في هذه
الامور او يتعسر الظاهر انه يتعذر ولو لم يتعذر من حيث القدره تعذر من حيث الجواز لفرض الحجاب عليها وعدم اباحه
الشرع لها رفع الستر قال الفقيه حميد ولان المراه مولى عليها فكيف يجوز ان تلي عقد النكاح على غيرها وقد قال الله تعالى
الرجال قوامون على النساء واذا كانت لا تصلح للقضا عند العلما لم يخالف في ذلك الا ابو يوسف في غير الحدود فاولى
واحرى الا تصلح للامامه قوله ان العبد مملوك التصرف واذا يجب ان يكون تصرفه عن امر سيده وفي مصالحه وقيامه
بامر الامه مودي الى الا يتصرف في امور سيده لانه والحال هذه لا يمكنه ذلك قوله وانه لا بد من اعتلال منصب
الامامه يعني في الرق خساسه وهو غير مسلم لانه لا مانع من اجتماع المنصب وعدم الحريه كان يتزوج الفاطمي امه مملوكه

لحصول شرط جواز ذلك في حقه فما في له منها ولذا ذكر **قوله** الرابع أن يكون من منصب مخصوص اتفاقا
في دعوى الاتفاق نظر فإن المشهور عن الخوارج القول بجواز الإمامة في جميع الناس عربهم وعجمهم هكذا نص عليه
الفقيه حميد وذكره الرازي في النهاية والإمام يحيى في التمهيد وقال في تعليق الشرح ذهبت الخوارج إلى صحة الإمامة في جميع الناس
خلا المماليك ويروى ذلك عن النظام وقال به قوم من الصحابة منهم سعد بن عبادة وغيره من الأنصار وهو قول أعداد كل
سائر الفرق لم يعتبروا المنصب وكلام عمر يقضي بذلك حيث قال لو كان سالم مولى أبي حذيفة حيا ما خالجتني فيه الشكوك وبه قال
القاضي نشوان بن سعيد قال وهو أعدل الأقوال وذهب ضرار إلى أن الإمامة في الأعاجم أولى من كونها في غيرهم لأن مع [illegible] العجمي
عنها أسرع إذا احتيج إلى ذلك **قوله** يحكي ابن الملاحمي عن الجاحظ إلى آخره المذكور في التمهيد عن الإمام يحيى أن الجاحظ
حكى عن جل المعتزلة أنها في جميع الناس وأشار إليه في النهاية وفي تعليق الشرح قال الإمام يحيى وفيما نقله الجاحظ عن
جل المعتزلة أنها في جميع الناس ضعف لأن الظاهر من قولهم أنها في جميع قريش وقد حكي عن أبي علي أنه قال إن قدر خلو الزمان
عن صالحي قريش جاز نصب الإمام من غيرهم لئلا تضيع الحدود وتتعطل الأحكام لكن الظاهر من قولهم ما حررناه
نقلناه **قوله** وبه قال نشوان قد تقدم عنه أنه يجوزها في جميع الناس **قوله** لا بد أن يكون فاطميا يعني من أولاد
فاطمة مع كونه علويا من أولاد علي الصلبية وخرج من أولاده من لم يكن من أولاد فاطمة كولد العباس بن علي **قوله**
وقالت الإمامية لا بد أن يكون من أولاد الحسين بنى المصنف على أنهم ممن يعتبر المنصب والذي بنى عليه الفقيه حميد أنهم لا
يعتبرون المنصب ولا يعولون عليه وإنما اعتبروا النص قال الفقيه حميد ويعولون على النص في ذلك ولا يعولون على اعتبار منصب
قوله وقالت العباسية لا بد أن يكون عباسيا يعني من ولد العباس بن عبد المطلب وهو مذهب حادث أحدث في زمن
المنصور والمهدي وذهبت الكيسانية أنها في أولاد محمد بن الحنفية وأولادهم وذهب بعضهم إلى أنها تصح في أولاد علي
وأولادهم ما دام يوجد من غير اعيان أن يكونوا من أولاد فاطمة **قوله** وسيأتي بيان الصحيح من هذه الأقوال يعني في
ذكر أن الإمامة بعد الحسن والحسين مقصورة على أولادهما ونحن نذكر ما يبطل به أقوال هذه الفرق المخالفة أما قول
الخوارج ومن ذهب إلى ما ذهبوا إليه من كون الإمامة جائزة في جميع الناس فيبطله وجهان أحدهما الإجماع وهو
ما ثبت بالنقل المتواتر أن الأنصار لما طلبوا الإمامة يوم السقيفة لأنفسهم واعتقدوا صحتها منعهم أبو بكر لكونهم
ليسوا من أهلها واشتهر قوله في ذلك ولم ينكره أحد الوجه الثاني ما روي عنه عليه من قوله الأئمة من قريش ورواه
أبو بكر وكثير من الصحابة وقال عليه الولاة من قريش ما أطاعوا الله واستقاموا لأمره وقال عليه قدموا قريشا ولا
تقدموها واحتجوا بقوله عليه أطيعوا السلطان ولو أمر عليكم عبد حبشي أجدع وأجيب بأن المقصود المبالغة في
الانقياد لأمر الولاة والأئمة وهضم النفوس وإزالة النخوة وبأنه لا دلالة في الحديث على ما ذكروه فإن كل إمام سلطان وليس
كل سلطان إماما فلا يلزم من دلالة الحديث على صحة كون العبد الحبشي سلطانا دلالة على صحة كونه إماما وبأن ظاهره
الحصر متروك اتفاقا للاتفاق على أن إمامة العبد لا تصح وقد تؤول على أن المراد ولاة الإمام الذين يبعثهم عن أمره
واحتجوا بقوله تعالى أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم قالوا فلم يفصل وجوز طاعة من له الأمر ولا
شرطها بالمنصب وأجيب بأن الآية مجملة لأنه تعالى لم يبين من المراد بأولي الأمر ولو فرضنا عدم الإجمال فظاهرها يقتضي
طاعة من تأمر من حرا كان أو عبدا ذكرا كان أو أنثى فإذا المراد الأمر بالطاعة لمن يجب طاعته وهو من كملت فيه
الشرائط ومنها المنصب للدلالة القاطعة على اعتباره والذي يدل على إبطال الأمرين قول جمهور المعتزلة والصالحية
من الاكتفاء بكونه قرشيا إجماع العترة وإجماعهم حجة كما سيأتي برواية لا دليل على ذلك يقطع به إذ مستندهم تلك

الاحاديث المتواترة وقد طعن فيها وضعّفه من غير ما يقضي بانكارها فانه قال لو كان سالم مولى ابي حذيفة حيا ما تخالجني
فيه الشكوك وكذلك سعد بن عبادة وولده فانهما نبيا على الخلاف ولم يعتبروا الاحاديث المذكورة وغايته ما يكون ان يحكم عليها
بالصحة فهي احادية والمسئلة قطعية قال اصحابنا ولان قوله الائمة من قريش انما يقتضي بان الامامة في بعض مجهول
منهم فليس في الحديث تعيين واحتجوا باجماع الامة على صحة امامة من ادعى من قريش كامل الشروط كابي بكر وعمر وزيد ومنع
الاجماع وان الخلاف لم يزل في امامة ابي بكر منذ عقد له الى الآن واما الذي يبطل قول الامامية فان مدعاهم ان دليلهم
النص الذي يدعونه ان كان احاديا فلا نعتد به في مسئلتنا وان كان متواترا فالاحتجاج الى البحث لزم ان يعلم ذلك الكل من المكلفين
كعلمهم بعثة النبي صلعم وكونه مكيا في الدنيا وان كان محتاجا الى البحث لزم ان يعلم ذلك عند البحث كالعلم بكثير من احوال النبي صلعم
وكونه مكيا في الدنيا ومغازيه ومن المعلوم انه لو بحث عما ذكروه اشد البحث لم يعلم والذي يبطل ما ذهب اليه العباسية انها لو كانت
لبني العباس بالارث لاستحقها العباس واولاده والمعلوم منهم خلاف ذلك وانهم كانوا منقادين لعلي عليه السلام ومقرين بامامته ولانه
كان يلزم ان يستحقها النساء والصبيان والذي يبطل ما ذهبت اليه الكيسانية انتفاء الدلالة على صحته اذ لا دليل من ادلة الشرع
يقضي به ولان المعلوم انه لم يدعها احد من اولاد محمد بن الحنفية وبمثل ذلك يبطل قول من قال انها تصح في العلويين مطلقا **قوله**
الذي به يعرف ثبوت نسب الامام وكونه من منصب الامامة الشهرة وقد اختلف في معناها فقيل تواتر الخبر بذلك بحيث يحصل
العلم الضروري وقيل ان يعلم بذلك اكثر اهل المحلة او البلد وان لم يحصل العلم به وينسب هذا الى ص بعينه او ان يحكم حاكم
بصحة نسبه او بخبر عدلين انه مشهور النسب او بخبر ثقة من النساء وهي القابلة بانه ولد على فراش فاطمي وقيل لا بد ان
يحضر بذلك اثنتان وقيل بل اربع ذكر ذلك كله في تعليق الشرح **فائدة** اذا اتت فاطمية بمملوكه فاطمي فانه يولد لم
يعتق فقد اختلف في صلاحيته للامامة وفي كفائته لفاطمية لم يجز عليها رق فمنع بعضهم من الوجهين وصححه بعضهم فيهما
وفصل بعض فمنعوا الكفاءة واجازوا الامامة قال في تعليق الشرح وهو الصحيح وذكر ابو مضر انه لا يصح امامة المولود
من فاطمي وغيره حيث وطيا امة مشتركة بينهما جهلا وادعيا ولدها لانه ابن لكل واحد منهما كاملا وكل واحد منهما ابن كامل له
وقال ابو مضر لا يصح **قوله** لان الغرض الذي يصلح له الامام لا يتم الا بالعلم لان الجاهل يجوز ان يقدم على المحظور معتقدا لوجوبه
ويطرح الواجب معتقدا لحظره او عدم وجوبه **قوله** بل لا بد ان يكون مجتهدا هذا مذهب اهل العدل وغيرهم وذهب الغزالي
والامام يحيى الى انه يصح كون الامام مقلدا وروى ذلك عن ص بالله وانه غير مشهور هكذا ذكره في تعليق الشرح وذكر
المهدي عليه السلام ان الذي ذهب اليه الغزالي انه اذا اعوز المجتهد فلم يوجد صحت امامة المقلد لئلا تتعطل الاحكام المتعلقة بالامام
والى هذا مال الامام يحيى رحمه الله قال ولقد تطرق اهل محبة الدنيا بهذه المقالة الى ان سهلوا طريق الامامة حتى ولوها
من لم يعلم فروض صلاته وصيامه ولا عرف مواصول دينه اصلا ولا ادرك من سياسة الامور فضلا قال مولانا عليه السلام ولا
يستغرب التوبيخ لذلك الاشارة الى ما اتفق في زمانه من القاضي عبد الله بن حسن الدواري ومن تابعه بعد موت الامام
الناصر محمد بن علي من نصب ولد مونا اهله للخلافة ومما يوكد ما ذكره ما رايناه نحن في كتابي تعليق الشرح وتعليق الخلاصة
للقاضي المذكور من احتجاجه على اشتراط الاجتهاد والاطلاق ذلك وتقويته لما كانت منه تلك القصة عهد الى كتابته
المذكورة بن يحيى ش ذلك وكتب بخط يده في حاشيتها اجازة امامة المقلد ومن مثل ذلك يقضي العجب قال الفقيه حميد
الظاهر من مذاهب العلماء اعتبار الاجتهاد في الامام وحكي عن بعضهم انه يجوز امامة الامام وان لم يبلغ الى درجة الاجتهاد
في الاحكام الشرعية ويكفيه ان يقلد غيره ويعمل بمقتضى فتواه وان كان لا بد ان يكون مجتهدا في ابواب السياسة
والدليل على اعتبار الاجتهاد الاجماع فانه قد انعقد على ان الامام يجب ان يكون مجتهدا هكذا ذكر اصحابنا قالوا والذي

يذهب

بذهب الخلاف فذلك قوله حادث مسبوق بالاجماع فلا يقدح فيه واو صححه الامام المهدي بان قال ما وقفنا على ان الامامة في اي المصنفات الاصولية والفروعية الا وفيها حكاية انعقاد الاجماع على ذلك مع شياع اراء مصنفيها وان الله حتى لو ادعى مدع حصول التواتر في ذلك لم يبعد لان كل واحد منا قد سمع من طرق عدة الطريق الذي نقل عنه غيره فيكون المخالف خارقا لما اجمعت الامة قال مولانا وفي هذا نظر واحتج اصحابنا على اعتبار الاجتهاد بان الاحكام المنوطة بالامام كسياسة الفروج والدماء والاموال والفيء والغنائم فيها من الاحكام اللطيفة والغامضة ما لا يدرك الا بالاجتهاد ولا يزال يتجدد على ممر الاوقات فاذا لم يكن مجتهدا مستقلا بمعرفتها فيها شفته وقع في الحيرة واللبس ولم يدر ما ياتي وما يذر والرجوع الى غيره قد يتعذر في كثير من الاحوال وان اقدم بغير بصيرة اثم اثما كبيرا وان وقف تعطلت الاحكام واستمر الظلام وقد استدل بقوله تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى الاية لان المقصود بالامام امامة الحق ومن حق الداعي الى ذلك ان يكون عالما بما يدعو اليه غير محتاج لغيره فيه والا كان الاتباع هو ذلك المتبع وقد ابطل الله تعالى حكم المقلد من حيث الاتباع بقوله ام من لا يهدي الا ان يهدى فان هذه حقيقة المقلد لا يهتدي الى الحق الا ان يهديه الله واستدل بقوله صلعم من استعمل على قوم عاملا وفي تلك العصابة من هو ارضى منه واعلم بكتاب الله وسنة نبيه فقد خان الله ورسوله فاذا اعتبر في القوم والمراد القيم عليهم في تنفيذ الاحكام الشرعية والمناصب ونحوها كونه عالما مرضيا فالامام اولى واستدل بقول علي عم في شان اهل السقيفة والله يا معشر المهاجرين لنحن اهل البيت احق بهذا الامر منكم ما كان فينا القارئ لكتاب الله الفقيه في الدين العالم بالسنة وهذا هو الاجتهاد بلا شك قوله وليس المراد بكونه مجتهدا الى اخره اشارة الى ما هو المعتبر في الاجتهاد وذكر علومه وما هو المقصود منه قوله حتى يتمكن من ارشاد الضال وحل الشبهة جعل هذا من ثمرة الاجتهاد المقصودة منه وهو يتعلق بعلم اصول الدين وليس ذلك من الامور المختصة بالمجتهد فكان الاولى ان ياتي به عند ذكر علم الكلام عقيب قوله حتى يكون مجودا في علم الكلام او ياتي به على نحو كلام الامام يحيى لانه قال لابد ان يكون الامام عالما مجتهدا في اصول الدين وقواعد الشريعة وفروعها حتى يكون متمكنا من ايراد الادلة وحل الشبه في اصول الديانة ومن الغموض في احكام الشريعة قوله وايراد الادلة يعني على الاحكام الشرعية قال الامام يحيى الواجب ان يكون متمكنا من ايراد الادلة بحصول الحكم في الحادثة وعدم التمكن من ذلك نقصا وما عداه زيادة وفضل وبحث في العلوم قوله حتى يكون مجودا في علم الكلام فيشترط وهو من اهم العلوم المعتبرة في الاجتهاد لتوقف صحة الاستدلال بالسمعيات على تحقيقه والمراد بكونه مجودا فيه ان يطلع على مسائله المحتاج اليها ويوصله النظر الصحيح الى العلم بها قوله وعلم الاصول يعني اصول الفقه وهو مما اجمع على اعتباره في الاجتهاد لم يخالف احد في اعتبار الاجتهاد بالجزم بحقق ابوابه قوله فيكون عالما بانواع الخطاب الى قوله وان كانت شروطه بعدد لابواب اصول الفقه غير مستقل على ما صحح للخاص فيه وكان عن هذا التعداد مندوحة قوله والاجماع لئلا يخالفه فيه نظر لانه الا ان يعدد ابواب اصول الفقه والذي يتعلق به من الاجماع ذكر انه حجة وتفصيل مسائله وقوله لئلا يخالفه يعني بانه اراد معرفة المسائل المجمع عليها وذلك من فن الفقه قوله وان يكون مجودا فيما يحتاج اليه من علم المنطق قال المهدي عليلم في ذا ساحة البحر فاما المنطق فالمحققون لا يعدونه لامكان اقامة البرهان دونه ولم يعده الامام يحيى ضمن علوم الاجتهاد وهو الاصح وقد سبق للمصنف عم اول الكتاب ما يقضي باستهجانه لهذا الفن واعتقاده انه مما لا ثمرة له بل انه مفسد في الدين فقد ذكرنا ثمة ما يمكن به المتفلسفون من كلامه واخبرنا قوله فيعلم ذكر ما يتوصل به الى علم التصور الى قوله ونحو ذلك مما لا حاجة اليه في الاجتهاد بتعداد لابواب المنطق واشارة الى المسائل التي يحتاج المجتهد الى معرفتها وان اراد بنحو ذلك بقية مسائله التي لم يذكرها مع كون الحاجة تدعو اليها ولعله اراد بذلك جوهره فيه كيفية الاشكال وترتيب مقدمات الادلة وان كان قد

المسائل ع

في العامل ع

شرحه في أول الكتاب ما يقتضي بعدم اعتبار تلك الاشكال **قوله** وان يكون مجوداً في العلم بكتاب الله الى آخره هذا مما
اجمع على اعتباره ولم يعلم خلاف في اعتبار الاجتهاد باجزائه **قوله** قيل وهي خمسمائة آية وقيل اكثر قال الامام
يحيى ولا يلزم ان يكون حافظاً لذلك عن ظاهر قلبه بل ان يعلمها علماً يتمكن معه من ان يطلبها من مكانها قال في تعليق الشرح
واجود ما وضع فيها كتاب الانوار للامير محمد بن الهادي بن تاج الدين قال مولانا ومن احسن المصنفات فيها كتاب الثمرات
قوله وان يكون مجوداً في العلم بالسنة يعني الاخبار النبوية **قوله** فيعلم ايضاً ما يتعلق بالاجتهاد منها يعني الاخبار
الواردة في الاحكام الشرعية من وجوب وندب وحظر واباحة وكراهة دون ما ورد منها في القصص وفضائل الاعمال وفضائل
الاصحاب والمواعظ والآداب ونحو ذلك ولا يخالف في اعتبار ما ذكر في الاجتهاد وان الاجتهاد يتجزأ بالحرامه لكن لا يلزمه
حفظها عن ظاهر قلبه والاحاطة بجميعها **قوله** ويعلم احوال الرواة يعني في العدالة والجرح على مراتبهما ومن هو مقبول
منهم ومن هو مردود والحاصل انه يلزمه معرفة كون الراوي ضابطاً ولا يلزم ان يعلم جميع طرائق الرواة واحوالهم وانسابهم
ذكره الامام يحيى **قوله** وكيفية الرواية لعله اراد ما يذكره علماء الحديث فيما يأتي به الراوي عن غيره من حدثنا واخبرنا
ونحوه وقد ذكر الامام المهدي في ديباجة البحر ما لفظه فاما علم احوال النقلة تفصيلاً واستقراء اشخاصهم جرحاً وتعديلاً
وقبول المراسيل اسقاطه وانكار قولهم اياها اشفاقاً فانه لما كان غاية محصوله التظنين ولم يستثمر منه العلم اليقين
حكم محققو علماء الاصول بقبول مراسيل العدول وان رواية العالم العدل تعديل حيث لا يرى قبول المجاهيل قال مولانا عليه
[illegible] بالغ عليهم في تسهيل الامر وتيسيره كما بالغ جمع السيد العلامة علي بن محمد بن ابي القاسم في تنكيده وتعسيره وخير الامور
اوساطها ولا اقل للمجتهد من ان يطلع على سنة وافية من علم الحديث واحوال الرجال وما يفتقر اليه الاسناد **قوله** ووجوه
الترجيح كان الاولى ان يعد هذا من جملة ابواب اصول الفقه فانه منه وان كان يرجع شيء منه الى معرفة احوال الرواة
قوله وان يكون مجوداً في علم العربية هو جمع معرفة النحو والتصريف والمعاني والبيان واللغة فاشار الى النحو باحوال
الاعراب والى التصريف بالاشتقاق فانه مما يذكر في التصريف وان كانت الرواية كبيرة **قوله** والاسناد والحذف والى قوله
والكنايات من المعاني والبيان واهمل المصنف ذكر العلم باللغة وهي معرفة معاني الالفاظ اللغوية ولا بد من ذلك لتوقف
العلم بالمراد من ادلة الكتاب والسنة على العلم به **قوله** والتنبيهات النبيه والايماءات ذكره في القياس من اصول
الفقه وكلام المصنف لا يخلو عن اضطراب **قوله** ونحو ذلك مما يمكن معه معرفة احوال الخطاب وكيفية الاستدلال
به هذا مما مرجعه الى اصول الفقه **قوله** واما الفقه فلا يحتاج ان يعلم منه الا ما كان قطعياً كان الاولى ان يقول فلا
يحتاج ان يعلم منه الا مسائل الاجماع لئلا يخالفها باجتهاده لكنه اتكل على ما سبق من تلك الاشارة الواقعة
في غير موضعها واما المسائل القطعية غير المجمع عليها فليس العلم بها من علوم الاجتهاد وانما هي مما يستنتج بعلوم
الاجتهاد فانه اذا علم مسائل الاجماع وآيات الاحكام وجملة صالحة من الاخبار ارشده ذلك اليها كما ارشده الى
معرفة الاحكام الظنية وفي كلام الفقيه حسن ما يقتضي بانه لا بد من ان يكون له معرفة في الفقه مسائل الاجماع وغيرها
لانه قال يحتاج ان يعلم قطعة مشاهيرة من الفروع الفقهية وما انعقد عليه الاجماع منها لئلا يعتقد عليه لئلا يجتهد
في خلاف ما اجمعت عليه الامة لان الاجماع من الادلة المقطوع بها قال الامام يحيى ولا يلزم الاحاطة بجميع
الاجماعات بل يكفيه الا يفتي بحكم قد انعقد الاجماع على خلافه **تنبيه** اعلم ان اقوال العلماء مختلفة في تقييد
الاجتهاد وتقريبه وتيسيره وتعسيره وكثيراً ما يذكر الاصحاب انه يكفي في الاجتهاد قراءة كتاب من كل فن وان كان
مختصراً كالخلاصة في الكلام والمجزي او الفائق في الاصول ومعرفة آيات الاحكام ومعرفة كتاب من كتب الحديث

كالشفا

كالسنن لأبي داود وشفاء الأوام ومعرفة لطاهر أو ابن الحاجب وكتاب المجمل لابن فارس في اللغة ونحو ذلك والتحقيق
أن هذا مما لا يتوقف على التحديد فإن أحوال القراء وطلبة العلم يختلف فمنهم من يستثمر ويستفيد بأيسر علاج ومنهم من لا يتم
له ذلك إلا بعد التعب والنصب وكثرة مدارسة الكتب وذلك لأن العلوم منح إلهية ومواهب اختصاصية **قوله** السادس
أن يكون ورعا معنى الورع الكف عن المحرمات والقيام بالفرائض الواجبات واشتراطه مذهب الزيدية وجماهير المعتزلة
وغيرهم قال الإمام يحيى ولا يشترط حصوله في أعلى مراتب الكمال في الورع والزهد ولكن مقدار العرض بحصول المجانبة
للكبائر والتنزه عن الأمور المستسخفة انتهى ولا يصح إمامة الفاسق ومن يفعل ما لا يعتاد صدوره إلا من أهل
الفسق وذهب بعض الناس إلى صحة إمامة كافر التأويل وفاسقه قيل ولا يعرف الخلاف في إمامة فاسق التأويل
كالخلاف في شهادته ونسب إلى الحشوية صحة إمامة الفاسق المجاهر بالفسق وأنهم لا يعتبرون إلا التغلب على الأمر
وأفضى بهم ذلك إلى أن قالوا بإمامة يزيد مع فسوقه ومروقه ونسب القول بصحة إمامة الفاسق إلى أهل خراسان
ومن كان من البغدادية وما وراء النهر قيل ولا خلاف في أن الإمام يجب أن يكون عدلا عند ابتداء نصبه للإمامة وخلاف الحشوية
فيما إذا فسق بعد العقد وقد أشار المصنف إلى الدليل على اشتراط الورع بقوله لأنه مما لم يكن كذلك إلى آخره واستدل
أيضا بإجماع الصحابة فإنهم أجمعوا على طلب الأفضل في الإمامة واستدل بقوله لا ينال عهدي الظالمين فإن المراد بالعهد
الإمامة على ما يقتضيه سياق الآية وقيل المراد به الأمر أي لا ينال أمري والمعنى أمري بأن يقتدى بهم في الدين وما أوحى
من شرعه الذي أمر المكلفين بأن يأتموا فيه فلا يجوز كون الفاسق نبيا ولا خليفة ولا أميرا ولا قاضيا ولا محدثا ولا
مفتيا ولا إماما في الصلاة لأن الإمامة تشمل هذه المعاني واحتج القائل بصحة إمامة كافر التأويل وفاسقه بأنه متحرج
في دينه لا يقدم على معصية يعلمها فأشبه من ليس كذلك وبرد بأن الله تعالى قد أمر بالجهاد للكفار والبغاة ولم يفرق
الأدلة بين مصرح ومتأول فكيف يصح إمامته ويجب طاعته مع وجوب جهاده واعلم أن النواوي على جلالة قدره في العلم
وتبحره أجاز إمامة الفاسق المتغلب وقضى بوجوب طاعته ونفوذ أحكامه وقال في منهاجه ما لفظه وبالغلبة ولو
جاهلا أو فاسقا في الأصح وهذه غلطة من مثله وما أحسن ما قال جار الله في كشافه عند تفسير قوله تعالى لا ينال عهدي
الظالمين أن من كان ظالما في ذريتك لا يناله استخلافي وعهدي إليه بالإمامة وإنما ينال من كان عادلا بريئا من الظلم وقالوا في
هذا دليل على أن الفاسق لا يصلح للإمامة وكيف يصلح لها من لا يجوز حكمه وشهادته ولا تجب طاعته ولا يقبل خبره ولا يقدم
للصلاة وكان أبو حنيفة يفتي سرا بوجوب نصرة زيد بن علي رضوان الله عليه وحمل المال إليه والخروج معه على اللص المتغلب
المتسمي بالإمام والخليفة كالدوانيقي وأشباهه وقالت له امرأة أشرت على ابني بالخروج مع إبراهيم ومحمد ابني عبد الله بن الحسن حتى قتل
فقال ليتني مكان ابنك وكان يقول في المنصور وأشياعه لو أرادوا أن يبنوا مسجدا وأرادوني على عد آجره ما فعلت وقال ابن عيينة
لا يكون الظالم إماما قط وكيف يجوز نصب الظالم للإمامة والإمام إنما هو لكف الظلمة فإذا نصب من كان ظالما في نفسه فقد جاء
المثل السائر من استرعى الذئب ظلم **قوله** السابع أن يكون فاضلا لا خلاف فيه يعني لإجماع الصحابة ولهذا فزعوا
يوم السقيفة إلى ذكر المناقب والمفاخر بعد أن الأنصار فضائلهم وحاجهم أبو بكر بتقرير امتياز المهاجرين بالفضل ولما قال
عمر لأبي عبيدة امدد يدك أبايعك قال ما لك فهة في الإسلام أتقول لي هذا وأبو بكر قائم فأنكر فعل عمر لاعتقاده أن أبا بكر
أفضل **قوله** وإن كان المرجع بالفضل في الحقيقة إلى جمع الشرائط يعني وإن عد في ظاهر الأمر شرطا مستقلا لا زائد
على الشرائط التي هي العلم والورع والسخاء والشجاعة والقوة على تدبير الأمور وسياسة الجمهور وهذا اختيار الإمام
صلاح بن علي قال عليه السلام فلا ينبغي أن يعد شرطا مستقلا إذ لا يصح أن يقال فلان عالم ورع سخي شجاع قوي على تدبير الأمور إلا

انه ليس بفاضل بل تقدم من قال ذلك مناقضا والافضل على هذا هو الاكمل في سور الشتر ابطله وقيل المرجع به الى الصلاح
في الدين والعفة فيكون معناه معنى الورع وقيل الاصح ان المراد به ان يكون له من المحافظة على الطاعات والبحث المكرها
ما يعتاده كثير من الصالحين ويكون بينه وبين الفسح والاخلال بالواجب حاجز كما هو شيمة كثير من الصالحين اعتياد
كثير من الطاعات غير الواجبة ولحسن كثير مما لا يقطع بصحته نظرا الى قوله صلعم ان لكل ملك حمى وان حمى الله محارمه وانه من
حام حول الحمى يوشك ان يقع فيه وليس المراد بالافضل هنا الاكثر ثوابا قطعا **قوله** ولا وجه لهذا بعد ان الله وجه
يستند اليه القائلون به وهم الامامية وغيرهم كما سياتي **قوله** وقال اكثر المعتزلة وبعض الزيدية يكفي ان يكون من جملة
افاضلهم وقيل هذا مذهب البغدادية من المعتزلة والذي اجازه صاحب المحيط وقال ابن الملاحمي في الفائق هو راي اصحابه
من الزيدية **قوله** ولم ينكر عليه احد وزاد في شرح غرام الانكار وقد قال امير المومنين فيالله متى اعترى الشك في مع الاولى
حتى اقرن بهذه النظائر ويجوزون ان يكون عمر قد اعتقد مثلا واتهم في الفضل **قوله** وقال بعض الزيدية يجب ان يكون
افضل الناس في وقت الصحابة لانحصار اهل الفضل وامكان معرفتهم ولا يجب بعد ذلك كثير من اصحابنا نسب هذا القول الى الزيدية
من غير تعيين ولا تخصيص بوقت الصحابة قيل وممن نص على ذلك القاسم والهادي والناصر والمويد قال الناصر ويستوي المفضول
اذا سبق الافضل بالدعا الى الامامة حجة اهل هذا القول ان الاجماع منعقد على جواز امامة الافضل ولا دليل يدل على جواز
امامة المفضول من كتاب ولا سنة ولا اجماع فوجب قصرها على الافضل وما سبق من فزع الصحابة الى عد الفضائل وتقرير
الامتياز فيها ولكن ان يقال ليس عدم الاجماع على جواز امامة المفضول بمصحح في ذلك لان الادلة على وجوب الامامة
وعلى ان الامام لا بد له من شرائط ومن حصلت في حق المفضول وامه فعلى المانع من صحة امامته ان يهم الدليل وما فزع الصحابة
الى عد الفضائل فليس فيه تصريح بانه لا بد ان يكون القائم هو الافضل وانما يعلم منه الاولوية ونحن لا ننكرها **قوله** وقال
بعض المعتزلة الى اخره هذا منسوب الى الشيخين ابي علي وابي هاشم **قوله** تخاف الصحابة ان لا ينقاد له الناس قال مولانا عليه
ومن صح ذلك عمر على ما روي عنه في شرح نهج البلاغة من كلام سلمان في ذكره ان سيحه يوم مات في اخذه لا وزر هذه البيعة لا يجتمع
عليه عن اثنان وكونوا لبيها الا انقضت عليه العرب من اقطارها **قوله** هذا كله منهم اساءة الى عدم تصحيحه وقد نقض
اصحابنا هذا الاعتذار بوجوه احدها انه لو منع ذلك من تولية هذا الامر اولا لمنع ثانيا لان هذه العلة مستمرة بالضرورة
فكان يلزم ان لا يصح امامته بحال والا ينفذوا البيعة بعد قتل عثمان وثانيها انه لو منع عن الامامة لمنع عن الامرة فكان لا يومره
رسول الله ونحن نعلم خلافه فان رسول الله كان يومره على المهاجرين والانصار في كل موضع يخرج فيه ولم يومر عليه
احدا كما كان منه بعد توليته ابي بكر تبليغ سورة براءة فانه ارسل عليا في اثره واخذه منه كذا ذكر الفقيه حميد وسعى ان
يتامل في ان التمهيد هذا الاعتذار يوجب اساءة الظن بالصحابة لان فيما بينهم كانوا ادون من امير المومنين بعض البغض واشتغلوا
من العقوبة لا انسان نقد في مناقبه وافضاله وتزداد اصحابنا على اهل هذه المقالة اصل ما ذهبوا اليه من جواز العدول الى غير
الافضل لعذر بان العذر ان كان راجعا الى الامام وقادحا في صلاحيته فهو مسلم ما ذكرناه الا انا فرضنا الكلام في حق من
هو صالح للامامة وان كان العذر راجعا الى غيره من المكلفين كان يكون فيهم من يكره امامته ويفتن عنها فلا نسلم ان ذلك يوجب
العدول عنه لانه ان كان بسبب الحسد ونحوه فهم غاشون في ذلك والمعصية لا تدافع وقوع الطاعة وان كان لغير ذلك
فلا دليل يدل على ان عدم رغبتهم فيه مع كماله وافضليته يمنع عن امامته ويوجب العدول الى من هو دونه وللقائل ان يقول
انما كان الافضل احق بالامامة لكونه اصلح وارجح والقلوب اليه اميل فاذا عرض في حقه مانع من ميل القلوب اليه وتعويل
الناس عليه وعلم او غلب على الظن انه يقل الانقياد له وينفتق الامر عليه فلا ننكر انه يصير غيره ارجح منه وان كان هو الافضل

لان العبرة بالصلاح والمقصود حصول ثمرة الامامة لا مجرد قيام الامام بوجه الظهر وقد نصوا على انه لا ينبغي ان يؤم في الصلوة
من تكرهه الاكثر وان كان صالحا لها بل ورد النص الصريح بالنهي عن ذلك مع عدم الخطر في امامته والامن من الضرر فكيف بالامامة
الكبرى التي يفتقر فيها الى طمأنة النفوس واستمالة القلوب **تنبيه** اذا قام المفضول بهذا الامر ولم يعلم ان في تلك
الحال غيره افضل منه ثم ظهر بعد ذلك من هو افضل منه في خصالها واكمل في شرائطها ما يكون الحكم في ذلك عند من يعتبر
الافضل قال الفقيه حميد اختلف اصحابنا عليهم السلام في ذلك فذهب الناصر الى انه يجب عليه التسليم وذهب ابو طالب الى انه لا يخرج عن امامته
بل هو اولى بالاستمرار عليها وقد صار افضل لتحمله اعباء الامامة وقيامه بامور الامة **قوله** وقالت الصحابة
الاولى ان يقول وقال المهاجرون في مقابلة مقالة الانصار فالصحابة اسم يعمهم جميعا **قوله** نحن عترة رسول الله اي رهطه
لان العترة تستعمل في النسل وهو المقصود في تسمية اهل البيت عترة وفي النهاية **قوله** والبيضة التي تنفلق عنه اي
الفرخ تخرج من وسطها كما تخرج الفرخ من البيضة **قوله** والمراد ان يكون له من رباطة الجاش الى اخره هذا هو الاصح
من معنى الشجاعة المشروطة المعتبرة ذكره الناصر عليه السلام واكثر المتكلمين والمعنى برباطة الجاش شدة القلب كانه يربط نفسه
عن الفرار والجاش رواع القلب اذا اضطرب عند الفزع قال الامام يحيى ولا يلزم ان يكون حاصلا في الرتبة العليا
من الشجاعة قال الفقيه حميد الواجب ان يعد واحدا من الشجعان سواء حصل ذلك بالقتل والقتال او بما يقوم مقامه من
المواقف التي يعلم بها ثبات قلبه كما روي في مواقف زيد بن علي عليه السلام مع هشام بن عبد الملك والذي يدل على وجوب اعتبار الشجاعة
ان الامة اجمعت على ذلك واجماعها حجة واجبة الاتباع **قوله** لانه ما لم يكن كذلك الى اخره قال الفقيه حميد لو كان جبانا او جزوعا
لا يستقل الغرض بامامته لانه لا يمكن اذا حضر عسكرا من نظم امورهم على السداد ولا يتمكن من اقامة الحدود على اكابر الناس
كما ان الجزع يمنع من ذلك فيبطل الغرض بامامته ونقل عن الهادي عليه السلام ان معنى الشجاعة ان يحمل على الالوف ويخلط الصفوف
بالصفوف والايهام الجمع والاقدام عليه قلوا او كثروا ولعله عليه السلام نظر الى اعلى درجات الشجاعة وان لم يكن ذلك مشترطا
قوله التاسع ان يكون قويا في بدنه الى اخره كان الاحسن ان يطلق القوة ولا يعلقها بالبدن فيقول ان يكون قويا على
تدبير الامر لتيسر ذلك بمعنيين احدهما السلامة من الافات فلا يكون اعمى ولا اصم ولا ابكم لانه اذا كان كذلك لا يستقل الغرض
بامامته اذ لا يمكن مع ذلك من ضبط الجنود وتقويم اود العساكر والاهتداء الى صلاحهم ونظم امورهم وعند ذلك من مباشرة
الامور المتعلقة به والاجماع على اعتبار ذلك فيه المعنى الثاني ان يكون له رأي سديد وتدبير محمود فان فقد الرأي الصائب
لحل المصاعب فلا بد ان يكون معروفا بحسن السياسة التي يتمكن بها من نظم امور الرياسة قال الامام يحيى وحاصله ان
يكون ذا رأي ومنة فيدبر الحرب والسلم فيستعمل في موضع الشدة ويلين في موضع اللين ولا يلزم ان يكون بالغا في الحلم
والاناة كل المعاناة فان هذا متعذر ولكن يكون بحيث لا يستفزه الطيش ولا يزعجه الفشل واذا تأملت كلام المصنف
في هذا الشرط وجدته الغى هذا المعنى وطوى ذكر التدبير وهو الذي عليه المدار واحق الشروط بالاعتبار ومداخله
اخلال لا يمكن فيه الاعتذار **قوله** العاشر ان يكون سخيا الى اخره قال اصحابنا ولا خلاف بين الامة في اعتبار ذلك اذ
لو لم يكن سخيا لا يستقل الغرض بامامته لان من جملة ما يراد له الامام اخذ الحقوق ممن وجبت عليه ووضعها في [illegible]
مستحقها ومتى لم يكن كذلك بطل الورع وقد دلت الادلة على وجوبه قال مولانا عليه السلام ولدخوله في الورع لم يعده بعض
المحققين شرطا على انفراده **مسئلة** قد سبقت الاشارة الى ان اصحابنا يعدون من الشروط ان لا يكون مسبوقا
بان يكون قد دعا قبله صالح للامامة مجاب وهو مبني على ما ذهب اليه الجمهور من الزيدية والمعتزلة وغيرهم من انه لا يصح
قيام امامين معا في عصر واحد ولا قيام المتناصرين معا وخالف في ذلك عباد بن سليمان ومحمد بن سلام الكوفي وعزاه في رواية الابانة

الى كثير من السادة والعلماء وقال بعض الخوارج وتروى عن م... برواية غير مشهورة واول من قال بذلك سعد بن عبادة
الانصاري يوم السقيفة حيث قال منا امير ومنكم امير وتابعه عليه كثير من الانصار وقال الناصر عليه السلام مطلقا
مع اذا تباعدت الديار ولا فرق عند هؤلاء كلهم بين قيام امامين معا او قيام امام بعد امام وقد قوى بعض المذاكرين
من اصحابنا ما ذكره الناصر عليه السلام فاجاز امامين وثلثة وان بلغ بحسب تنائي الديار احتج الجمهور باجماع الصحابة
لانهم رجعوا الى ذلك بعد الاختلاف ورووا ما قاله عمر بن سفيان في غمرة اذ لا يصلح ان سيفين في غمد ... فسمعه بعضهم وبلغ
الاخرين ولم ينكره احد فكان اجماعا وصوابا واحتجوا بخبر يعزى الى النبي صلى الله عليه وسلم وهو اذا بويع لخليفتين فاقتلوا
الاخر منهما وروى ايضا عنه صلى الله عليه وسلم من دعا الى نفسه او الى غيره وهناك امام فعليه لعنة الله والملائكة والناس
اجمعين واعترض ذلك بمنع الاجماع وان قول عمر ليس بحجة ومنع بلوغه الى كل من المكلفين وان قدر فمنع سكوتهم
عن رده وبان الخبرين المذكورين احاد بان لا يقطع بصحتهما والمسئلة قطعية واحتج المخالفون بالقياس على الانبيا
والقضاة والاوصيا وغيرهم من اهل الولايات التي تقتضي التصرف على الناس وقد اشار الفقيه حميد الى الاحتجاج على
منع ذلك باجماع اهل البيت عليهم السلام قال وان الظاهر منهم انهم كانوا ينقادون لقائمهم عند قيامه ولا يظهر عنهم جواز
امامة غيره قال واما الذي يحكى عن الناصر عليه السلام فالغلط شبهة من يقول بجواز ذلك وهو قوله لو خرج اثنان او ثلثة
من ولد فاطمة صالحون يدعون الى الله [illegible] متفرقين مستعين امين الله بالدعا اليه آمرين بالمعروف ناهين عن المنكر
كان الواجب على من قاربهم ووسع دعاهم اجابته من قرب منهم وعونه بالمال والنفس فاذا استوى لهم الفضل
بعد ذلك وجب على المفضول تسليم الامر اليه وهذا الذي ذكره ما لا يقتضي ثبوت الامامة في العصر الواحد لاكثر من واحد
لان كل واحد منهما اذا لم يعلم بصاحبه مع صلاحيته للقيام وجب عليه ذلك لان الغرض بالامامة ما قدمناه من الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر ومتى لم يتم بذلك مع تمكنه من القيام كان مخلا بالواجب قال مولانا عليه السلام والظاهر من مذهب
الناصر عليه السلام من كلامه هذا الذي حكاه الفقيه حميد جواز قيام امامين على الشريطة المذكورة مطلقا علم احدهما
بصاحبه او لم يعلم وروى عنه انه كان يقول من كان في ناحيتنا اجاب دعوتنا ومن كان في ناحية الهادي اجاب
دعوته قيل وهو احد قولي [illegible] وهو مذهب الجاحظ وعباد وقول الامام يحيى وكلهم يشترط تباعد الديار
وقطع سلاطين الظلم بينهما قال الفقيه حميد ولو جاز ثبوت الامامة لاثنين اذا تباعدت الديار وجب مثله اذا تقاربت
كما في القضاة والامثال لجوز امامة ائمة كثيرين في عصر واحد وذلك فاسد وكان يجب اذا التقيا الا ينفسخ امامة احدهما
لان في الامكان رجوعه الى مستقره ولا خلاف ان امامة احدهما تنفسخ عند ذلك **فرع** على قول من منع من
ثبوت امامين لاكثر من واحد لو انه قام اثنان في قطرين متباعدين فاما ان يعلم كل واحد منهما بصاحبه ولم يعلم
من المتقدم منهما فالواجب على كل واحد منهما ان يقوم بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر ويدعوا الى الرضا من ال محمد
ولا يباشر من الامور ما يختص بالامامة ويوطن نفسه على التسليم لصاحبه ان ظهر انه اولى بالامر وان لم يعلم
كل واحد منهما بصاحبه فالواجب على كل واحد منهما القيام باعباء الامامة وتولي ما يتولاه الامام فمتى اتفقا بعد ذلك
وجب على من قام اخرا ان يرفض الامامة ويكون الاول اولى بها هكذا ذكره العمدة ولم يتعرض لذكر ما اذا علم كل منهما
بصاحبه وعلم المتقدم منهما لان الحكم فيه ظاهر وهو انه يجب على المتقدم ان يستمر على ما هو فيه من حمل اعبا
الامامة والقيام بتكاليفها الخاصة والعامة ويجب على المتأخر ان يتنحى عنها ولا يتعرض لشي منها **فايدة** قال
في تعليق الشرح اذا اتفق اثنان في شرايط الامامة واستويا فيها ولم يسبق احدهما الاخر بالدعوة ولا بالعقد

كل

فاولاهما

فاولاهما بالامامة ان افقههما ثم اعلمهما ثم احسنهما خلقا ثم افصحهما لسانا واحسنهما عبارة ذكره في الكافي في باب التعليق وتقريب
انه اولى اذا كان هو خلقه حسنة لاسيما اذا كان الناس معها اقرب الى الطاعة وان كانت تلك الخلقة من صفات الامام وشرائط
الامامة كأن يكون احدهما اتم خلقة وهيئة واحسن بيانا واسمى همة واوسط نسبا واكثر اتباعا في العلم والفضل واكثر اقارب
وعشيرته ونحو ذلك من الخصال التي يظن معها اتساق الامور له ابلغ من غيره ولا يعتبر ذلك مع سبق دعوة غيره وكان
احرى اذا اجتمعت الشرائط في رجلين الا ان احدهما زاد على الاخر في بعض الشروط وحصل فيه زيادة على القدر
المعتبر فيه والاخر زاد عليه في شرط اخر كأن يكون احدهما ابلغ في التدبير وحسن السياسة والاخر ابلغ في شدة
التورع والتنسك فالاولى بالامامة من كانت زيادته تلك بالزيادة في صلاح الامة وانتظام الامر وكانت الحاجة اليها
امس فيرجح زيادة حسن التدبير والسياسة على زيادة التنسك لان الغرض صلاح المسلمين والمعنى بكونه اولى انه لا
يجوز العقد لغيره عند من يقول به ولا يجوز ان يدعو من يعلم انه اولى منه لان في ذلك اتباع الهوى ومخالفة النصح للامة
فيبطل العقد واما الدعوة فيحتمل ان يبطل او لا يبطل ما لم يمتنع الاولى فلا كلام في صحتها قوله فالواجب ان يكون اعلم
الناس تحقيق مذهبهم ان الامام يشترط فيه ان يكون محيطا بجميع علوم الدين مشتملا على جميع دقائق الشريعة وجليلها
وهو واضح البطلان لان دقائق الشريعة وغوامضها في كل باب واسرار العلوم الالهية يستحيل تحصيلها لعدم تناهيها
ولا يصح اشتراط ما هو مستحيل قال الامام يحيى وان كان غرضهم العلم باصول الشريعة وضوابطها وان يكون بحيث
لو وقعت واقعة جديدة يمكن من استنباط الحكم فيها فهو الذي نقول ولان العقلاء لا يعتبرون في حسن تفويض صنعة من
الصنائع الى انسان كونه عالما بدقائق تلك الصنعة لو ان رجلا قال لا استطب لنفسي طبيبا الا بعد ان اعرف انه عالم
بجميع دقائق الطب محيطا بفروعه لضحك منه وكذلك سائر الصنائع فاذا ثبت سقوط هذا الشرط عن درجة الاعتبار في
الحرف وجب سقوطه في الامامة واحتج الامامية بان الامام متولي الحكم في كل امور الدين فيجب ان يكون عالما بجميع علوم
الدين واجيب بما يريدون هل انه عالم بجميع اصول الشريعة مجتهدا في فروعها فهذا مسلم او ان يحيط بما لا نهاية له منها
ففاسد لما مر ولهم شبه كثيرة في شرط عصمته هذه الفاسدة كلها اوردها الرازي في نهايته واجاب عنها وتابعه على ذلك الامام
يحيى في التمهيد ولما كانت غير قادحة ولا واضحة اغنينا عن ذكر اكثرها وسهونا على ضعفها بما نذكره منها قوله ان يظهر عليه
المعجز وان يكون ممن يعلم الغيب لعل هذا انما مذهب الغلاة كما ذهبوا اليه وجوزوا ان يكون عالما بجميع اللغات قادرا على الاختراع
محيطا بجميع الحرف والصناعات والادوية والاغذية وعجائب البر والبحر واحوال السموات والارضين قال الامام يحيى هذا هو
مذهب الغلاة منهم وفساده معلوم بالضرورة فلا حاجة الى ايراد الدلالة على فساده قال مولانا عليه واما المحققون من الامامية
المعتبرون فالظاهر ان الذي ذهبوا اليه انه يشترط من غير الشروط المعتبرة العصمة والاحاطة بعلوم الدين والافضلية وان
كان غيرهم يوافقهم فيها قوله ان يكون معصوما فالواجب عصمته من الخطأ حتى لا يجوز عليه ويجري في العصمة مجرى الرسول وقد ذهب
السيد ابو العباس الحسني الى انه يجب ايضا ان يكون معصوما وان لم يكن كذلك واخطأ وجب على الله ان يظهر خطأه ويكشف حاله
التي يكتمها ليمتنع الغير من اعتقاد امامته والحجة عليهم جميعا ان الامامة امر شرعي فوجب ان يؤخذ اوصافها وشرائطها من
جهة الشرع ولا دليل في الشرع على اعتبار العصمة ولان العصمة انما يجب اعتبارها في حق الانبياء عليهم لان المصالح مأخوذة من
جهتهم والشرائع واردة من قبلهم وهذا الوجه مفقود في حق الامام فانه لا يراد لتأسيس الشرائع وتبليغ المصالح فلم يجب عصمته
لفقدان الوجه الموجب لذلك في حق الرسول ولانه لا يجب عصمة الامراء والقضاة مع انهم يتصرفون كتصرفه فلا يراد من الامام الا
ما يراد من الرسول ولا خلاف انهم غير معصومين ولهذا احدث من خالد بن الوليد في ايام بعث الرسول ما حدث وكذلك الامام

قوله وهذا دليل عليه يعني لا دليل صحيح يدل عليه والاعلم بذلك شبهه سنوردها منها انهم قالوا الشريعة لا بد لها من
ناقل ثم ذلك النقل اما بالتواتر وليس يمكن حصول التواتر في كل ما نص عليه اسمه تحليله او بالاحاد وهي لا توصل الى العلم واذا ابطل هذان
القسمان ثبت انه لا بد من معصوم لتكون حجة في نقل الشريعة والا لما قطعنا بوصول كل الشريعة الينا واحسن ابو حسين احدهما
انهم غير مشاهدين لهذا الامام الذي يدعون عصمته فالطريق الذي يوصلكم الى الشريعة من جهته تجوز حصول مثلها في حق
الرسول والحاجة بنا الى الامام فما كان التعبد فيه بالعلم فلا بد من حصول التواتر فيه وما كان التعبد فيه بالعمل كفى فيه غلبة
الظن بخبر الواحد على شرائطه ولا فائدة في استقصاء شبههم ففيما ذكره وعن ذكرها غنية **فصل** فيما يخرج به الامام
عن كونه اماما **قوله** كالجنون المطبق يعني الدائم الذي لا تفارقه ليلا ولا نهارا لا الصرع وما يحدث في وقت دون وقت
قوله وبطلان بعض حواسه المحتاج اليه يعني بذلك حاسة السمع والبصر وفي حكم ذلك ان يعرض له الجذام وشبهه الاسقام كالزمانة
التي يعجز معها عن تدبير الامور لكن لا يعزل بها الا بعد الاياس من البرء لا في ابتدائها وانما وان يعجز معها عن تدبير الامر
مثل ان يطمع في تعليلها ولا عين العلة قيل ومدة الانتظار سنة مع الرجاء والتجويز لزوال ذلك لان السنة اكثر ما يعلق بها
الاحكام غالبا **قوله** لم يحل به عقد الامامة فيه نظر لانه قد صرح بانه يخرج عن كونه اماما بطلان احد الشروط
ومع الفسق قد بطل الشرط الخ قاله وقد ادعى في تعليق الشرح اتفاق اهل العدل على ان الامامة تبطل بالفسق مطلقا لكن اذا
كان الفسق باطنا وسرا فعند القائلين بالعقد لا تعود الا بعد تجديد العقد وليس من حقه ان يخبر ببطلان امامته وفسقه
ليعقد له بل يكفي تجديد العقد ولو اوهم ان التجديد للاحتياط او التاكيد ولا يجوز ان يخبرهم بعصيانه وحكى ابن الملاحمي
عن بعض القائلين بالعقد ان الامامة تعود له من غير تجديد عقد واما عند القائلين بان طريق الامامة الدعوة فتعود
الامامة بنفس التوبة اذا كان باقيا على التجرد للقيام بامر الامة **قوله** لانه قد جاز العقد لمن باطنه الفسق فيه
نظر لان ذلك انما جاز لعدم العلم بفسقه وليست ثابتة الامامة في نفس الامر ولا صحيحة **قوله** يخرج به عن كونه
اماما قال في تعليق الشرح ولا تعود امامته الا بعد التوبة ومدة الهجرة مع الاستمرار على التوبة سنة او ازيد ويكون تعود
الامامة بتجديد الدعوة عند القائلين بها وتجديد العقد عند القائلين به **قوله** وكل فسق ذلك فيسبق الى سمعه هذا الباب
به ... فيه سرا واما اذا جاهر به فلا وجه لما ذكره ولا ينبغي ان يكون محلا للخلاف والمذكور **قوله** حجة من اجاز
العقد للفاسق هي حجة الحشوية المجوزين امامة الفساق **قوله** عند من يقول به اشارة الى المؤيد واحمد بن عيسى
والداعي وابي حنيفة **فائدة** ما خرج به الامام عن كونه اماما ان نوى تبرا ونفع الا باليسير حلوصه فالى العهد ان كان الاسر
عن ماموس فانه لا يقدح في امامته وان كان مأيوسا فانه يقدح في امامته ويخرج بذلك عن الامامة والا فالتي تطرو
عليه فانها تمنعه من الامامة قال مولانا عليه ظاهره ان امامته تبطل بمجرد الياس منه وذلك يقتضي انه لو خلص من الاسر
ولا ما يخرجه حال الاسر لم يبق امامته الا بعد تجديد دعوة او عقد والاقرب عندي ان امامته لا تبطل الا بمجموع امرين الياس
منه وقيام غيره بالامر مهما لم يقم غيره جاز الانتظار والاضطرار عن امته ومتى خلص لم يحتج الى تجديد واستيناف
لدعوة او عقد ولحار على القول بهو والله اعلم وقال في تعليق الشرح ان رجي خلاصه من الاسر فامامته باقية وليس لغيره
ان يدعو وما صدر من الامور المتعلقة بالامام عن نائبه واذنه فهو صواب وان ايس من خلاصه جاز لغيره ان يدعو فاذا
اطلق من الاسر فقال القسم والناصر يسلم للمفضول منهما للافضل وهو الاكمل في الشرائط وعند زين العابدين والنفس
الزكية وابي طالب الداعي والسيد ان الامامة للثاني وفي الذنابات لكل موثر ما يقتضي ذلك وهو المعول عليه لان الحرف
بطلت امامته بالاسر وقد استحق الاخر الامامة وصار الافضل المفضول في الامامة وبكل الفها قال مولانا عليه والعمى
في الناس عنه يبطل الامامة لا بطنه لا يهم المتعبد من بعض غيره ولانه يتأتى بغير عليه فهو ما هو عليه من باس ورجا وخوف وامنا

على ذلك بعض متاخري اصحابنا ومحققيهم المهدي **القول في الطريق الى ثبوت الامامة** قوله اتفق
الناس على ان الامام لا يصير اماما بنفس الصلاح حسبما ذكره اصحابنا والا لزم اذا كان في العصر جماعة صالحون ان يكونوا
ائمة كلهم وقد يعزى الى بعض الزيدية انه يصير اماما باجتماع الخصال ولا يعول عليه وهي رواية مغمورة قوله فقالت
العباسية بالارث يعنون ان العباس احق بها بعد النبي صلى الله عليه وآله لانه وارثه وعصبته ثم بعده لاولاده كما تقتضيه قاعدة
الارث قوله وقال المحجون لا امامة معونة اللطف العلية ولم يسم ذكر اهل هذه المقالة والظاهر ان القائلين بالامامة
معونة يجعلون الطريق اليها العقد والتسليم من الحسن والاجماع ويسمون عام الصلح عام الجماعة ولا يقولون بتمييز
ولا معين بامامته قبل ذلك قوله على الاثني عشر هم محمد المنتظر بن الحسن بن علي بن محمد بن علي بن موسى بن جعفر بن
محمد بن علي بن الحسين هؤلاء العشرة على هذا الترتيب من آخره واولهم الحسين وقبله علي امير المؤمنين وسيد الوصيين زعمت
الاثنا عشرية ان جبريل هبط بلوح من نور مكتوب فيه اسماؤهم وانسابهم والنص من الله على كل امام بعينه ليطلع عليه الحجة
فعلم انه المنصوص عليه قوله وقالت المعتزلة والصالحية من الناصرية العقد والاختيار وهذا قول الخوارج والمرجئة
واصحاب الحديث واكثر اهل القبلة وقد نسب هذا الى بني علي والناصر والمؤيد ولم يصح عنهم هذه الرواية وان صرح
المؤيد بذكر الولايات غير الامامة واتى في الامامة بكلام يفهم من ظاهره هذا القول وان في تعليق البحر والعقد فالاحرى
يكون اما بالبيعة له واما بان يقولوا رضيناك او اخترناك اماما او عقدنا لك الامامة ونقبل ما توجبه الشرع ذلك واختلفوا في
عدد العاقدين فقال السحبان والقاضي والجمهور انه لابد من خمسة كما في العاقدين لابي بكر وهم عمر وابو عبيدة وعبد الرحمن
بن عوف واسيد بن حضير وبشير بن سعد وقيل سالم مولى ابي حذيفة مكان عبد الرحمن ذكره ابن الملاحمي قال وكان العاقد
عمر برضا منهم وقال بعضهم ستة كعدد الذين جعل عمر الامر شورى بينهم وهو باطل لان سادسهم هو الخليفة وقيل
اربعة اعتبارا باكثر نصاب الشهادة وقال ابو القسم البلخي وغيره ثلاثة لان عمر قال في الستة فان افترقوا في الراي
نصفين فالثلاثة الذين فيهم عبد الرحمن بن عوف وقال سليمان بن جرير وغيره انه يكفي في العقد اثنان كالشهادة وقيل يكفي
العقد واحد وعزي هذا الى الحسن وابن الملاحمي وهو رواية عن ابي علي ولا يعتبر كون العاقد من اهل الاجتهاد
وانما اشترط فيهم العدالة وعدم الاخلال بما يلزم معرفته من اصول الدين ومعرفتهم لما اشترط من الاوصاف في المنصوب
وصلاحيته لذلك وذكر بعض مشايخ البحر انه لابد من اجتماعهم عند العقد له والرضا به وكذا بحضرة غيره ممن يعقد له ولاية
قضاء او امارة وغير ذلك وهو الاصح لهم لان العقد الذي احتج به زمن الصحابة كان كذلك وقيل لا يحتاج بل يصح وان
عقد له كل واحد وحده او رضي به وان كان غائبا بكتاب يأتيه منه او رسول ومنهم من فصل فقال الولايات الجليلة كالامامة
والقضاء والامارة على المسلمين لا بد فيها من الاجماع وما كان دون ذلك كولاية الاوقاف والايتام لا يحتاج الى اجماع قلت
للناصبين ان يعزلوا الامام المنصوب لانه ان كان كاملا مستقيما على ما يجب ان يكون الامام عليه فلا وجه لعزله ولا يصح وان
ظهر خلاف ذلك فلا حكم للعقد فلا يحتاج الى العزل قوله النص الخفي في امير المؤمنين عليه السلام والدعوة والخروج فيمن صلح
من اولاده اما الحسنان عليهما السلام فقد مر انهما من اهل النص الخفي واما الدعوة فمعناها التهيؤ للقيام بامور الامامة والامة
وتحمل مشاق ذلك والمباينة للكفرة والفسقة والاستقرار في موضع لا يكون لهم فيه سلطان ولا يد لان المراد ان يكون
بحيث يامن ان يتوجه اليه العساكر وبالوامنه ميلا ولا يشترط في صحة الدعوة الاتيان بلفظ الدعاء كادعوكم
او احسبوني او اطيعوا امري بل يكفي اظهار عزمه على القيام بامر الامامة هكذا قيل في تعليق الشرح والصواب انه لا
بد من ان يدعو الناس الى طاعته وان يعين العزم عن كاف قال الامام يحيى الدعوة ان ينشر الحلة ويامر بالمعروف وينهى عن

المنكر ويدعو الى اتباعه **مسئلة** اهمل المصنف ذكر مذهب الجاحظ والنوحيه من الامامية والمطرفية وهو ان طريق
الامامة كثرة الاعمال الصالحة وانها كالجزاء عليها فكل من كلام عباد يقضي بذلك قال مولانا عليه وهذا المذهب لا وجه يقتضي اليه
ولا برهان يدل عليه وما معنى كون الامامة جزاء وهو تكليف شاق فيكون الاتيان به اعظم المشاق وكان يلزم ثبوت الامامة
لاشخاص متعددين عملوا من الصالحات القدر الذي يوصل اليها وان يصح في كل واحد من العرب والعجم والسودان والنسوان
والقول منشاهم قوله تعالى وجعلنا هم ائمة يهدون بامرنا لما صبروا الاية والمراد انهم صلحوا للامامة لمكان ذلك كما يقال
في القاضي لما ولي القضاء لدينه وعلمه ذكره في الغيث واهمل ذكر ما ذهب اليه اكثر المعتزلة منهم ابو هاشم وهو ان من الطرق الى ثبوت
الامامة ان يعهد الامام الاول الى الاخر فيقبل المعهود اليه وسواء كان معينا كما نص ابو بكر على عمر او مبهما كما نص عمر على احد
الستة اهل الشورى وخالفهم ابو علي في ذلك وقال لابد من تسليم الباقين ورضاهم ليكون متفقا عليه وقال سليمن بن جرير
للامام ان ينص على من بعده ولكن لا يبرم ذلك بل يجعله موقوفا على الرضا به فان لم يقع رضا لم يثبت امامته قال مولانا عليه
والظاهر من عمل الصدر الاول وغيرهم اعتبار هذه الطريقة والبنا عليها وعدم المنازعة فيها وبذلك احتج اهل هذه المقالة
وادعوا الاجماع ورد بمنع الاجماع ودعوى ان عليا عليه وغيره خالفوا في ذلك وسكوتهم لا عن رضا **فصل** واما
قول العباسية فانما افتعله ابن الراوندي تقربا الى خلفا السود وقد يقال ان هذا القول احدث في عهد المنصور وولده المهدي
وانتشر بسبب السلطان وصرح به شعراؤهم في نظمهم قال مروان بن ابي حفصة اني يكون وليس ذاك بكائن لبني البنات وراثة الاعمام
وقال ابن المعتز وهو منهم لنا ما عمه وبنو بنته ولكن ابى الله الا ابنها **قوله** وبطلانه فقد الدليل يعني الشرعي والا فما
شرعيه لا يوجد بها الطول اصفا بها الا من جهة الشرع ولا دليل في الشرع على ان طريقها الارث ولو كان الارث طريقها
لوجب ان ينقسم انقسام التركات الى نصف وربع وثمن وثلثين وثلث وسدس وان يستحقه النساء لان الارث لا يختص بصنف دون اخر
ذلك معلوم **قوله** ولكان سبيله وسبيل ابنه عبد الله ان يطلبوها يعني ولم ينقل في ذلك بل نقل خلافه وهو ان العباس قال
له عليه امدد يدك ابايعك وصدالله واخوته كانوا اتباعا وعمالا له **قوله** وكذلك اجمعوا على انه ليس طريقها العلم
اشارة الى ابطال قول الحشوية ومما يبطله ان الامام قد يغلب فيلزم ان يخرج عن كونه اماما ويلزم اذا اغلب الباغي عليه ان
يصير اماما وهذا مما لا ينبغي ان يقول به مميز **فصل** **قوله** واما قول اهل النص الجلي فباطل يعني سواء قالوا
في حق علي عليه ومن بعده من اولاده او في حق ابي بكر **قوله** لما تواطأ اهل البيت عليهم على انكاره يعني لانهم جملتهم معصومون
عن الخطا وهذا مبني على اجماعهم على ذلك ولعله ممنوع فان منهم من يذهب الى الامامية ويذهب الى ان من ذلك الصدر الاول
منهم وقيل جحود مذهب الامامية فهو مستقيم **فصل** واما قول الحسن البصري من النص الخفي على ابي بكر وهو ان النبي عليه
امره ان يصلي بالناس **قوله** فهو اظهر فسادا من الاول يعني لانسلم انه اظهر فسادا لان دعوى النص الجلي فاسدة
من حيث لا وجود له وهذه فاسدة من حيث ان النص هنا المدعى المحكوم عليه بانه خفي لا دلالة له ثابتة ولا مسلمة ففساد الدعوى
الاولى في الحقيقة اظهر **قوله** لان الامامة الصغرى تعتزل عن الامامة الكبرى لا كلام في ذلك الا ان المعروف من حال
السلف والذي يظهر من تتبع سيرهم واثارهم وما كانوا عليه انه لا يتولى الامامة الصغرى الا صاحب الامامة الكبرى وكانوا
اهل محافظة على ذلك كله ولا يعلم قط انه ام في الصلوة غير الامام الاعظم الا لعذر مانع ولهذا ان الامام رسول الله ولا خليفة
له يتعين عندهم في تلك الحال صلوا عليه ارسالا والامام عمر جعلها شورى في ستة ولم يكونوا يعينوا احدهم لم يصل عليه
احدهم كانت تعلمني في الصلوة تقضي بانه الخليفة وتركوا ذلك جميعا وام غيرهم وغير ذلك وغيره مما يقضي بهذا الاعتبار
والله اعلم **قوله** بل عند الخصوم انها تصح خلف كل بر وفاجر هذا مذهب المعتزلة والفريقين واما الحكم في هذه المسئلة وهو

الحكم

الحسن البصري فلم اقف على نسبته ذلك اليه في شي من الكتب المتداولة لكن كثير من اوليك يستدل بامامة الصلوة مثله **قوله**
واما الذي امرته عايشة قال اصحابنا ان بلالا جا مستاذنا على النبي صلم ليخرج للصلوة بالمسلمين كجاري العادة فابت ثقله فقالت مروا
ابا بكر يصلي بالناس والذي اخرجه البخاري ومسلم وابو داود ومالك والنساي وكتبهم عن عايشة ان رسول الله صلم قال في مرضه
مروا ابا بكر يصلي بالناس قالت عايشة قلت ان ابا بكر اذا قام في مقامك لم يسمع الناس من البكا فمر عمر فليصل فقال مروا ابا بكر
فليصل بالناس قالت عايشة فقلت لحفصة قولي له ان ابا بكر اذا قام في مقامك لم يسمع الناس من البكا فمر عمر فليصل بالناس
ففعلت حفصة فقال صلم انكن لانتن صواحب يوسف مروا ابا بكر فليصل بالناس فقالت حفصة لعايشة ما كنت لاصيب منك خيرا
وفي الترمذي عن عايشة قالت سمعت رسول الله صلم يقول لا ينبغي لقوم فيهم ابو بكر ان يومهم غيره وفي التنبيه عن القسم بن محمد بن ابي
بكر ان بعضهم امر عمر بامر صه صلم ان يصلي بالناس فلما سمع النبي صلم تكبيره قال صلم اين ابو بكر يابى الله ذلك والمسلمون فلولا
مقالة قالها عمر عند وفاته لم يشك المسلمون ان رسول الله صلم استخلف ابا بكر وهي قوله ان استخلف فقد استخلف من هو
خير مني وان اتركهم فقد تركهم من هو خير مني فعرف الناس ان رسول الله صلم لم يستخلف احدا وكان عمر غير متهم على ابي بكر
قوله واولى من ان يدل على لمعتنا على عدم امامته الى اخره ذكر اصحابنا ان النبي صلم لما وجد خفة في بدنه خرج الى الناس
فلما احس به ابو بكر اعتزل فامهم صلم وفي السيرة لابن هشام عن ابن اسحق عن ابن ابي مليكة قال لما كان يوم الاثنين خرج رسول
الله صلم عاصبا راسه الى الصبح وابو بكر يصلي بالناس فلما خرج رسول الله صلم تفرج الناس فعرف ابو بكر ان الناس لم يصنعوا
ذلك الا لرسول الله صلم فنكص عن مصلاه فدفع رسول الله صلم في ظهره وقال صل بالناس وجلس رسول الله صلم الى جنبه
فصلى قاعدا عن يمين ابي بكر ولما وقفنا على كتاب النفحة في السيرة النبوية وهو الذي صنفه امام الحديث في عصرنا وزماننا
ما ذكره فيه من بعضهم دلالة تقديم ابي بكر للامامة في الصلاة على الامامة الكبرى حتى عبر بقوله الادلة على امامته بعد الاجماع
قال الائمة امامه في الصلوة اياما وهي اعظم شعاير الاسلام واول امر احوج الى النيابة عن رسول الله صلم رقمنا
على حاشيته التعجب من المصنف كيف علم دلالة استخلاف ابي بكر في الصلاة على امامته وهو باتفاق المحققين امر لا دلالة له
فيه ولا يعول عليه فان امامة الصلوة يصلح لها من لا يصلح للخلافة لا سيما عندهم فهم يجيزون ان يكون امام الصلوة فاسقا
فكيف يقاس على الانقص الازيد وعلى الاضعف الاقوى ثم يقال اما وجه الاحتجاج باستخلاف ابي بكر في الصلوة فانه قال ان النبي صلم
لما غاب عن امر لا باشره مع الحضور غيره فولاه ابا بكر علمنا ان هذا حاله في غيره من الامور التي لا يباشرها غير النبي
مع حضوره ومن يكن يولي امور المسلمين قلنا هذا قياس فاسد منها ان القواعد لو دل الاستخلاف لابي بكر في الصلاة على ذلك
لكان اولى بالدلالة عليه تامير الامنا في السرايا والاستخلاف على المدينة حال الغيبة عنها وذلك امر لا يليه مع الحضور
غيره صلم فكان يقال الخلافة لاسامة بن زيد فان رسول الله امره في اخر بعث بعثه على ابي بكر وعمر وامرهم بطاعته
فهلا حكم له بالخلافة فان هذا نوع من الامارة وتولي البعض فقياس الخلافة عليه اولى من قياسها على الصلوة وكذلك
الاستخلاف على المدينة فلا يسلم ان المتولي لامورها في حضرة رسول الله لا يكون الا الله ومما يدعونه نصا
على ابي بكر قوله تعالى ستدعون الى قوم اولي باس شديد فان الداعي هو ابو بكر الى قتال اهل الردة كما ذكره المفسرون والحجة قوله
فان تطيعوا يوتكم الله اجرا حسنا وان تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا اليما قال في الكشاف وهذا دليل على امامة ابي بكر
فانها نزلت في المخلفين عن الحديبية وهم اعراب غفار ومزينة وجهينة واشجع واسلم والديل ولم يدعوا الى حرب ايام
رسول الله صلم ولكن بعد وفاته وكيف يدعوهم رسول الله صلم مع قوله فقل لن تخرجوا معي ابدا ولن تقاتلوا معي عدوا
والجواب ان الاستدلال بالاية مبني على ما زعموا وفيها اقوال للمفسرين فقيل القوم فارس والروم ومعنى يسلمون ينقادون

المجوس لان الروم نصارى وفارس مجوس والداعي الى قتالهم عمر وعن قتادة انهم ثقيف وهوازن وما كان من قتالهم في ايام رسول
الله قال جار الله وعلى هذا يكون معنا لن تخرجوا معي ابدا اي ما دمتم على ما انتم عليه من مرض القلوب والاضطراب في الدين او على
قول مجاهد ان المراد لا تصحبون رسول الله الا متطوعين لا نصيب لهم في المغنم وقيل المراد به داعيا علي الى قتال من قاتله من
الناكثين والقاسطين والمارقين فان البغاة عند مسلمين بل فسقة ومما احتجوا به وهو النص الجلي عند البكرية والكرامية ونعزى
ايضا الى اصحاب الحديث ما رواه البخاري ومسلم من قوله صلى الله عليه وآله في مرضه لعائشة ادعي لي اباك واخاك حتى اكتب لابي بكر كتابا
فاني اخاف ان يقول قائل او يتمنى متمن ويابى الله والمومنون الا ابا بكر وروي عنه صلى الله عليه وآله ايتوني بقرطاس وقلم اكتب لابي بكر كتابا لا يختلف
عليه بعدي اثنان والجواب ان هذين خبرا احاد ولو كان الامر كذلك لاحتج به ابو بكر يوم السقيفة في محاجته للانصار
وفي عدم احتجاجه بالنص وفي الحاجة اليه دليل على عدمه

فصل

واما قول المعتزلة والصالحية من ان طريقها العقد
والاختيار **قوله** واما بطلانه فلانه يتبع ما احتجوا به في ذلك يعني مع خلله ونقضه وقد احتج الامام يحيى في
التمهيد على بطلان ذلك بوجوه احدها ان الامامة لو ثبتت بالاختيار لكان لمثبتها اختيار من يليها اختيارة كما في القاضي والامير
وبالاتفاق ان الاختيار غير موثر في الازالة فلا يوثر في التولية وثانيها ان معنى النصب ان يجعلوه نافذ الحكم على نفسه وعلى غيره
ومن المعلوم انهم لو ارادوا ان يجعلوه نافذ الحكم على نفسه وحده او على غيره فقط لم يصح ذلك بالاتفاق فاولى واحرى الا يمكنهم
جعله نافذ الحكم على نفسه وعلى غيره وثالثها انه اذا لم يكن احاد الامة [قادرين] على تولية المناصب النازلة نحو القضا والامارة والتولية
فلان لا يكونوا قادرين على تولية اعلى المناصب وهي الامامة اولى ورابعها ان الاختيار يودي الى الفتنة لان الناس مختلفوا
المذاهب والاغراض وكل صاحب مذهب يريد كون الامام على مذهبه واهل كل بلد يريدون ان يكون الامام من بلدهم ومن اقاربهم
فيدعي كل منهم ان الذي اختاره اولى بالامامة ممن اختاره غيره فيودي الى المحاربة واثارة الفتن وخامسها ان الامام خليفة
الله وخليفة رسوله وفي اثبات الامامة بالاختيار ما يمنع من كونه خليفة لهما لانهما لم يستخلفاه واحتج الفقيه حميد بان العترة
على بطلان ذلك وهو معلوم من حال الصدر الاول منهم ومن بعدهم زيدية وامامية فالزيدية يرون ان طريقها الدعوة والامامية
يقولون طريقها النص واجماعهم حجة **قوله** ولم يقع انكار في الاختيار وانما وقع في المختار قال الفقيه حميد في الرد على
ذلك انما اختلفوا في المختار لاجل اختلافهم في الاختيار لانه من كان يرى ان الامام علي قال بان طريق امامته النص دون الاختيار
والعقد **قوله** لانه يكون عبثا حينئذ يعني عند من لا يجعله طريقا ويحكم بعدم الحاجة اليه وكان الاحسن ان يقول لان ذلك
الاعتقاد يكون جهلا والجهل قبيح فيوجب انكاره واما صاحب هذه فعلمه غير مستقر **قوله** وليس للشاهد ان
يختار اي يختار غيري لمتابعة الناس اياي **قوله** قلنا قد قدمنا انه ليس في البيعة اكثر من اظهار الطاعة الا انه جواب ليس
بالمطابق والاحسن منه ان يقال لعله عليه السلام عدل عن الاحتجاج على معوية بما لا يسلمه وينازع فيه واحتج عليه بامر لا ينكره
ولا يمكنه منع حجيته وفي رطبه ان المهاجرين والانصار قد رضوا به وبايعوه فليس لمن درجته دون درجتهم ان
يعارضهم ويختار غير ما اختاروه **قوله** قالوا احتج على طلحة والزبير بالبيعة لم اقف على ذلك في مظانه والمذكور انه عليه السلام
ذكر طلحة قول النبي صلى الله عليه وآله اللهم وال من والاه وعاد من عاداه فذكره فقال علي له فلم تقاتلني قال لم اذكر ثم انصرف طلحة وقال
للزبير يا زبير انشدك الله اتذكر يوم مر بك رسول الله ونحن في مكان كذا وكذا فقال يا زبير اما والله لتقاتلنه وانت له ظالم
الا تحب عليا فقلت الا احب ابن خالي وابن عمتي وعلى ديني فقال يا علي الا تحبه فقلت الا احب ابن عمتي وعلى ديني فقال يا زبير اما والله
لتقاتلنه وانت له ظالم فقال الزبير والله لقد نسيت منذ سمعته من رسول الله ثم ذكرته الان والله لا اقاتلك فرجع الزبير
يشق الصفوف حتى قتل بوادي السباع وبه قتله ابن جرموز ذكره الفقيه حميد في العمدة وغيره في غيرها **قوله** له علم

ان يحتج بالامر بحمقا بعني النص لانه الطريق الى امامته الموجبه لطاعته والسمع لانها طريق بل لوجوب الوفا بها
في حق مثله **قوله** في ان الطريق هو النص كان الاولى ان يقول في ان الطريق هي الدعوى فاما النص فلا يصح نسبته الى
ابطال ما عداه بل تمويت وصح اسوق النزاع فيه محال ومتى لم يثبت لم يكلف بطلان اقوال من لا يثبته في ثبوته **تتمه**
بعد وقع الفراغ من الكلام على المسائل الاماميه الكليه وما يتعلق بالامام على الاطلاق ومن اللائق ان يردف ذلك بذكر
الحسبه وما يتعلق بها فانها الدرجه الثانيه من درجه الامامه والامام يسمى السابق والمحتسب يسمى المقتصد وبينهما
مناسبه وليس لاصحابنا كل الاهتمام بذكر الحسبه واحكامها انما المعدودون من المتاخرين وعلماؤنا فلا نعرف لهم فيها كلام
واول من ذكرها الامام ض بن علي عليهم السلام حين سئل عنها فاتى فيها بكلام وجيز وانا البعض ما يزاد وذكرها غيره من المتاخرين
ولم اذكر في كتب علم الكلام بحسب ما لم نقف على ذكرها في شي من كتب المتقدمين وله المستجمله الا في بعض تعاليق الشرح وبعد ان
ما ذكرته ولا يخلو عن زياده مفيده او تعديل **حد الحسبه** عباره عن انكار المنكر والمنع من وقوعه بما امكن
وان انتهى الامر الى القتل والقتال والامر بالمعروف ومن عمل بمقتضاهما ولا قتال ولا زياده على التعزير والمقال وشرط انها ان
يكون المنصور لها عاقلا بالغا ذكرا حرا والا يكون في الزمان امام وان قام بعدها ابطلت وان يكون للمحتسب عداله وورع
ونص يهتدي بها الى الاصابه في تصرفاته وان لم يكن مجتهدا وجوده راى وحسن تدبير وعدم سبق محتسب له في
الديار المقدسه سوى لا في البعيده وحد القريب ما كان مظنه للتنازع والبعد ما يؤمن معه وقوعه ولا يشترط في المحتسب
المنصب بل يصح ان يكون قرشيا وغير قرشي وعربيا وغير عربي وطريقها العقد والنصب عند مثبتيه في الامامه
وهو مذهب بعض صرحا قياسا على الامامه والصلاحيه عند الهادويه فمتى ثبتت الحسبه وحصلت طريقها وكملت شروطها
فشان المحتسب ما ذكر من انكار المنكر والدفع عنه مطلقا والامر بالمعروف قولا فقط واقامه فريضه الجهاد والدفع لضرر
المسلمين وكف الباغين والمعتدين والمجازين ومن يحاول الفساد في الدين وسد الثغور وحفظ بيضه الاسلام والاساس ايضا
لحفظ المعاقل والحصون التي يقع بحفظها صلاح وتشيد وطاه الحق ويوصل الى الغرض من الحسبه وله ان ياخذ الاموال
لدفع المضره عن المسلمين انفسهم واموالهم او اعراضهم طوعا او كرها فيقل ويكثر ان له اخذ ذلك من كل مال وان كان لبيتيم او مسجد
اذا كان للدفع ويا خذ من الاموال على حسب مقادير ها ولا ياخذ شيا من اجناس الاموال التي هي الزكوات والاعشار وسوى
الاموال ونحو ذلك ولا يجوز له الاكراه عليها لكن اذا سلمها ارباها اليه اختيارا او امره بصرفها جاز ذلك على سبيل الوكاله
واما يجوز له الاخذ من جنس الاموال ولا يجوز له صرف ما اخذه كرها الا في دفع مضار المسلمين وانكار المنكر لا في سائر الجهات
كالانفاق على العلما والمتعلمين وعماره المساجد ونحوها وما كان الغرض منه جلب النفع للمسلمين لا دفع الضرر فليس له ذلك
ان من نبت حسبته وقام بمصالح المسلمين والدين له دفع الضرر وجلب النفع في ذلك ولا يستثنى في حقه الا الامور المختصه
بالامام عند من يعرض لها علمه والله سبحانه اعلم

القول في تعيين الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم

قوله ذهبت اهل البيت واكثر الزيديه الى انه علي عليه السلام المراد باكثر الزيديه من عدا الصالحيه وسبق الزيديه جميعا
على ان عليا هو الافضل والاولى بالامامه **قوله** وذهبت المعتزله والصالحيه وسائر الفرق الى انه ابو بكر الظاهر انه قول
جميع فرق الاسلام ما عدا الاماميه والكثير من الزيديه وكذا العباسيه فانهم يقولون بانه العباس **قوله** لنا النص والوصيه
والتفضيل والعصمه واجماع اهل البيت عليهم السلام يعني بهذه انواع الادله الداله على امامته عليه السلام والنوع الاول منها وهو النص
يحتوي على ادله متعدده من القران والاخبار الوارده في شانه عليه السلام بما يقضي بافضليته وامامته كتبوك وهي منقسمه الى متواتر
وغيره وما ليس بمتواتر فلا ينهض حجه فيسال الان بما انه متواتر في معنى الامامه فيكون حجه وان لم يثبت ذلك كان سابدكر

من الاخبار الاحاد به على جهة الاستظهار ولعل الخصوم ينازعون في صحة ما نرويه اهل السنة عليه وسلم وشيعتهم لكن كتبهم المعتمدة
مشحونة بذلك كما ذكر الامام ص بن علي في الرسالة الشافية بالادلة الوافية قال عليه واعدل الشهادات شهادة الخصم الخصيمة اذ
هي لاحقة بالاقرار الذي لا يلحقه بعض الانكار وقد اكثرت الشيعة في رواياتها بالاسانيد الصحيحة الى حد لم يدخل الحصر كاننا
حصره في وقتنا هذا الى انه الجم الغفير في فضائل علي والحسنين وذريتهما الطيبة وما يوجب لهم الامامة ويخصهم بالزعامة
الى يوم القيمة فهو على ذلك كثير لو الوف احاديث كثيرة وترانا الاعتماد على شي من رواياتها في هذا الباب لكون اهل تلك الجهة ينسبون
الى الفقهاء ويعتمدون على الائمة القائمة الاربعة في الفقه وغيره فانا احتلفوا فلم يختلفوا في صحة نقل الصحاح من صحيح مسلم والبخاري
ومن كتاب الجمع بينهما لابي عبد الله محمد بن ابي نصر الحميدي ومن كتاب الجمع بين الصحاح الستة لابي داود والترمذي والنسائي الكبرى
من صحيح النسائي ومن جمع ابي الحسن رزين بن معوية ومسند احمد بن حنبل وتفسير القران للاستاذ ابي اسحق احمد بن محمد بن
ابرهيم الثعلبي ونسخ ذلك كالشافع له مما الغلة لشدة ذكره ما رواه الفقيه الشافعي ابو الحسن علي بن محمد الطيب المعروف بابن
المغازلي الواسطي بما يتعلق بالقران الكريم فهو شفا لكل سقيم والدواء من الداء العقيم والصراط المستقيم واما ما يتعلق بالصحاح
فهو العمدة للمذاهب الاربعة اذ الشك لو اعترى فيما شاهدناه العيان لما اعترى اهل المذاهب الاربعة الشك فيما اخرجته الصحاح
وقد عدلت بعد صحاح بالطفة فصاح اعتمدها علما الاسلام الخاص منهم والعام ثم نشفع ذلك بما يرويه العمدة في مذهب الشافعي
فهو كالمعدل المعدل للشهادة وبركما نرويه الشيعة بطرقها الصحيحة التي لا يمكن علم نصبها الا بما يقدح به في اصول الاسلام
السنية وكذلك لما احصى ابا عونا عليه ادرواسم كالشهادة لانفسهم فكان للخصم ان يسعف فيها وفصول ما لنا وله هذه الكتب مما يختص
بالعترة الطاهرة خمسة وانا يعون فصلا يشتمل على تسعمائة وعشرين حديثا منها من مسند ابن حنبل مائة واربعة وتسعون حديثا
ومن صحيح البخاري تسعة وتسعون حديثا ومن صحيح مسلم خمسة وتسعون حديثا ومن تفسير الثعلبي مائة وثمانية وعشرون
حديثا ومن الجمع بين الصحيحين للحميدي ستة وخمسون حديثا ومن كتاب ابن المغازلي الشافعي مائتان وتسعة وخمسون حديثا
ومن الجمع بين الصحاح الستة لرزين بن معوية العبدري تسعة وتسعون حديثا ومن كتاب الاولين من غريب الحديث لابن قتيبة الدينوري
على الخرافة من العترة الطاهرة ستة احاديث ومن كتاب المغازي لمحمد بن اسحق حديثان ومن رواية ابي نعيم المحدث مما خرجه من كتاب
الاستيعاب حديث واحد ومن كتاب الشريعة للاجري حديث واحد ومن كتاب حافظ ابي زكريا حديث واحد ومن كتاب الملاحم لابي
الحسين احمد بن جعفر بن المنادي حديث واحد ومن كتاب الطبري حديثان وفيما يختص بعلي عليه السلام ستمائة وخمسة وثمانون حديثا
من مسند ابن حنبل مائة وثمانية وسبعون ومن صحيح البخاري تسعة وثمانون حديثا ومن صحيح مسلم اربعة وثلاثون
حديثا ومن مناقب ابن المغازلي مائتان وخمسة وخمسون ومن تفسير الثعلبي مائة وستة احاديث ومن الجمع لرزين احد واربعون
حديثا ومن كتاب الفردوس حديث واحد ومن رواية ابي نعيم المحدث مما خرجه من كتاب الاستيعاب حديث واحد ومن كتاب ابن
مندة حديث واحد ومن حديث الملاحم لابي الحسين حديث واحد قال عليه وقد عينا لك مواضع هذه الاحاديث وكتبها لتطلبها
منها فيعلم صدق الرواية عنها اذ هذه الكتب هي التي يوجد في ايدي الامة سبيلا الى ترتيبها انتهى فصل في ذكر رجل من علما البحرين
امتعلق امامة علي بستين حجة قلت والمعتمد في الاحتجاج على هذه المسلة ما يذكره المصنف **فصل قوله** واما النقل ففي
نصوص كثيرة اما الذي ذكره منها فليس مما يوصف بالكثرة لكن لعله اراد ما ذكره وما لم يذكره **قوله** انها نزلت في امير المؤمنين
وانه تصدق بخاتمه صفة ما روي في ذلك ان سائلا كان سال في مسجد الرسول الله صلى الله عليه وآله والناس بين قائم وراكع فلم
يعطه احد شيا فقال اللهم اني اشهدك اني سالت في مسجد رسول الله فلم اعط شيا وعلي عليه السلام في حال الركوع فاشار اليه بخاتمه
فنزعه واخذه السائل ونزلت الاية على النبي صلعم فخرج والناس بين قائم وراكع فنظر السائل فقال هل اعطاك احد شيا قال

نعم

نعم واشار الى علي فتلا الاصلع الايه قوله والنابيتين في اللفظ يعني حمله على معنى مستقل غير موكد لغيره كان في ذلك
حمل اساس مستقل له واذا حمل على التاكيد فانما يبني على ما ورد تاسيس من قبل قوله والو السنا اسم ان الواو للحال اما
جار الله فجعلها للحال على الوجهين تفسير الركوع بالخشوع ويكون المعنى انهم يعملون ما ذكر من اقامة الصلوة وايتاء
الزكاة في حال الركوع الذي هو الخشوع والاخبات والتواضع لله اذا صلوا واذا زكوا قال وقيل هو حال من يؤتون الزكاة
اي يؤتونها في حال ركوعهم في الصلوة وانها نزلت في علي قوله ولنا الاصح مرجحه النحو ذكر فيه نظر فان عطف الجملة
الاسمية على الفعلية جائز على قواعد العربية وان كان عطف الاسمية والفعلية على الفعلية اشد تناسبا قوله
فعل كثير وهو مفسد الصلوة وربما يقال في تحرير السوال فعل كثير ليس من الصلوة ولم يكن منها ولا بد ان يكون محرما او
مكروها الا لعذر وجوابه قوله قلنا اصدور هذا القدر الى اخره جواب حسن واضح قال جار الله كان الخاتم كان مرجا فلم
يتكلف لخلعه كثير عمل يفسد لمثله صلاته ورد بوجوه احدها ان الافعال كانت مباحة في الصلوة ولهذا كان يسلم
بعضهم على بعض ويشمتون العاطسين ثم نسخ ذلك بعد من الجائز ان علما فعله في الوقت الذي كان مباحا فيه ومنها انه
لا يمتنع ان يكون مخصوصا بذلك دون غيره كما خص بجواز القعود في المسجد وهو جنب ولذلك كان باب داره الى المسجد لا ونظائره
ومنها انه لا يمتنع ان يكون قد علم السائل قد بلغ به الضرر الغاية فجاز له ان يفعل مثل ذلك كما اذا راى صبيا في النار فانه
يجب عليه الخروج من صلاته لانقاذه ولو صلى الخاتم كانت صلاته فاسدة قوله وفائدة وروده لفظ الجمع الى اخره قال
جار الله بلفظه فان قلت كيف يصح ان يكون لعلي واللفظ لفظ جماعة قلت جي به على لفظ الجمع وان كان السبب فيه رجلا واحدا
ليرغب الناس في مثل فعله فينالوا مثل ثوابه ولينبه على ان سجية المؤمنين يجب ان يكون على هذه الغاية من الحرص على البر
والاحسان وتفقد الفقراء حتى ان لزهم امر لا يقبل التاخير وهم في الصلوة لم يوخروه الى الفراغ منها قوله مما يزيد النون
فيه للعظمة لعله اراد نون الجمع وكان الاحسن ان يقول مما ياتي فيه لفظ الجماعة للواحد ليشمل الجمع كقوله وانا له لحافظون
وضمير الجمع كقوله انا نحن نزلنا القرآن فانا في انا ضمير محله النصب متصل للجماعة ونحن ضمير منفصل محله الرفع للجماعة ونا
في نزلنا ضمير محله الرفع متصل للجماعة قوله خاصة في المجاز يعني لان من اجاز القياس في اللغة لعله لا يحصره في المجاز للمجاز
لا يطرد واما من منع القياس في اللغة فظاهره انه عمم لذلك الحقيقة والمجاز وهذه مسئلة خلاف بين العلما فاجاز القاضي الباقلاني
وابن سريج والامام الداعي يحيى بن المحسن على ما ذكره في المقنع القياس في اللغة ومنعه الجمهور قوله الى قوله وعلى ربهم
يتوكلون هو وهم في التلاوة واحزانه وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل قوله فانها نزلت في علي عليه السلام حين جاء بدر هذه
الرواية حقه والمشهور في قصة سببها ان ابا سفيان نادى عند انصرافه من احد يا محمد موعدنا موسم بدر لقابل ان شئت
فقال صلعم ان شاء الله فلما كان القابل خرج ابو سفيان في اهل مكة حتى نزل مر الظهران فالقى الله الرعب في قلبه فبدا له ان
ان يرجع فلقي نعيم بن مسعود الاشجعي وقد قدم معتمرا فقال يا نعيم اني واعدت محمدا ان نلتقي بموسم بدر وهذا عام جدب
ولا يصلحنا الا عام نرعى فيه الشجر ونشرب فيه اللبن وقد بدا لي ولكن ان خرج محمد ولم اخرج زاده ذلك جراة فالحق بالمدينة
فثبطهم ولك عندي عشر من الابل فخرج نعيم فوجد المسلمين يتجهزون فقال ما هذا بالراي اتوكم في دياركم وقراركم فلم يفلت
منكم الا شريد افتريدون ان تخرجوا وقد جمعوا لكم عند الموسم فوالله لا يفلت منكم احد فكره المسلمون الخروج فقال صلى
والذي نفسي بيده لاخرجن ولو لم يخرج معي احد فخرج في سبعين راكبا وهم يقولون حسبنا الله ونعم الوكيل حتى وافوا
بدرا واقاموا بها ثماني ليال وكانت معهم تجارات فباعوها واصابوا خيرا ثم انصرفوا الى المدينة سالمين غانمين ورجع
ابو سفيان الى مكة فسمى اهل مكة جيشه جيش السويق وقالوا انما خرجتم لتشربوا السويق هكذا ذكر جار الله وقيل

على الاسمية

هذا فالذين يراد به الجمع وهو النبي صلى الله عليه وآله وسلم وأصحابه وأما الناس الأول فالمراد به نعيم بن مسعود والناس الآخر أبو سفيان
أو هو وأصحابه قال جار الله فإن قلت كيف قيل الناس إن كان نعيم هو المثبط وحده قلت قيل ذلك لأنه من جنس الناس
كما يقال فلان يركب الخيل ويلبس البرود وما له إلا فرس واحد وبرد فرد قوله نزلت في رجل يعني ظاهر من امرأته
يعني أوس بن الصامت الأنصاري وامرأته خولة بنت ثعلبة وقصتهما مذكورة في تفسير سورة المجادلة قوله وقد قامت الدلالة
على أنه لا يصح عموم قوله والذين آمنوا كان الأولى أن يقول وقد قامت الأدلة على أن المقصود بها الخصوص فإن عمومها صحيح
في الأصل ولم يتقدم ذكر دليل على أنه لا يصح أو يقول على أنه لا يصح حملها على عمومها قوله من دون أنتم الصواب أن يقول من
دونكم لأن هذا المبني مع صيغة الالتباس بضمير الرفع المنفصل بل الضمير المجرور المتصل قوله تخلف هذه الآية بما قبلها في
بعض منهم وأين الدليل عليه وجار الله سيأتي بما يدل على أن المراد في هذه الآية ما ذكره أما جار الله فحمل قوله إنما وليكم الله
ورسوله والذين آمنوا على وجوب اختصاصهم بالموالاة وهي عكس المعاداة قوله مثبت في الجانبين يعني جانب الفاعل والمفعول
كما إذا قيل ودّ أو ناصر فلان فلانا أو جاء أبنية المشاركة كما إذا قيل بينهما موادة قوله كما في قوله والمطلقات يتربصن الآية
يعني فإن خصوص آخرها وهو قوله وبعولتهن أحق بردهن إذ هو خاص بالرجعيات لا يمنع من عموم التربص المذكور للرجعيات
والبوائن قوله إلى آخرها التحقيق أن النعت واحد وهو الموصول الذين وصلته وهي يقيمون الصلاة وما عطف عليها وهو
يؤتون الزكاة وأما آخر الآية وهو وهم راكعون فليس نعتا بل جملة حالية محلها النصب والواو للحال ومحل الموصول
وصلته الرفع قوله والخشوع للتشوف إلى قطع المنازعة واللجاج والسعي بسكون الغين في الأصل الحاجة الشيء
قوله وعلى هذا ورد قوله تعالى وهم يصدون عن المسجد الحرام وما كانوا أولياءه هذه الآية صريحة فيما ذكر من معنى الولاية ولهذا
فسرها جار الله فقال أي وما استحقوا مع إشراكهم وعداوتهم للدين أن يكونوا ولاة أمره وأربابه قوله ولا يصح أن
يقال إنما وليكم إلى آخره والظاهر ما ذكره أن لفظة ولي في الآية ليست لعلي وحده لأنها وردت في إثبات الولاية لله ولرسوله ثم له
وليس لله ولاية مقيدة بكونها من غيره ولا مطلقة ولا لرسول الله ولاية إلا عن الله واعلم إنما يوضح إرادة هذا المعنى
الذي هو ملك التصرف في أمورهم وتوليه أن الله تعالى أخبر أنه ولينا والمراد بذلك أنه المالك للتصرف وعلينا ثم عطف رسوله فأثبت
له من ذلك ما أثبته لنفسه من ملك التصرف وعلى المؤمنين ثم ثلّث بأمير المؤمنين فوجب أن يثبت له مثل ذلك ليصح معنى العطف
في الكلام كما أن القائل إذا قال رأيت زيدا وعمرا أفاد رؤية عمرو كما اقتضى أول الكلام رؤية زيد هكذا قرره الفقيه حميد وهو كلام حسن جيد
قوله قال حسان بن ثابت في شأن نزول الآية هي أبيات ظاهرة المعنى والمراد بالمحبّر شعره الذي أنشده فيه وتحبير الشعر
تحسينه وروى الحسن بن بدر الدين في أنوار اليقين لحسان بن ثابت في هذا المعنى: أوفى الصلاة مع الزكاة فقامها
والله يرحم عبده الصبارا ... من ذا بخاتمه تصدق راكعا فأسرّه في نفسه إسرارا ... ما كان بات على فراش محمد
ومحمد أسرى يؤم الغارا ... من كان في القرآن سمي مؤمنا في تسع آيات جعلن كبارا ... واعلم أن في النفس شيئا مما
نسب إلى حسان من الأشعار في هذا المعنى ونحوه وسبب الشك أنه لا يؤثر عن حسان أنه من أهل المودة الصادقة لأمير المؤمنين
بل قد نقل عنه الانحراف والميل إلى عثمان وأبياته الشهيرة فاضحة بذلك وهي التي أولها: يا ليت شعري وليت الطير تخبرني
ما كان شأن علي وابن عفانا ... هذا وأن في بعض الأشعار المنسوبة إليه في مغالي فضائل أمير المؤمنين ما ينقض ما بها التشيع من
شعره لأنه كان من أفصح شعراء العرب وأجودهم شعرا ولكن العهدة على ناقلي ذلك وناقله الفقيه حميد والإمام الحسن فلا شك في
صدقهما وصحة نقلهما وإنما الشك يتطرق إلى رواية غيرهما من أستغفر الله والله أعلم قوله فإنما العامر واحد إلى آخره
يقال إنما قولهم إن سياق الآية ونسقها يشهدان بأن المراد المودة والنصرة وليس ما يبطل ذلك وبقي السؤال إن الله سبحانه لما نهى عن

الحاذ

اتخاذ اليهود والنصارى اولياء ومعناه النهي عن ان يتخذوهم اولياء ينصرونهم وينصرونهم ويواخونهم ويصافونهم ويعاشرونهم
معاشرة المؤمنين وعن عبادة بن الصامت انه قال لرسول الله صلى الله عليه ان لي موالي من يهود كثير عددهم واني ابرا الى الله ورسوله
من ولايتهم واوالي الله ورسوله فقال عبد الله بن ابي اخاف الدوائر ولا ابرا من ولاية موالي فهم يهود بني قينقاع فنزل
النهي عن موالاة من يجب معاداتهم ذكر من يجب موالاتهم بقوله انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا هكذا قرره في الكشاف
فيجب ان يحمل الولاية المامور بها على معنى الولاية المنهي عنها وقد يوكد هذا بانه لو كان معنى الولي في الاية معنى الامام لوجب
ان يثبت هذا المعنى لله تعالى ولرسوله ومعلوم ان ذلك لا يصح ثبوته في حق الله وكذلك حال علي عليه السلام ويكون المراد بالاية النصرة
فيكون مرادا للمؤمنين وكذلك رسوله صلى الله عليه وكذلك علي عليه السلام وقد اجاب الفقيه شرف عن هذا الطرف الاخير من السؤال بان
الاية مفيدة لملك التصرف ثم قد يكون هذا المعنى امامة بان يكون في حي مخصوص وقد لا يكون كذلك والمطلوب ان عليا عليه السلام
مالك التصرف على المؤمنين ولا خلاف ان هذا المعنى في حقه يفيد الامامة وكذلك الرسول صلى الله عليه فانه يجوز وصفه بانه امام
انما الا ان ملك التصرف في حقه عام على المؤمنين قوله وهو قول ابي علي والقاضي يعني قاضي القضاة ونسبه في المنتهى
الى المعتزلة جميعا قوله ومن حيث اللغة يعني حقيقة وقد قيل يصح ذلك من حيث القصد ومن حيث اللغة مجازا وهو
الذي اطلقه في المنتهى واختاره وهو القوي قوله يجوز من حيث القصد لا من حيث اللغة يعني لا حقيقة ولا مجازا لان
العرب ما وضعت هذه الالفاظ وضعا يستعمل في مسمياتها الا على سبيل البدل واما على سبيل الجمع فلا والوضع الجديد
قيل الاستعمال لا يكون حقيقة ولا مجازا وقد قيل بجوازه في النفي لا في الاثبات قوله ولا يمنع من ذلك الا العلم بالتضاد
او ما يجري مجراه التضاد كالتنافي في الواقع في معنى الشفق وهما الحمرة والبياض ومعنى الجون وهما السواد والبياض والذي
يجري مجراه التنافي في الواقع بين معنى افعل وهما الامر والتهديد فان الامر والتهديد ليسا بضدين على الحقيقة وانما يجريان
مجرى الضدين لتوقفهما على امرين ضدين وهما ارادة الفعل وكراهته لان الامر يتوقف على الارادة والتهديد يتوقف على الكراهة
واعلم ان منع التضاد وما يجري مجراه مطرد نفيه الصارف فان علمه بالتضاد او ما يجري مجراه صارف له عن ان يريد الضدين
بارادتين لا ان ارادتيهما ضدان على الاصح بدليل صحة اجتماعهما اذا جهل التضاد قوله واما من حيث اللغة الى اخره
فيه نظر لانه تعالى لا يسلم ان هذه قرينة تقتضي ما ذكر ولان ذلك يصح لغة لان هذه اللفظة ما وضعت في اللغة الا لتستعمل
في معنى واحد فقط ولم توضع لمعاني على جهة الجمع بل على جهة البدل ولانه اذا تجرد عن القراين فعدم القرينة يصيره مجملا
كغيره من المجملات الواردة في كلامه تعالى وسنة رسوله قوله وذلك يخرجه عن الافادة تعالى الا يلزم ذلك كما في ساير الالفاظ
المجملة لانه ليس من قبيل المهمل والادلة من قبل بدوا فان قوله تعالى اقيموا الصلوة مجمل ولا يصح ان يقال انه خال عن الفايدة فانه
متى ورد على المكلف ظهرت فايدته بالعزم على الامتثال متى بين وللاستبشار فيستحق المدح على ذلك والثواب او بالكراهة
والتقطيب والبناء على العصيان فيستحق عكس ذلك قوله فقوله تعالى ان الله وملايكته يصلون على النبي يقتضي حمله على الصلوة
بمعنى الدعا وبمعنى الرحمة يعني ان معناها الرحمة من الله والدعا من الملايكة ولا يصح ان يكون من الله بمعنى الدعا ولا من الملايكة
بمعنى الرحمة قوله يقتضي حمله على السجود الشرعي وعلى السجود اللغوي وذلك لان الاية الكريمة المراد ان الله تعالى يسجد
له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس وكثير حق عليه العذاب
فسجود من في السموات والارض على سبيل العموم والجمادات المذكورة والدواب لا يمكن حمله الا على المعنى اللغوي وهو الانقياد
لامر الله والخضوع له وعدم الامتناع عما اراده والمجاوعة له وسجود كثير من الناس المراد به المعنى الشرعي قطعا
لانه لو اراد اللغوي لنسبه الى الناس كلهم اذ هم فيه على سواء ولا يكفي باول الاية وهو قوله ومن في الارض ومن [illegible]

يستعمل اللفظ المشترك في معنييه اللغويين او في حقيقته ومجازه او في حقيقته اللغوية والعرفية قدر فعلا مضمرا يفسره
ويسجد كثير من الناس يدل عليه يسجد المظهر المذكور اولا اي ويسجد له كثير من الناس سجود طاعة وعبادة ذكره جار الله
قال ولم اقتصر يسجد الذي هو ظاهر بمعنى الطاعة والعبادة في حق هؤلاء لان اللفظ الواحد لا يصح استعماله في حالة واحدة
على معنيين مختلفين او ارفعه على الابتداء والخبر محذوف وهو مثاب لان خبر مقابله يدل عليه وهو قوله حق عليه العذاب
ويجوز ان يجعل من الناس خبرا له اي من الناس الذين هم الناس على الحقيقة وهم الصالحون والمتقون ويجوز ان يبالغ في الكثير
المحقوقين بالعذاب فيعطف كثير على كثير ثم يخبر عنهم بحق عليهم العذاب كانه قيل وكثير وكثير من الناس حق عليهم العذاب
ما يطول الى كثرة ما اورده جار الله جدا في الجزء من ان يقصد باللفظ الواحد كلا معنييه وربما يقدرون في قوله ان الله
وملائكته يصلون ان الله يصلي وملائكته يصلون ومما اجاب به ابن الحاجب حمل السجود على الخضوع وابتنا على انه يشمل السجود
اللغوي والشرعي والصلاة على القاصد باظهار الشرف وهو يشمل الرحمة والدعاء **قوله** طلب برؤيته اي لو كان هذا الاجتماع
فيه ولا هو مما نحن فيه فان لفظ اللون موضوع لكل لون من سواد وبياض وغيرهما على سبيل التواطؤ لا على وجه الاشتراك
قوله وبعد مغفرة قال سيبويه الى قوله لسن في ذلك حجة لان مراد سيبويه انه خبر في معنى انشاء الدعاء فاللفظ خبر والمعنى انشاء
فليس ذلك مما نحن فيه **قوله** ولنا ان يجب بانه غير واحد هذا مطابق للتحرير المذكور واما الوقف في تحرير الاحتجاج
لهما ان المستعمل له في المعنيين في الجمع غير مطابق للوضع اللغوي لان اللفظ فيه وضع لهما على البدل استفهام ولم يكن له ان يجب
بما اجاب به **قوله** لافادة الانفراد فقط اي المعاني المفردة كالمشترك فانه موضوع ليفيد فردا من افراد ما وضع له لا ليفيدها
كلها **قوله** او لافادة المجموع فقط يعني المعاني المفردة كالبلق فانه موضوع لافادة اجتماع السواد والبياض في الفرس
قوله او لافادة الافراد والمجموع على الجمع هذا ليس له وجود ولا يتصور **قوله** او لافادة الافراد والمجموع على
البدل يعني بان يستعمل لافادة افراد معانيه على البدل ولافادة مجموعها كما يجيزه الذاهبون الى ان اللفظ المشترك يصح استعماله
في جميع معانيه **قوله** حجة الشيخ اي هاشم الذي في المسمى من الاحتجاج لمذهبه انه لو صح ذلك لكان مريدا لما وضعت له
تلك اللفظة اولا غير مريد له لاجل العدول الى غير ما وضعت له وهو محال واجاب عنها بانا نختار انه مريد لما وضع
له اولا وثانيا بوضع مجازي ولا يلزم التناقض لاختلاف الاعتبارين **قوله** فلان بينهما ما يجري مجرى التضاد
يعني لا تضاد بينهما لانه يمكن الجمع بينهما في حالة واحدة كان يعظمه بلسانه ويستخف به بفعل يده وانما يحصل بينهما
ما يجري مجرى التضاد لان احدهما ينبي عن ارتفاع حال من وجه اليه والاخر ينبي عن انضاعه والارتفاع والانضاع
نقيضان او ضدان **قوله** كما لا يلزم من ثبوت الولاية في النكاح الى اخره يقال ليس هذا من قبيل استلزام ثبوت الولاية
المطلقة للولاية المقيدة فان كليهما هنا مقيدتان ويمكن الجواب بان المقيد يستلزم المطلق فولاية النكاح قد تضمنت ثبوت
الولاية المطلقة **قوله** مغاير لمفهوم حقيقة ذلك الشيء من حيث هو هو حقيقة الانسان من حيث هو هو الحيوان
الناطق **قوله** وهذا هو المعرفة يعني كالانسان اذا كانت الالف واللام فيه لتعريف العهد ... الظاهر
من كلام اصحابنا دعوى ان دلالة الاية الكريمة على امامة امير المؤمنين قطعية وقد عرفت من سياق الاستدلال بها
اعتبارهم بان لفظة الولي مشتركة وادعاءات التبادر الى الفهم منها الذي يلي التصرف وان الواجب حملها على جميع معانيها
عند عدم القرينة وادعاءات ذلك يصح لغة على جهة الحقيقة وذلك كله مترتب على ان الاية نزلت في علي ونزولها
فيه مبني على خبر وردت فيه ذكر احادية او على دعوى اجماع اهل البيت عليهم وجميع هذه القضايا والمقدمات غير يقينية
ولا يترتب ما بنيه فما ترتب عليها فغير يقيني وقد ذكر الامام المهدي لدين الله احمد بن يحيى عليهم ان الاستدلال بهذه الاية ضعيف جدا

ولم يقطع

في علي

ولم ينقطع نزولها في علي وجوز ان يكون المعني بقوله انما وليكم الله انما ناصركم الله ورسوله ومن كان من المؤمنين مقيما
للصلوة موتيا للزكوة لها صفة الله قال مولانا علي وقد ذكر في الفائق لا من الملاحمي وكذلك ذكر غيره ان سبب نزولها ما تقدم
من حديث عبادة بن الصامت وعبد الله بن ابي قال في العمدة قيل لهما وزدت في شانهما ان يهود بني قينقاع كانوا حلفاءهما
فسألوهما ان يسألا رسول الله العفو عنهم فسأل عبد الله وامتنع عبادة وقال انا لا اوالي الكفار وانما اوالي المؤمنين
فنزلت الاية عند ذلك ومما يورد على الاستدلال بهذه الاية انها لو افادت امامة علي لوجب ثبوتها في حال حيوة النبي
وهو باطل بالاجماع فلا يجوز حملها على ذلك واجاب في العمدة بانه ثبت فيها الى ما بعد وفاته صلعم من الاوقات لقيام الدليل
على ان غيره صلعم لم يكن له ان يتصرف الا عن امره في حال حياته وثبت في سائر الاوقات مرادة بالاية ومما يورد على الاستدلال
بها ان الامامة امر شرعي فلا يجوز ان يستدل عليها الا بالالفاظ الشرعية ولا شبهة ان لفظة الولي ليست من الالفاظ
الشرعية التي تفيد الامامة بل هي لفظة لغوية فلا يجوز ان يستدل بها على الامامة واجاب في العمدة بان الامامة وان
كانت شرعية فلا يجب في الالفاظ المفيدة لها ان تكون شرعية بل يجوز كونها لغوية او عرفية لان الغرض انما هو وجود
ما يدل عليها ولا اعتبار باحالة في نفسه وايضا هذه اللفظة في اصل اللغة مفيدة لمالك التصرف ولم ينقلها الشرع الى
معنى اخر بل اقرها على هذا الحد فصارت شرعية لان اقرار الشرع للفظ اللغوي يجري مجرى وضع شرعي في انه يكون
شرعيا [illegible] اخر وقد استدل باية اخرى على مسئلتنا وهي قوله تعالى فقل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم
وانفسنا وانفسكم قالوا فالمراد بالنفس نفس علي صلعم لانه لا يصح ان النبي يدعو نفسه فان ذلك عبث والمراد بالابنا
الحسنان وبالنساء فاطمة اطبق اهل النقل وجمهور العلماء على ذلك وادعى بعضهم اجماع الامة عليه فاذا ثبت ان عليا
نفسه صلعم فكيف يصح في نفس هي نفس رسول الله صلعم ان يلزمها طاعة غيرها والدخول تحت امر الغير ونواهيه هذا
ما يدفعه العقل والسمع واستدل ايضا باية ثالثة وهي قوله تعالى انما انت منذر ولكل قوم هاد ووجه الاحتجاج ما روي عن ابن عباس
قال سمعت ليلة اسري بي مناديا من خلفي انما انت منذر ولكل قوم هاد فقال صلعم انا المنذر فمن الهادي قال علي الهادي المهدي
القائد امتك الى جنتي غرا محجلين برحمتي ذكره في تعليق التلخيص **النص الثاني قوله** الخبر بطوله تحقيقه
ان النبي صلعم لما قفل من حجة الوداع نزل بواد يقال له خم وفيه غدير فما نسب اليه وذكر الناصر عليه في المستصفى ان خم قبيلة من اليمن وكان
لها غدير بين مكة والمدينة بالجحفة او بعض بستين ميلا فسمي غدير خم كما قيل ما اخر اقه من بني هاشم فسمي خم ونزل صلعم
على ذلك الغدير وكسح له صلعم تحت دوحات حوله وامر مناديا فنادى الصلوة جامعة ثم اخذ بيدي علي عليه وقال الستم تعلمون اني
اولى بكم من انفسكم قالوا بلى يا رسول الله فقال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وفي رواية وانصر من نصره
واخذل من خذله **قوله** اجماع العترة الطاهرة يعني وحكم المجمع على صحته وان النبي صلعم قاله حكم المتواتر بقوله فيكون
دليلا قاطعا ويحصل به العلم ولا يفترق الحال بينهما الا ان المتواتر يعلم مخبره ضرورة والمجمع على صحته يعلم المخبر فيه استدلالا
قوله النقل الظاهر المشتهر المتلقى بالقبول المخرج في الصحاح وغيرها من كتب الحديث عن بعضهم ان طرق هذا الحديث خمس
وتسعون طريقا وذكر الامام ض بالله انه ماثور عن مائة رجل منهم العشرة وان بعض اهل العلم افرد له كتابا وجعل طرقه مائة طريق
وخمس طرق قال ولا يوجد خبر قط نقل بطرق مثل هذه الطرق **قوله** من صحيح البخاري ومسلم والنسائي وابي داود
الذي يظهر ان هذا الحديث غير مذكور في شيء من هذه الكتب وانما ذكره الترمذي في جامعه من رواية زيد بن ارقم وغيره **قوله** ومسند احمد بن حنبل
اخرجه احمد من رواية البرا قال كنا مع النبي صلعم في سفر فنزلنا بغدير خم فنودي فينا الصلوة جامعة وكسح لرسول الله صلعم تحت
شجرتين فصلى الظهر واخذ بيد علي فقال الستم تعلمون اني اولى بالمؤمنين من انفسهم قالوا بلى فقال الستم تعلمون اني اولى بكل مؤمن
من نفسه قالوا بلى قال فاخذ بيد علي وقال اللهم من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه قال فلقيه عمر بعد ذلك

وقال هنيئا لك يا ابن ابي طالب اصبحت وامسيت مولى كل مومن ومومنه قوله ان هذه اللفظه وان كانت مشتركه الى اخره
ذكر في العمده انها مشتركه بين عشره معان المعتِق والمعتَق تقول زيد مولى فلان اي معتقه وفلان مولى زيد اي معتقه
والمود والناصر وابن العم ومنه قوله تعالى واني خفت الموالي من ورائي اي بني العم وقال الشاعر مهلا بني عمنا مهلا موالينا
لا تنبشوا بيننا ما كان مدفونا والجار والحليف ومنه قوله جزى الله خيرا والجزاء بكفه كليب بن يربوع وزادهم حمدا
هم خلطونا بالنفوس والجموا الى نصر مولاهم مسومة جردا هم خلطونا بالنفوس وقال الاخر موالي اليمين
ومولى الجار والنسب وقال الاخر موالي حلف لا موالي قرابه ولكن قطينا يسالون الاتاويا
والمالك للتصرف كما يقال هذا مولى القوم اي المالك للتصرف عليهم وفلان مولى هذه الضيعه والدار ومنه قول الاخطل
فما وجدت فيها قريش لامرها اعف واوفى من ابيك وامجدا فاورى بزنديه ولو كان غيره غداة اختلاف الناس
اكدى واصلدا فاصبحت مولاها من الناس كلهم واحرى قريش ان تهاب وتحمدا والاحق والاولى قال تعالى
وماواكم النار هي مولاكم اي احق بكم واولى وقال لبيد فغدت كلا الفرجين تحسب انه مولى المخافه خلفها وامامها
اي اولى بالمخافه والصاحب وعليه قول بعضهم لما راى واشق اقعاص صاحبه ولا سبيل الى عقل ولا قود
قالت له النفس اني لا ارى احدا ان مولاك لم يسلم ولم يصد اي صاحبك واستدل على ان لفظه مولى مشتركه بين هذه
المعاني بانها اذا اطلقت يتردد الفهم بينها ولم يسبق الى واحد معين ولانه اذا ثبت استعمالها فيها لغه فالاصل في الاستعمال
الحقيقه فلا يعدل عن ذلك الا بدلاله قوله نزول مفخم بامر عظيم عن ذلك من وقوفه صلعم في غير وقت الوقوف
ومكانه وشده الحر في بعض الروايه وامارته فعل ذلك صلعم في يوم شديد الحر حتى ان من الحاضرين من يضع ثوبه على راسه
ومنهم من يضعه تحت قدمه وخطبته في غير اوان الخطبه حتى ورد في روايه ان الخطبه كانت عند قيام الظهيره قبل الزوال
قوله منه ما يعلم بطلانه هو معنى المعتق فالنبي صلعم وعلي عليه السلام اجل من ان يخطر بالبال هذا المعنى في حقهما وكونه معتقا
لمن اعتق كما ذكر المصنف وكونه مالكا لمن ملك صلعم من العبيد والاما قوله وكونه ابن عم الناس عند المصنف هذا المعنى من
القسم المتعذر وليس بمستقيم فانه لو حمل الكلام على ان المعنى من كنت مولاه ابن عمه فعلي مولاه صح ذلك
ولا يستقيم قول المصنف ولو كان التمام ان عم الناس فان هذه عبارة ركيكه يحمله المعنى غير مطابقه في اللفظ المراد
والصحيح ان كون علي عليه السلام ابن عم لمن كان النبي صلعم ابن عمه مما يمتنع ان يكون هو المراد لكونه تعريفا لما هو معلوم
ثبوته لا يفتقر الى تعريف وكذلك معنى المود والناصر والحليف والجار فالتعريف بما هذا حاله يقرب من العبث قال في
تعليق الشرح بل هو اقبح منه لما انعم الله من الاضرار بنفسه وغيره كما الحسن ان يقوم مثل ذلك المقام يعرفهم
ان ابنه علي من ابي طالب او انه من قريش ونحو ذلك قوله تعريف بما هو ويمنه بما هو داخل تحت ما ذكرناه الا ولى النعمه عن
هذا القسم ما قدمناه وهو انه تعالى ومنه ما هو معلوم ثبوته قوله واما القرينه اللفظيه الى اخره تقرير ذلك
انه صلعم لما قرر ثبوت ولايته بقوله الست اولى بكم من انفسكم والمراد وجوب طاعته على الامه مطابقه لما اثبته الله
له من الولايه بقوله النبي اولى بالمومنين من انفسهم عقب ذلك بقوله فمن كنت مولاه فعلي مولاه اي من كنت اولى به فعلي
اولى به ليطابق الكلام وينخرط في سلك الانتظام قوله الا زيد بن حارثه قتل يوم موته وخبر الغدير بعد حجه الوداع
يعني وغزوه موته في جمادى الاولى من سنه ثمان وخبر الغدير بعد انقضا الحج من سنه عشر في ذي الحجه وهذا
امر ظاهر عند من له ادنى معرفه بالسيره النبويه قوله وكذلك قولهم صحت اسعى اهل جلدته لا يشعر ان هذا وهم
او من سهو العلم والصواب نصيب كما نص عليه المحققون قيل واصل ذلك ان الفرزدق دخل يوما على سليمان بن عبد
الملك فقال له انشدني شيئا من شعرك تعرض بمدحه فانشده مديح ابيه فقال ايا با منها اذا انشدوا انا تقولون لنتها

وقد حضرت لديهم يا ابن غالب فما عرض عنه سليمان وقال النصيب قم فانشدنا فانشد لمدحه يا سائر منا لمه
فعاجوا فاثنوا بالذي انت اهله ولو سكتوا اثنت عليك الحقائب فاعجب سليمان وقال الفرزدق ما تقول فيه فقال
هو اشعر اهل جلدته يعني السودان وكان نصيب مولى لبني مروان فقال سليمان واهل جلدتك اشعر قال يا فلان اعطه
كذا وكذا ذكر مسالة خطر والحق الفرزدق شاربه قوله وكذلك قولهم الله اكبر فانه ورد لا على جهة المفاضلة
قد نظر وقد نص بعض العلماء على ان المعنى اكبر من كل كبير قوله وامثال هذا اكثر من ان تحصى قوله وقد قول
الشاعر ان الذي سمك السماء بنى لنا بيتا دعائمه اعز واطول هو من قول الفرزدق ودعوى المصنف ان معنى
التفضيل غير ثابت ههنا ليست بمسلمة واي مانع من ان يريد ان دعائمه اعز واطول من دعائم غيره ولعله اراد المجرد بالبيت
ملتبسه اصحابنا يجعلون الاصل الثاني من هذه الدلالة مبنيا على خمس درج وبعضهم يجعلها منازل وقال العمد
ولجن يسير فيه مع مجال العساحين منازل في كل واحدة منها ما يصح الاستدلال به على الامامة المنزلة الاولى
ان العالم بالفظة مولى يعدوا الاستعمال المالك للتصرف او ما في معناه مما عدل المصنف اليه المنزلة الثانية انه اذا سلم
تناولها على الاشتراك وعدم عليه عز والاستعمال على ما ذكر فثم قرينة لفظية تقضي بان المراد ما ذكرناه المنزلة
الثالثة انا ان سلمنا عدم حصول القرينة اللفظية فثم قرينة معنوية تقتضيه المنزلة الرابعة انا لو سلمنا انتفا القرينتين
معا فالواجب حمل اللفظة على جميع معانيها التي يصح الحق على عليه المنزلة الخامسة انا ان سلمنا انه لا يثبت شي
مما ذكر ففي الخبر ما يدل على امامته من وجه اخر وهو انه صلعم دعا له على القطع بموالاة من والاه ومعاداة من عاداه ونصرة من نصره
وخذلان من خذله والدعا على القطع من الرسول صلعم لا يجوز الا لمن قطع على عصمته واذا ثبتت عصمته وجب كونه الامام
بطريقة الاولى لان المعصوم عدالته معلومة مقطوع بها فكيف يعدل عنه الى من عدالته مظنونة فانه لا يجوز العدول
عن المعلوم الى المظنون كما لا يجوز ان يحكم المجتهد مع وجود الادلة القاطعة وقد ذكر المصنف هذه المنازل كلها الا
المنزلة الخامسة لانه سيأتي بها من بعد وجها مستقلا وطريقة مفردة موصلة الى امامة امير المومنين عليه السلام قوله
فهو امر قصد النبي صلعم المعنى الذي نريده مما يويد ذلك ما ورد في بعض الروايات من انه صلعم بعد ان خطبهم في غدير خم
وقال في علي عليه السلام ما قال صلى الظهر ثم جلس في خيمته وامر عليا عليه السلام بالجلوس في خيمة بازائه وامر المسلمين بالدخول عليه
افواجا يهنونه ويسلمون عليه بامرة المومنين وامر زوجاته بمثل ذلك كما ذكره في تعليق الشرح وهذه الرواية ان صحت
فما ذكر لكن فيها غرابة قوله ولهذا قال عمر هنيا لك وقد تقدم ذكر هذا فيما اخرجه ابن حنبل في مسنده ولفظه هنيا
لك يا ابن ابي طالب اصبحت وامسيت مولى كل مومن ومومنة قوله سوادون ويتناصرون الى اخره كان الاكثر
طباقا ان يقول لان المسلمين كلهم موادون من واده الرسول ويناصرون من ناصره صلعم ولولا هذا لكان عمر قد اقر على
نفسه انه لا يود من وده الرسول ولا ينصر من نصره قوله وليس لاحد ان يقول الى اخره هذه اشارة الى سوال يورده
الخصوم في دفع النصوص المدعاة كلها باعتبار وجوه بدة مسنوفي وهو ان يقال لو ورد نص في امامة علي عليه السلام
من كتاب او سنة لكان الصحابة اعرف الناس به وافهمهم له فلو لم يعلموا انه لكانوا معاندين للشرع مضادين له والمعلوم
من حالهم عدم المحاباة في امور دينهم والانقياد للحق والاسراع اليه وشدة التعويل عليه وعدم الانفة عن قبوله
وشهرتهم في ذلك مشهورة واخبارهم فيه مأثورة الا ترى ان عمر وكان اشدهم شكيمة واقواهم عزيمة كان شديد
المسارعة الى الاذعان للحق وعدم التلكؤ فيه شديد التواضع في ذلك حتى قال لولا علي لهلك عمر وقال لا ابقاني
الله لمعضلة لا ارى فيها ابا الحسن وقال كلكم افقه من عمر حتى المخدرات في البيوت لما انكر المغالاة في الصدقات

فانكر عليه امراؤه ابكاره لذلك واستشهد عليه بقوله تعالى وآتيتم احداهن قنطارا وذكر بعض المورخين ان احد
امراء الجور احدث وهو يخطب يوم الجمعة فاحال الحديث الى الوضوء ان اخرج في الخطبة الى الحث على الصلوة والتطهر لها
وذكر حسن الوضوء ثم استدعى بالماء حيث يراهم صفة وضوء رسول الله صلعم تانفا عن ان يعترف بوقوع الحدث منه ويدل
لسوسنا فقال بعض العارفين فايه الله ابن تكثر هذا من تواضع عمر بن الخطاب فانه عرض له مثل ذلك حال الخطبة فنزل
وقال ان عرض لي كلم فاني فشوت وذهب فتوضأ ورجع فاذا كانت هذه عاداتهم وتجبرهم وشجاعتهم فكيف غربت عنهم هذه النصوص
الواردة في بيان علي عليه السلام القاضية باستحقاقه الرياسة العامة التامة وخفي عليهم مع محافظتهم لرسول الله صلعم وسماعهم
منه ومعرفتهم لمقاصده ضرورة وما خفي عليهم سالوه عنه واشتد حرصهم على فهمه واذا فرض عجزهم فهم المقصود منها
ودلالته على امامته عليه السلام فكيف يتصور ان يكابروا الرسول ويردوا اجابته لو قصدوا عنه ويجاهروه بالعصيان مع كونهم
احرص الناس على طاعته وامتثال امره وتسديد احكامه حتى انه بلغهم من غاية احوالهم وظاهر امورهم انهم لو امروا
بقتل النفوس لما امتنعوا عنه وكانوا اشد الناس انكار العدم الامتثال وحتى ان المنافق واليهودي لما تحاكما الى عمر وفهم
ان المنافق عدل عن المرافعة الى رسول الله صلعم ولم يرض بها دخل البيت وخرج فضرب عنقه وجعل ذلك حكمه بالحق ثم
لو كانت النصوص هذه ثابتة وفرض تعاميهم عنها وعدم التفاتهم اليها فكان اقل ما ينبغي ان يوردها عليهم ويقررها
لهم ويقرر ورودها لديهم وكيف يتصور ان يعرض على ذلك صفحا ويطوي عنه كشحا مع سوابقه وكونه اقدر وصلة الى الاستدراك
حقا وبلا في ما هو له ومع علمه بانقيادهم ورجوعهم الى قوله مرة بعد مرة ايابا بالحق واسراعا اليه وفي علمنا بانه لم يستند
لذلك دليل على انتفاء النصوص على سبيل العموم والخصوص هذا منتهى ما يورد في تقرير هذا السوال واما المصنف فقد بالغ في
اختصاره والى الجواب بما يطابق الصواب في ذكر محامل السلامة للاصحاب ويجوز ان يذهب بعضهم عنه اي يذهل عنه
ولا يكون على بال منه وان يحمله بعضهم على معنى اخر يعني غير معنى الامامة اذ الفاظ النص هذا وغيره من النصوص الفاظ
مشتركة بين معان متعددة وهذا السوال والجواب عنه لا يختص بالنص الجلي بل يتعلق بالنصوص كلها الا انه فيه اظهر
وهو به اخص لما ذكر من ظهور نصه صلعم واعترافه واعيان من اصحابه بمعناه قوله وان يخالفه بعضهم باجتهاده
هذا اقوى المحامل واوفقها في حق الصحابة لا سيما الخلفاء المتقدمين على امير المومنين وقد ورد ما يقضي به ويشهد بصحته ويدل على
معرفتهم للنصوص ومعانيها واعترافهم بما فيها قال العلامة ابن ابي الحديد في شرحه لنهج البلاغة حين انتهى الى ذكر نكت من
كلام عمر وسيرته واخلاقه ما لفظه وروى ابن عباس رضي الله عنهما قال دخلت على عمر في اول خلافته وقد القي له صاع من
تمر على خصفة فدعاني الى الاكل فاكلت تمرة واحدة واقبل فاكل حتى اتى عليه ثم شرب من جر كان عنده وطفق يحمد الله
يكرر ذلك ثم قال من اين جئت يا عبد الله قلت من المسجد قال كيف خلفت ابن عمك فظننته يعني عبد الله بن جعفر قلت خلفته
يلعب مع اترابه قال لم اعن ذاك انما عنيت عظيمكم اهل البيت قلت يمتح بالغرب على نخلات له وهو يقرأ القرآن قال يا عبد الله
عليك دماء البدن ان كتمتنيها ابقي في نفسه شيء من امر الخلافة قلت نعم قال ايزعم ان رسول الله صلعم جعلها له قلت نعم
وازيدك سالت ابي عما يدعيه فقال صدق فقال عمر لقد كان من رسول الله في امره ذرو من قول لا يثبت حجة ولا يقطع
عذرا ولقد كان يربع في امره وقتا ما ولقد اراد في مرضه ان يصرح باسمه فمنعت من ذلك اشفاقا وحيطة على الاسلام
لا ورب هذه البنية لا تجتمع عليه قريش ابدا ولو وليها لانتقضت عليه العرب من اقطارها فعلم رسول الله صلعم اني
علمت ما في نفسه فامسك وابى الله الا امضاء ما حتم ذكر هذا الخبر احمد ابن ابي طاهر صاحب كتاب تاريخ بغداد في كتابه مسندا
قال ابن ابي الحديد وقد روى عن ابن عباس ايضا قال دخلت على عمر يوما فقال يا ابن عباس لقد اجهد هذا الرجل نفسه في العبادة حتى نحلته

زيا قلت من هو قال الأجلح يعني عليا عليه السلام قلت وما يقصد بالرب يا امير المومنين قال يرشح نفسه بين الناس للرياسة
قلت وما يصنع بالترشيح وقد رشحه لها رسول الله صلعم فصُرف عنها قال انه كان شابا حدثا فاستصغرت العرب سنه
وقد كمل الان الم تعلم ان الله تعالى لم يبعث نبيا الا بعد الاربعين قلت يا امير المومنين اما اهل الحجا والنهى فانهم ما زالوا يعدونه
كاملا منذ رفع الله منار الاسلام ولكنهم يعدونه محدودا فقال اما انه سيليها بعد هياط ومياط ثم تزل فيها قدمه
ولا يقضي منها اربه ولتكونن شاهد ذلك يا عبد الله ثم يتبين الصبح لذي عينين وتعلم العرب صحة راى المهاجرين الاولين
الذين صرفوها عنه ولست ارانا نعدوك يا عبد الله ان الحرص محرمة ان دنيا كظلك كلما هممت به ازداد عنك بعدا قال
ابن ابي الحديد وهذا الخبر رواه ابو جعفر بن حبيب ثم نقل عنه اخبارا اخر في هذا المعنى ثم قال ما لفظه سالت النقيب
ابا جعفر يحيى بن محمد بن ابي زيد وقد قرات عليه هذه الاخبار فقلت له ما اراها الا تكون دالة على النص ولكني استبعد ان
تجتمع الصحابة على دفع نص رسول الله صلعم على شخص بعينه كما استبعد ان تجتمع على رد نصه على الكعبة وشهر رمضان
وغيرهما من معالم الدين فقال لي رحمه الله ابيت الا ميلا الى المعتزلة ثم قال ان القوم لم يكونوا يذهبون في الخلافة الى انها
من معالم الدين وانها جارية مجرى العبادات الشرعية كالصلوة والصوم ولكنهم كانوا يجرونها مجرى الامور الدنيوية
ويذهبون لهذا مثل مذهبهم في تامير الامرا وتدبير الحروب وسياسة الرعية وما كانوا يبالون في امثال هذا من مخالفة
نصوصه عليه السلام اذا راوا المصلحة في غيرها الا تراه كيف نص على اخراج ابي بكر وعمر رضي الله عنهما في جيش اسامة ولم يخرجا
لما رايا ان في مقامهما مصلحة للدولة والملة وحفظا للبيضة ودفعا للفتنة وقد كان رسول الله صلعم يخالف وهو حي
في امثال ذلك ولا ينكره ولا يرى به باسا الست تعلم انه نزل في غزاة بدر منزلا على ان يحارب قريشا فيه فخالفته الانصار وقالت له
ليس الراى في نزولك هذا فاتركه وانزل في منزل كذا فرجع الى ارائهم وهو الذي قال عام قدم المدينة لا تؤبروا النخل
فعملوا على قوله فحالت نخلهم في تلك السنة ولم تثمر حتى قال لهم انتم اعرف بامر دنياكم وانا اعرف بامر دينكم وهو الذي
اخذ الفداء من اسارى بدر فخالفه عمر رضي الله عنه فرجع الى تصويب رايه بعد ان فات الامر وخلص الاسرى ورجعوا الى مكة
وهو الذي اراد ان يصالح الاحزاب على ثلث تمر المدينة ليرجعوا عنه فاتى سعد بن معاذ وسعد بن عبادة فخالفاه فرجع
الى قولهما وقد كان قال لابي هريرة اخرج فناد في الناس من قال لا اله الا الله مخلصا بها قلبه دخل الجنة فخرج
ابو هريرة فاخبر عمر بذلك فدفع في صدره حتى وقع الى الارض وقال لا تقلها فانك ان تقلها يتكلوا عليها ويدعوا
العمل فاخبر ابو هريرة رسول الله بذلك فقال لا تقلها وخلهم يعملون فرجع الى قول عمر رضي الله عنه وقد اطبقت الصحابة
اطباقا واحدا على ترك كثير من النصوص لما راوا المصلحة في ذلك كاسقاطهم سهم ذوي القربى واسقاطهم سهم المولفة
قلوبهم وهذان الامران ادخل في باب الدين منهما في امر الدنيا وقد عملوا باراءهم امورا لم يكن لها ذكر في الكتاب والسنة
كحد الخمر فانهم عملوه اجتهادا ولم يحد رسول الله احدا من شاربي الخمر وقد شربها الجم الغفير في زمانه بعد
نزول اية التحريم ولقد كان اوصاهم في مرضه فقال اخرجوا نصارى نجران من جزيرة العرب فلم يخرجوهم حتى مضى صدر
من خلافة عمر رضي الله عنه وعملوا في ايام ابي بكر رضي الله عنه برايهم في ذلك باستصلاحهم وهم الذين هدموا المسجد بالمدينة وحولوا
المقام بمكة وعملوا بمقتضى ما يغلب على ظنونهم من المصلحة ولم يقفوا مع موارد النصوص حتى اقتدى بهم الفقها من بعد
فرجح كثير منهم القياس على النص حتى استحالت الشريعة وصار اصحاب القياس اصحاب شريعة جديدة قال النقيب
رحمه الله واكثر ما كانوا يعملون باراءهم فيما يجري مجرى الولايات والتامير والتدبير وتقرير قواعد الدولة وما كانوا
يقفون مع نصوص الرسول صلعم وتدبيراته ~~فانه نقل جماعه ان نقول الوضوا~~ اذا راوا المصلحة في خلافها [illegible]

مذكورة لفظا فكأنهم كانوا يفهمونه من قرائن احواله ويفهم بعد ذلك القصد افعلوا كذا ان رأيتموه مصلحة واما مخالفتهم
له فيما هو محض الشرع والدين وليس يتعلق بامور الدنيا وتدبيرها فانه لم ينقل احد انه حاول ان يقول الوضوء شرط في الصلوة فيجمعوا
على رد ذلك ويجيزون الصلوة من غير وضوء ويقول صوم شهر رمضان واجب فيطبقون على مخالفة ذلك ويجعلون شوال
عوضا عنه فانه بعيد اذ لا غرض لهم فيه ولا يقدرون على اظهار مصلحة عثروا عليها خفيت عنه صلعم والقوم قد
كانت قد كانت على كل طبقتهم ان العرب لا تطيع عليا عليه السلم فبعضها للحسد وبعضها للوتر والثار وبعضها لاستحداثهم
سنه وبعضها لاستطالته عليهم ورفعه عنهم وبعضها كراهة اجتماع النبوة والخلافة في بيت واحد وبعضها للخوف
من شدة وطأته وشدته في دين الله وبعضها التحاسد او قبائل العرب الخلافة اذا لم يقتصر بها على بيت مخصوص فيكون رجاء
كل حي لوصولهم اليها ثابتا مستمرا وبعضها ببغضهم رسول الله صلعم وهم المنافقون من الناس ومن في قلبه زيغ وشك من
امر النبوة فاطبق الكل اطباقا واحدا على صرف الامر عنه واجتمع روساهم انا خفنا الفتنة وعلمنا ان العرب لا تطيعه
وتتركه وتأولوا عند انفسهم النص وقالوا انه النص ولكن الحاضر يرى ما لا يرى الغائب والنصوص قد تترك لاجل المصلحة الكلية
واعانهم على ذلك مسارعة الانصار وادعاؤهم الامر واخراجهم سعد بن عبادة من بيته وهو مريض لينصبوه
خليفة واختلط الناس وكثر الخبط وكادت الفتنة ان تصطرم نارها فثور روساء المهاجرين فبايعوا ابا بكر وكانت فلتة
كما قال قائلهم وزعموا انهم اطفأوا بها نائرة الانصار فمن سكت من المسلمين واغضى ولم يتعرض فقد كفاهم نفسه ومن قال
سرا او جهرا ان فلانا قد كان رسول الله صلعم ذكره او نص عليه او اشار اليه اسكتوه في الجواب بانا بادرنا الى عقد البيعة
مخافة الفتنة واعتذروا عنده ببعض ما تقدم اما انه حدث السن او تبغضه العرب لانه وترها وسفك دماءها او لانه
صاحب زهو وتيه او كيف تجتمع النبوة والخلافة في مغرس واحد بلى قد قالوا في العذر ما هو اقوى من هذا واكد قالوا
ابو بكر اقوى على هذا الامر منه وعمر يعضده ويساعده والعرب تحب ابا بكر ويعجبها لينه ورفقه وهو شيخ مجرب
للامور لا يحسده احد ولا يحقد عليه احد ولا يبغضه احد وليس بذي شرف فينتجع على الناس بشرفه ولا ذي قربى
من الرسول عليه السلم فيدل بقرابته ودع ذا كله فانه فضل يستغنى عنه قالوا ولو نصبنا عليا ارتد الناس عن الاسلام
وعادت الجاهلية كما كانت فايما اصلح في الدين الوقوف مع النص المفضي الى ارتداد الخلق ورجوعهم الى الاصنام والجاهلية
ام العمل بمقتضى الاصلح واستبقاء الاسلام واستدامة العمل بالدين وان كان فيه مخالفة النص قال رحمه الله وسكت الناس
عن الانكار لانهم كانوا افرقا فمنهم من هو مبغض شانئ لعلي والذي تم من صرف الامر عنه قرة عينه وبرد فؤاده
ومنهم ذو الدين وصحة اليقين الا انه لما رأى كبراء الصحابة قد اتفقوا على صرف الامر عنه ظن انهم انما فعلوا ذلك لنص سمعوه
من رسول الله ينسخ ما كان قد سمعه من النص على امير المؤمنين عليه السلم لا سيما ما رواه ابو بكر رضي الله عنه من قول النبي صلعم
الائمة من قريش فان كثيرا من الناس توهموا انه ناسخ للنص الخاص وان معنى الخبر انكم مخيرون في نصب امام من
قريش من اي بطون قريش كان فانه يكون اماما واكدوا ايضا في نفوسهم رفض النص الخاص ما سمعوه من قول رسول الله صلعم
ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وقوله سألت الله الا يجمع امتي على ضلالة فاعطانيها فاحسنوا الظن بعاقدي
البيعة وقالوا هؤلاء اعرف باغراض رسول الله صلعم من كل احد فامسكوا وكفوا عن الانكار ومنهم فرقة اخرى وهم الاكثرون
اعراب وجفاة وطغام اتباع كل ناعق يميلون مع كل ريح فهؤلاء مقلدون لا يسألون ولا ينكرون ولا يبحثون وهم مع
امرائهم وولاتهم لو اسقطوا عنهم الصلوة الواجبة لتركوها فلذلك امحق النص وخفي ودرس وقويت كلمة العاقدين
لابي بكر وقواها زيادة على ذلك اشتغال علي وبني هاشم بتجهيز رسول الله صلعم واغلاق بابهم عليهم وتخليتهم الناس يعملون

رأى ٤

ملشاوا

ما شاؤوا واحتجوا من عمر مشاركة لهم فيما هم فيه لكنهم ارادوا الاستدراك لذلك بعد ما فات وهيهات الفائت لا رجعة له وان اراد علي
عليه السلام نقض البيعة بعد ذلك فلم يتم له ذلك وكانت العترة لا ترى الغدر ونقض البيعة صوابا كان او خطا وقد قالت الانصار وعذرها
ايها الرجل لو دعوتنا الى نفسك قبل البيعة لما عدلنا بك احدا ولكنا قد بايعنا فكيف السبيل الى نقض البيعة بعد وقوعها
قال الفقيه رحمه الله وما جرى من عمر على بيعة ابي بكر رضي الله عنهما والعدول عن علي عليه السلام معنا ما كان منه من الرسول صلعم في
امته انه انكر مرارا على الرسول صلعم امورا اعتمدها فلم ينكر رسول الله عليه انكاره بل رجع في كثير منها اليه واشار فيها
لموافقته فاطمعه ذلك في الاقدام على اعتماد كثير من الامور التي كان يرى فيها المصلحة مما هي على خلاف النص وذلك نحو
انكاره عليه الصلوة على عبد الله بن ابي المنافق وانكاره فدا اسارى بدر وانكاره عليه تزويج نساء الناس وانكاره قضية
الحديبية وانكاره امان العباس لابي سفيان بن حرب وانكاره واتفقه الى حذيفة بن عتبة وانكاره امرة علي عليه السلام يوم التواج صح
وانكاره على النساء تحضر رسول الله فيبتهن له دون رسول الله صلعم الى غير ذلك من امور كثيرة يشتمل عليها كتب الحديث
ولو لم يكن الا انكاره قول رسول الله صلعم في مرضه ايتوني بدواة وكتف اكتب لكم ما لا تضلون بعده وقوله ما قال وسكوت
النبي صلعم وانحاء الاساءة قال ذلك القوم حسبنا كتاب الله فافترق الحاضرون من المسلمين في الدار فبعضهم يقول
القول ما قاله رسول الله صلعم وبعضهم يقول القول ما قال عمر فقال رسول الله وقد كثر اللغط وعلت الاصوات قوموا
عني فما ينبغي لنبي ان يكون عنده هذا التنازع فهل بقي للنبوة مزية او فضل اذا كان الاختلاف قد وقع بين القوم وقبيل
المسلمين سيما ترجح قوم هذا وقوم هذا افليس ذلك دالا على ان القوم سووا بينه وبين عمر وجعلوا القولين مثله
حالا فذهب كل فريق الى ترجيح واحد منهما كما يختلف اثنان من عرض المسلمين في بعض الاحكام فسمع هذا القول قوم
وسمع ذلك اخرون فمن بلغ قوته وهمته الى هذا كيف يستكثر منه ان يسارع الى ما يكون المصلحة راها ويعدل عن النص وقد راى كان
يسكت عليه ذلك وهو في القول الذي قاله الرسول صلعم في وجهه غير خائف من الانكار ولا انكر عليه احد لا رسول الله
ولا غيره وهو اشد من مخالفة النص في الخلافة واقطع واشنع قال الفقيه رحمه الله على ان الرجل ما اهمل امر نفسه
بل اعد عذرا واجوبة وذكر انه قال القوم عرضوا له بحديث النص ان رسول الله رجع عن ذلك بان قدمه ابا بكر في الصلوة
مقامه واوهمهم ان ذلك جار مجرى النص عليه بالخلافة وقال يوم السقيفة ايكم يطيب نفسا ان يتقدم قدمين قدمهما
رسول الله في الصلوة ثم اكد ذلك بان قال لابي بكر وقد عرض عليه البيعة انت صاحب رسول الله في المواطن كلها شدتها
ورخائها وايضا لما بلغه ان عليا خطب ابنة ابي جهل واوهم ان رسول الله صلعم كره ذلك ووجد عليه وارضاه
عمرو بن العاص فروى حديثا افتعله واختلقه على رسول الله صلعم فقال سمعته يقول ان آل ابي طالب ليسوا لي باولياء انما
وليي الله وصالح المؤمنين فجعلوا ذلك كالناسخ لقوله عليه السلام من كنت مولاه فهذا علي مولاه فقلت للفقيه رحمه الله انظر
السبح في مثل هذا النسخ للشيء هل تقضي وقت فعله فقال سبحان الله من يعرف العبر هذا وانما ان صورة فضلا ان
يحكم بعدم جوازه وهل نعم فهم حذاق الاصوليين هؤلاء القوم يخدعون بادي شبهة ويستميلون بادي ... وتبقى
الامور معهم على ظواهر النص واوائل الادلة وهم اصحاب جملة يقلدون الاصحاب بفضل نظر قال رحمه الله ثم اكد
ذلك حسن الظن للناس بهم انهم ظلفوا انفسهم عن الاموال وزهدوا في متاع الدنيا وزخرفها وسلكوا مسلك
الرفض لها واكلوا الخشن ولبسوا الكرابيس فلما اقبلت عليهم الدنيا اعلوا ذكرها وفرقوا الاموال على الناس وفتنوها
منهم ولم يتدنسوا منها بقليل ولا كثير فمالت اليهم القلوب واحتنم النفوس وحسنت فيهم الظنون وقال من كان في
نفسه شبهة منهم او وقفة في امرهم لو كان هؤلاء قد خالفوا النص لحظوا انفسهم لكانوا اهل دنيا ولظهر منهم الميل

البها والرغبه والاستئثار بها وكيف يجهون على انفسهم من يخالفه النص ويترك لذات الدنيا وما زينها فيخسرون الدنيا
والاخره وهذا لا يفعله عاقل والقوم عقلا ذوو الباب اسلمه واراء صحيحه فلم يبق عند احد شك في امرهم ولا ارتياب
بفعلهم وينسب العقايد على ارائهم وسرايرهم ويصوبون افعالهم وينسبوا الذه الرياسه وان اصحاب الهمم العاليه لا يلتفتون
الى الماكل والمشرب والمنكح وانما يريدون الرياسه والحكم ونفوذ الامر كما قال الشاعر شعر وقد رغبت عن لذه المال انفس
وما رغبت عن لذه الامر والنهي قال رحمه الله واكثر من الرحلين من المال فقيل تلك العله وخلعوا الناس وحقروه
وضيقوا عليه بعد ان سوالى انكارهم افعاله وجبهوه في وجهه وفسقوه وذلك لانه استاثر هو واهله بالاموال واعتنوا
فيها واستبدوا بها فكانت طريقتهما وطريقتهم مخالفه لطريقه الاولين رحمهما امر فلم يصبر العرب على ذلك ولو كان عثمان
سلك طريق عمر في الزهد وقمع النفس وردع الامرا والولاه عن الاموال وتجنب استعمال اهل بيته ووفر اعراض
الدنيا وملاذها وسهوا بها على الناس ايثارا فيها تاركا لها معرضا عنها لما ضره شي قط ولا انكر عليه احد قط ولو حول
الصلوه من الكعبه الى بيت المقدس بل لو اسقط عن الناس احدى الصلوات الخمس واقنع منهم بربع وذلك لان همم الناس
مصروفه الى الدنيا والاموال فاذا وجدوها سكتوا واذا فقدوها هاجوا واضطربوا الست ترى رسول الله كيف قسم غنائم
هوازن على المنافقين وعلى اعدائه الذين يتمنون قتله وموته وزوال دولته فلما اعطاهم احبوه اما كلهم او اكثرهم ومن لم
يحبه منهم بقلبه جامله وداراه وكف عن اظهار عداوته والاجلاب عليه ولو ان عليا علم صنع اصحابه بالمال واعطاه
الوجوه والروسا لكان امره الى الانتظام والاطراد اقرب ولكنه رفض جانب التدبير الدنيوي واثر لزوم الدين والتمسك
باحكام الشريعه فاضطرب عليه اصحابه وهرب كثير منهم الى عدوه وقد ذكرت في هذا الفصل خلاصه ما حفظته عن النقيب
ابي جعفر رحمه الله ولم يكن امامي المذهب ولا يبرا من السلف الصالح ولا يرضى قول الغالين من الشيعه ولكنه كلام اجراه
على لسانه البحث والجدل بيني وبينه على ان العلوي لو كان كراميا لا بد ان يكون عنده نوع من التشيع وميل على الصحابه وان قل
انتهى وقد استوفينا ما حكاه ابن ابي الحديد من كلام النقيب لانه كلام بديع غريب وقد بلغ الغايه في تقرير ذلك المعنى
الذي اتى به فاحسن واجاد واما قولهم لو كانت النصوص ثابته لم يكن لقائل ان يوردها على علم ويقررها علم الاول
فقد اجبنا عنه بان ايرادها لا يثبت له الا اذا علم او علق ظنه الاجابه الى العمل بها واذا لم يكن كذلك كان يجب ان يوردها
ولا يبعد ان يكون الشبهه قويت عندهم في امامه عمره ومن قويت عنده الشبهه لم يوثر معه الادله ولان النصوص كانت
مستغنيه عن الايراد ومعلومه عند مضطره الى الاذكار ثم انه عليه قد اورد كثيرا مما يدل على امامته وعلى اولويته وعلى
افضليته في مقام بعد مقام وحديث الشورى قد تضمن ما فيه من المناشده كثيرا من ذلك وهو معلوم الصحه هذا حاصل
ما اجاب به الفقيه حميد في العمده اقول وقال حسان بن ثابت ذكره في الجليس ان حسان بن ثابت قام وقال يا رسول الله اني قد قلت
ابياتا افتاذن لي ان انشدها فقال قل فانشد هذه الابيات وزاد فيها صاحب الجليس بعد قوله اماما وهاديا
فمن كنت مولاه فهذا وليه فكونوا له اتباع صدق مواليا قال صاحب الجليس قال محمد بن جرير الطبري في تاريخه
وذكر بعض النبي صلع لعلي بما قام له به يوم الغدير حتى لعد الكثير الشعرا الذين هم من اهل العلم بمغازي رسول الله صلع في
ذكر مقام النبي بما اقام له به وذكروه في اشعارهم فمنهم الكميت بن زيد الاسدي في قصيده له اولها شعر نفى عن عينك الارق
الهجوعا وهم امثلى منه دموعا ومنها شعر لدى الرحمن يشفع بالمثاني وكان له ابو حسن مطيعا
خطوطا في مسيره حملا الى مرضاه خالقه سريعا ويوم الدوح دوح غدير خم ابان له الولايه لو اطيعا
ولكن الرجال تبايعوها ولم ار مثلها خطرا مبيعا وقال السيد الحميري شعر اسهلني عن حب الكرى وجبهم مما به انقرب

الله

الى الله عز اسمه جل ثناؤه بزحزحني عن حر نار تلهب به وحبهم مثل الصلوة وانها على الناس من بعد الصلوة لاوجب
الم تسمعوا يوم الغدير مقالة لاحمد عند الدوح والحوض شب به قوله حتى تصفق ابن عمك اى تضرب به
ملبسه ولا اورد المخالفون على هذا النص البالغ اسئلة وسطاعن منها ما لا يعول عليه ومنها ما قد اشار
المصنف اليه ومنها ما اورده الجاحظ وبعض اصحاب الحديث وهو انه لا نعلم بين مكة والمدينة غديرا يسمى غدير خم ولا نسمع
بذلك احد يسمع الانكار والاستظهار بما ورد في ذكره من الاشعار ان اسلم ذلك وانه لا يعرف ولا يسمع به فلا يقدح
فيما اسند الينا الخبر عليه اذ لا يستند شي من اركان الدلالة اليه الا الى الحجة الخبر وغيره ومنها انه صلعم لم يرد
بكونه اولى بالمؤمنين من انفسهم ولا يكون على علم مولى لهم ذلك التصرف وانما اراد حسن النظر لهم في تدبير الامور لهم
كما قال صلعم انما انا لكم كالوالد والجواب انه عدول عن الحقيقة الى المجاز ولا يسوغ ذلك لغير موجب وقد تقدم ان لفظة مولى
حقيقة فيما اوردناه وانه الغالب عليها عرفا واستعمالا ومنها ان قالوا ظاهر الخبر يقضي بان يملك علي عليه السلام اولى بالتصرف في
امور المسلمين وان يملك جميعها من العبادات والمباحات والمناكح والجواب ان مثله يلزم في النبي صلعم والتحقيق ان الادلة
قد قامت على ان المومنين اولى ببعض ما يتعلق بهم من الامور وليس يدل الخبر الا على الامور التي يليها الرئيس الاكرم من
الرياسة ومنها انه كان يلزم ان يكون ما ذكرتم لعلي عليه السلام في زمن الرسول صلعم كما كان ثابتا له صلعم الا انكم زعمتم ان حكم علي في
ذلك حكمه صلعم والجواب ان الخبر وان اقتضى ظاهره ذلك الا ان الاجماع منعقد على انه لا نظر فيه لاحد في زمنه صلى الله عليه واله وسلم

النص الثالث

قوله من الكتب المشهورة الصحيحة الى اخره يعني منها صحيح البخاري وصحيح مسلم
وجامع الترمذي فان هذا الخبر مذكور فيها قوله في اسناد اسامر ادعى ان الخبر متواتر ومنهم من قال انه متلقى
بالقبول وانه في العمدة اختلف علماؤنا رحمهم الله في العلم به فمنهم من ادعى كونه معلوما بالاضطرار واجراه مجرى الخبر
الوارد في كونه متواترا ومنهم من قضى بصحته ولم يقطع بكونه متواترا بل سلك في صحته طريقة الاجماع وهذا يعتبر
الاتفاق على كونه معلوم الصحة وانه في تعلق الشرع والاجماع على صحته يقع به العلم بانه صلعم قاله وان لم يحصل
من طريق التواتر قال مولانا عليه السلام وممن صرح بتواتره المحدث العلامة يوسف بن عبد البر فانه ذكر الحديث في مختصره
لسيرة ابن هشام وقال والاثار بذلك متواترة صحاح قوله كفاه الشهرة فيه نظر لانها لا تكفي فيما طريقه البرهان والادلة
القاطعة اذ لا تفيد القطع لكن يكفيه الاجماع على انه صحيح لا بالنظر الى العرف والمحدثين وهي الصحة التي تكون في الخبر الاحاد
فيتميز عليه الطرق ان النبي صلعم قاله وانه صدر منه قوله ودليل ذلك الاستثناء الى اخره وكذلك ما يعلم من صحة استثناء
غير ما ذكر معه فكان يصح ان يقول الا انه لا نبي بعدي ولا اخ لي من الامة ما ولست لا تخلفني على امتي قوله دانيا
هي لكن سيد زاك يعني لكن الى اخره يعني ويكون من باب الاستثناء المنقطع وهذا على قول بعض النحاة ان الا فيه بمعنى لكن الناصبة
والاكثر يجعلها بمعنى لكن بل يفسرها بذلك يفسر معنى وما نصب بعدها فعلى الاستثناء قوله ومنها الوزارة
وشدة الازر هكذا في الاصل والاحسن استعمال وشد الازر بحذف التاء مثل المعنى وشد هرون ازر موسى
كما قال اشدد به ازري والوزارة في الاصل الاعانة والوزير المعين والازر القوة والمعنى اعانته وشد قوته ذكرها
قوله وهو الذي فدى النبي بنفسه يعني ليلة نام على فراشه حين خرج من مكة مهاجرا وقد سبق ذكر ذلك قوله
وكشف الكرب عنه صلعم يعني بمقاماته في الجهاد كيوم بدر واحد وحنين وخيبر والخندق وقد سبق ذكر ذلك قوله والنشر
والمصاهرة وغير ذلك يعني من حسن طاعته وسبق اجابته واخلاص محبته وعدم مفارقته وساير خلاله الكريمة
وخلائقه العظيمة قوله وكما هو مشهور في قصته سد الابواب هذا الخبر ذكره في السيرة النبوية عن ابن اسحق ان رسول الله صلعم

بلغ

ان رسول الله صلعم لما سار في غزوة تبوك خلف عليا على اهله وامره بالاقامة معهم فارجف المنافقون وقالوا ما خلفه الا
استثقالا له وتخففا منه فلما قال ذلك المنافقون اخذ علي سلاحه ثم خرج حتى اتى رسول الله صلعم وهو نازل بالجرف
فقال يا رسول الله زعم المنافقون انك انما خلفتني انك استثقلتني وتخففت مني فقال كذبوا ولكن خلفتك لما تركت ورائي فارجع
فاخلفني في اهلي واهلك افلا ترضى يا علي ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي فرجع علي الى المدينة وذكر الطبري
في القصة ان جبريل هبط الى النبي صلعم بخبره بخروج علي بن ابي طالب وما قال المنافقون فيه فامره صلعم بالقريش وجاس معوق اليه
يسالونه عن شيء وله ويعترسه في غزوة المعباد فاخبرهم بما قال له جبريل وبان الله امره باستخلاف علي على المدينة
فمنهم من ركب ليستلقاه فاسرجوا من موضعهم حتى طلع مقبلا فلقاه صلعم ماشيا ومعه الناس فعانقه رجل رجل ثم جلس رسول
الله وحوله الناس فقال صلعم ما اهل بك الينا فقص عليه القصة فقال انما خلفتك الا بامر الله وما كان يصلح لما هناك غيري
وغيرك اما ترضى ان اكون استخلفتك كما استخلف موسى هرون اما والله انك لبمنزلة هرون الحبر ولما رجع صلعم من غزاته
تلك وقسم للناس جعل لعلي سهمين وقال الحق انكر ذلك اما ترى ان صاحب الفرس الا ملق امام عسكرنا في الميمنة مرة وفي
الميسرة مرة قالوا بلى قال فذلك جبريل قال لي يا محمد ان لي سهما فانبح الله عليك وقد جعلته لابن عمك فسلمه اليه قال الشـ
فلنت ممن يشرع علينا ما قاله صلعم اشار المصنف الى ان منازل موسى اكثر مما ذكره ولهذا قال منها ومنها
ولم نقل وهي وقد عد غيره سوى ما ذكر وهو كون هرون معصوما وكونه افضل امة موسى فجعل هاتين من منازله المتعلقة
بموسى وهما ثابتان لعلي عليه السلام قوله وقد اعترض المخالف هذا الى اخره للمخالف مطاعن متعددة على هذا الاستدلال
منها ما ذكره المصنف وسماه قالوا انما يصح التشبيه على الحد الذي ذكرتم لو كانت منازل هرون من موسى علمت من جهة موسى
والجمع كانه هو نالي ذلك في منازل علي عليه من محمد صلعم وليس كذلك فان منازل هرون من موسى حصلت من جهة الله لا من
جهة موسى واجيب بانه لا فرق فان منازل علي وان علمت من جهة النبي فهي حاصلة من عند الله لانه بالوحي الوارد منه وان لم
نعد فيها لكلام ما اثره فالحال واحد ومنها ان ما ذكر منه الا ولى اثر الاحكام التي امرها الى النبي صلعم الى الخليفة من بعده
وهي اقامة الحدود ودر الجهاد ونحوها كانت لتلك الى موسى وهرون حتى تقوم بها علي كما قام بها هرون وذلك امر غير
معلوم بل لا فرق حاله فيه الاختلاف الشرائع والمصالح واجيب بان ذلك لا يلزم ويكفينا الزوم ان يثبت لعلي عليه ما كان
الى النبي صلعم الا النبوة كما انه يثبت لهرون جميع ما كان الى موسى وان اختلف ما كان لموسى وما هو لمحمد صلعم ومنها ان الخبر
ما سيق لاثبات استحقاق الخلافة بعد وفاته صلعم وانما اريد به انه عليه خليفته صلعم حيث يامره في حياته كما استخلف
موسى هرون على بني اسرائيل حين خرج لميقات ربه ومناجاته في طور سيناء واجيب بان ظاهر الخبر الشمول وان لعلي عليه
جميع المنازل التي كانت لهرون من غير فصل بين كونه خليفة له في حياته وبين غيرها من جميع المنازل الا ما استثني
قوله هو الخلافة اللغوية هي ان يخلف الرجل صاحبه على قومه في الامور التي يتعاطونها الى كسر الفسلة لها على ما لا يخفى
ذلك وليست خلافة الامام للنبي في ملك الاحكام قوله ومعنى شرعا وقد وقع النسبة والاشارة على ان اللفظ
مستعمل اليه الى اخره فيه اشكال من وجوه احدها انه يقال وما ذلك النسبة وما يليك الا بشارة ولم يسول لك ذكر
ولا حرف ما يدل عليه الثاني انه لا يعد من المجمل ان يرد لفظه لها معنى مستعمل واضح ويجوز ان يستعمل في المستقبل
لمعنى اخر بل الظاهر انه لم يكن يقصد ان المراد بها التي يستعمل هي فيه ولا يبعد هذا من اقسام المجمل الثالث انا لو سلمنا ثبوت
المعنيين معا وان المعنى الشرعي قد صار اللفظ مستعملة فيه فليس مثل هذا يعد من المجمل بل المجمل اللفظ الوارد
من الشارع على المعنى الشرعي الا ما كان يقتضي صرفه عنه واذا كان الاجمال انما ليس من جهة كون اللفظ له معنيان

لا يصح

شرعي

شرعي ولغوي بل من حيث ان له معنى غير معلوم وسيتقل فيكون مجملا حتى يعرف ذلك المعنى فلا فائدة في ذكر المعنى اللغوي
والا في جعله من اسباب الاجمال وبالجملة ففي مضمون هذا الكلام الذي جاء به المصنف نكارة وقلق وعدم استقرار وكيف يتصور
ورود خطاب من النبي صلعم الذي لا يتصور خطابه العبث والالغاز حصول بيان مراده بعد موته ويمضي على ذلك الخطاب
ما لا معنى له في تلك الحال ولا استفادة منه فائدة وكيف يجب حمل ذلك اللفظ على معنى غير حاصل في وقت وروده لكن
يعود من بعد فيحمل اللفظ عليه ويعلل بانه طارئ فيختص والخطاب اليه وكان يلزم اذا كان للفظ معنى شرعي
وورد ذلك المعنى بان يحدث عرف الشرع لمعنى اخر ان يصرف ذلك اللفظ اليه ويحكم على اللفظ بانه يفيده لانه
المعنى الطارئ بعد كيف يتصور ان ينعقد الاجماع على انه قصد باللفظ معنى شرعي لم يسبق من الشارع ذكر له ولا
نص عليه فان مثل هذا لا يكون الا بالتوقيف من جهة الشارع او المواصفة من اهل الشرع وطريقه لظهورها
وما دينها الى العلم اذ لظهورها واشتهارها واشتهار كونها ادلة على امامته والمنافي اهل الانصاف من شيعته
على الاستدلال بها ويرد على دعوى ما دينها الى العلم سوال وهو ان يقال من قواعدكم انه لا يودي الى العلم الا النصوص
الصريحة التي لا تحتمل التاويل ولا يمكن حملها على خلاف ظاهرها وهذه النصوص التي اوردتموها السابق من هذا القبيل
بل حكمتم عليها بانها من قبيل الالفاظ المشتركة بين معان كثيرة لا يفيد المقصود الا معنى واحد منها لم اختلفتم في
على انه المراد بادلة غير نفسه ولو سلم صحتها فاكثر ما يقتضيه ان يصير افادة اللفظ لذلك المعنى من قبيل الاستدلال
ودلالة الظاهر على معناه ليست بقاطعة لانه معرض للاحتمال وتارة يكون على تلك الالفاظ بما يعلم ان
المراد بها ما ثبت من غيرها بادلة غير قاطعة فكيف يمكن مع ذلك نظم تلك الادلة في سلك الحجج القاطعة والبراهين الساطعة
والجواب والله الموفق للصواب ان احوال الناظرين في الادلة والمحررين لها تختلف باختلاف قوة الفطنة وضعفها
وجودة القريحة وزكائها وامداد الله بتنويرها واعانته على تحصيل المطلوب وتقريبه فغير مستنكر ان تفضي تلك الادلة
بالناظر فيها الى العلم اليقين وان يقف بنا بها دون رتبة القاطعين وان يختلف في الاستثمار منها حال الكاملين
والخاملين ويجري الاخرين والاولين والعلم امر يجده الانسان من نفسه ويعرف حصوله بحصول اثنية وسنن
عليه سور حكمه وهو السكون والطمانينة وانتفاء الشك والتجويز ممن ادعى ذلك من عيون الائمة وفضلاء السادة
واهل الاجادة والافادة وارباب القرائح المنقادة والبصائر الوقادة صدقناه وعرفنا انه نال مناه ومن عجز
عن ذلك التحقيق ورمى به ضعف حظه من نيل مرامه الى مرمى سحيق فشانه ان يعذر ويعجزه ويصغه والانصاف
ما السمع وسعه وان يقف بنفسه في منزلة المظنون ولا يخطو بقدمه الكسيح الى درجة العلم المكنون والله
ولي التوفيق ومانح درك التحقيق **قوله** اما بان يكون دلالته ظنية واما بان يكون متنه ظنيا اذ اذ بظنيه متنه
ان يكون منقولا على غير حد التواتر ويكون سنده احاديا وهو مخالف للاصطلاح فان المتن بعض الحديث ولفظه
ويعبر به عن الدلالة فاذا قيل هو ظني في متنه فالمراد ان دلالته غير قطعية **قوله** فهي كثيرة وقد سبق ذكرها
قاله الامام المنصور وغيره في كتبهما جملة والاشارة الى ذلك **قوله** نحو خبر الطائر وخبر هوي النجم وخبر الابرجه
اما خبر الطائر فقد سبق ذكره وهو مما دلالته متنه ظنيه واما خبر النجم فهو ما روي عنه صلعم انه لما انقض نجم
ذات ليلة قال انظروا الى هذا الكوكب فمن انقض في داره فهو الخليفة من بعدي فنظروا فاذا قد انقض في منزل علي
عليه السلم ذكره في انوار اليقين وغيره وهو مما يعزى الى انس بن مالك رضي الله عنه قيل وهو سبب نزول قوله تعالى والنجم اذا هوى
ما ضل صاحبكم وما غوى واما خبر الاترجة فهو ما رواه في الحدائق عن عبد الله قال دخل علي يوم على رسول الله

على رسول الله صلعم وسبقه يقطر دما فقال صلعم اللهم الحق عليا بحقه لم يحف بها احد قبله ولا يحف بها احد بعده

قال فهبط جبريل على النبي صلعم بالترقة فاقبلها هدية من الطالب الغالب الى علي بن ابي طالب **قوله** وخبر المواخاة قد تقدم ذكره ذلك في مناشدة امير المؤمنين لاهل الشورى وذكره الترمذي في جامعه من حديث ابن عمر قال لما آخى رسول الله صلعم بين اصحابه جاء علي تدمع عيناه فقال يا رسول الله آخيت بين اصحابك ولم تواخ بيني وبين احد قال فسمعت رسول الله صلعم يقول انت اخي في الدنيا والآخرة **قوله** والاخبار الدالة على عصمته سيأتي ذكرها **قوله** والخبر المروي في قصة قوله وانذر عشيرتك الاقربين الى آخره قال الحاكم في الهدى وعن البراء بن عازب لما نزل قوله وانذر عشيرتك جمع بني عبد المطلب وهم يومئذ اربعون رجلا الرجل منهم ياكل المسنة ويشرب العس فامر عليا فاتى برجل شاة ثم قال ادنوا بسم الله فدنا القوم عشرة عشرة فاكلوا وشبعوا ثم دعا بقعب من لبن فشرب منه ثم قال اشربوا بسم الله فشربوا حتى رووا فبدرهم ابو لهب وقال هذا ما سحركم به الرجل فسكت يومئذ ولم يتكلم ثم دعاهم من الغد على مثل ذلك من الطعام والشراب ثم انذرهم ودعاهم الى الايمان وقال من يوازرني ويواخيني ويكون وليي ووصيي بعدي وخليفتي في اهلي فسكت القوم فاعادها ثلاثا والقوم سكوت وعلي يقول كل مرة انا فقال في المرة الثالثة انت فقاموا يقولون لابي طالب اطع ابنك فقد امره عليك **قوله** ونحو قصة خبر براءة وهو مما خرج من رواية ابن عباس ان النبي صلعم بعث ابا بكر في الطريق اذ سمع رغاء ناقة رسول الله صلعم القصوى فخرج ابو بكر فزعا فاذا علي قد دفع اليه كتاب رسول الله صلعم فبقي اميرا على الموسم وصار علي المبلغ لبراءة والمأمور بها ينادي بالكلمات فلما قدم ابو بكر قال يا رسول الله احدث في شيء قال لا ولكني امرت الا يبلغها الا انا او رجل مني **قوله** وخبر فتح خيبر قد سبق ذكره

فصل

في الاستدلال على امامة علي بالوصاية **قوله** ومن طريق النقل الى آخره كان من حقه ان ياتي بالمنقول في ذلك وقد سبق في اثناء الاحاديث المذكورة في شان تفضيل علي عليه من ذكر وصايته ومن ذكرها في مناشدته حيث قال علي انشدكم الله وبحق نشدتكم هل فيكم من احد هو وصي رسول الله صلعم في اهله غيري قالوا اللهم نعم وهذا صريح في المقصود ومع رواية علي لذلك فهي شهادة من حضر من الاكابر واعترافهم ونفي بدرهم لذلك كما تكرر مرويا قوله ويكون وليي ووصيي بعدي **قوله** واستدلالا بذلك من جهة الشرع الى آخره فقال الشيخ الوصية بواجبة مطلقا بل اذا كان ثم ما يوجبها والا جوز الخلف في ذلك ثم انه ليس في هذا ما يوجب تعيين الوصي في انه علي عليه بعينه واما اذا ثبت ذلك بطريق النقل فقد حصلت الغنية عن ذلك الاستدلال **قوله** انه صلعم لم يترك الى آخره فمه تركه ومن المعلوم بان كثيرا ما يوصي الموصي الى من يعتقد ان غيره ابلغ منه ويوصي الامام الى من لا يصلح للامامة لمرجحات تحقق في ذلك واكثر ما يقتضيه انه عليه اولى بالامامة ونحن في ذكر انه علي هو الامام بعده **قوله** فالامر الذي يكون الى ولي الوصاية فيه يقال ليس الوصاية انما للاجنبي من قضاء الدين واستقضائه وتنفيذ ما اوصى به يتعلق بواجب او تطوع ولهذا يقولون في وصف علي صلعم قاضي دينه وربما ورد ذلك مرفوعا **قوله** واذا كان للرجل ولاية في شيء من الامور الى آخره ليس على اطلاقه اما الوقف والمسجد فلا يستقيم ذلك الا اذا كان الموصي هو الواقف ولم يجعل الولاية الى غير الوصي واما اذا كان متوليا من جهة الواقف او من جهة الامام فلا ولاية لوصيه على ذلك واما الايتام فان كان الميت متوليا عليهم بالوصاية فصحيح ان وصيه يقوم مقامه في التولي عليهم وان كان متوليا عليهم من غير وصاية فلا ولاية لوصيه الا ان يكون الميت ابا واما النكاح فليس الولاية فيه تثبت للوصي كالموصي **قوله** او غير ذلك مما يشابه ما ذكر من المجنون كالصغير والمهمل كالمسجد **قوله** فيجب ان ينتقل الامر الى وصيه يقال فيلزم مثله في الامام اذا اوصى الى غيره ان يقوم مقامه في الامامة ولعله يفرقون بان الامام ليس اليه الاستبداد بذلك بخلاف النبي صلعم وبالجملة فالاستدلال بالوصاية

امير اللجاج ودفع الصدر بزاده وامره ان ينادي بكلمات منها ثم اتبعه عليا وبعثه الى بكر

لا تخلو عن تكلف في جميع الجوانب قوله ما روي عنه عليه السلام انه لما حكي له يوم السقيفة في الرواية انه عليه السلام لما انتهى اليه خبر
السقيفة وما كان فيها فسأل ما قالت الانصار واخبر بذلك احتجاجا حازما قال فماذا قالت قريش فقيل احتجت بانهم شجرة
رسول الله صلعم فقال احتجوا بالشجرة واضاعوا الثمرة قوله وهذا دليل على ان الاشارة انما هي فيمن اوصانا النبي
صلعم تعالى انما يلزم ان يكون فيمن اوصاه صلعم فيهم ولم يوص عليا على انفراده بذلك بل اوصى فيهم المهاجرين فمقتضاه ان
الامارة فيهم يوضح ذلك ان المأثور والمذكور في السنن النبوية عن ابن اسحق عن الزهري عن عبد الله بن كعب بن مالك
ان رسول الله صلعم قال يا معاشر المهاجرين استوصوا بالانصار خيرا فان الناس يزيدون وان الانصار على هيئتها
لا تزيد وانهم كانوا العيبة التي أوت اليها فاحسنوا الى محسنهم وتجاوزوا عن مسيئهم **فصل** في الاستدلال
على امامة علي عليه السلام بكونه افضل الامة بعد رسول الله صلعم قوله الا قريشا بعضهم تفاضل ولم لا يكون ذلك وما
وقع من شأن الانكار واهانة سعد ان صح لكون الانصار ليسوا من منصب الامامة لا لاجل كونهم مفضولين قوله
ويؤيد هذا ما روي ان عليا عليه السلام الى الائمة الطاهرين كلامه عليه السلام وسياقه يقضي بان الانكار لاجل مخالفة المنصب الحقيقي
وليس فيه ما يقضي بان المراد اعتبار الدخول في الفضل لان الفضل لا يحصل بشرف النسب والارتفاع فيه قوله
حتى لو تعين لهم الافضل مع جميع الشرائط كلامه هذا يقضي بان الفضل لا يحصل بشرف النسب والارتفاع فيه عنده
ليس مرجعه الى كمال الشرائط بل الى الزيادة في العفاف والصلاح او الى كثرة الثواب وان كان لا بد ان تعترف بان هذا المعنى
الاخير مما لا يطلع عليه فلا يشترط هنا وقد يستوي في هذا المعنى ما يرشد الى الارجح قوله وتسكينا للبرهان
الدهماء والزهماء على المصغر هي الداهية قال الجوهري سميت بذلك لاظلامها **مسألة** الاستدلال بكونه افضل
الامة لا يستقيم الا على انه اولى بالامامة لا على انها ثابتة له فان الافضلية ليست بمجردها طريقا الى الامامة ودالة
عليها بالاتفاق وانما هي شرط لا بد منه عند البعض وليست الامامة بحصول الشرط بل لا بد من حصول الطريق وهي
النص او الدعوة والخروج او العقد والاختيار عند القائلين به وحسب الخلاف في ذلك **فصل** في الاستدلال
على امامته عليه السلام بكونه معصوما قوله في قوله اللهم وال من والاه الخبر بتمامه وعاد من عاداه وفي رواية
وانصر من نصره واخذل من خذله وبتمامه لا العصمة من الاخبار قوله صلعم لا يحبك الا مؤمن ولا يبغضك الا منافق
والكلام في هذا الاستدلال نحو ما سبق من انه يدل على الاولوية فقط واحكم حكم الافضلية فانه لا يشك ان المعصوم
افضل من غيره **فصل** في الاستدلال على امامته عليه السلام باجماع العترة الطاهرة قوله وقال قوم هم ازواج النبي صلعم
قال في تعليق الشرح الذي عليه اكثر اهل العلم من المتكلمين ومن الفقهاء ان المراد باهل البيت في الآية الازواج وقال
بعضهم اهل بيت النبي من ينتسب بابيه الى هاشم وادعى صاحب الجوهرة الاجماع على ان المراد باهل البيت علي وفاطمة واولادهما
وانما الخلاف هل يدخل فيهم غيرهم اولا فقال بعضهم يدخل فيهم الزوجات وقال بعضهم يدخل فيهم المنتسب الى هاشم وكلهم جاز
الله في الكساء فاخبر ان المراد باهل البيت الا انه اكد لمنع الزوجات لانه قال وفي هذا دليل على ان نساء النبي من اهل بيته
وقد ورد في الحديث ما يمكن الاستدلال به على انهم بنو هاشم وان الزوجات ليس من اهل البيت وهو ما اخرجه مسلم من حديث
زيد بن ارقم اذكركم الله في اهل بيتي قال الراوي فقلنا من اهل بيته نساؤه قال لا ايم الله ان المرأة تكون مع الرجل
العصر من الدهر ثم يطلقها فترجع الى ابيها وقومها اهل بيته اصله وعصبته الذين حرموا الصدقة بعده قوله وما
روي عنه صلعم انه لما نزلت هذه الآية جمع عليا وفاطمة الى آخره قال الفقيه حميد وقد ورد هذا المعنى من طرق كثيرة بعبارات تختلف
قال مولانا عليه السلام في صحيح مسلم عن عائشة قالت خرج رسول الله صلعم غداة وعليه مرط مرحل فجاء الحسن فادخله ثم جاء

الحسن فادخله ثم جاءت فاطمة فادخلها ثم جاء علي فادخله ثم قال انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا
وفي جامع الترمذي عن ام سلمة قالت نزلت هذه الاية وانا جالسة على باب البيت انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم
تطهيرا وفي البيت رسول الله صلعم وعلي وفاطمة والحسن والحسين فجللهم بكساء وقال اللهم ان هولاء اهل بيتي فاذهب
عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا فقلت يا رسول الله الست من اهل البيت فقال انك الى خير وانت من ازواج رسول الله وفي جامع
الترمذي ايضا عن انس قال كان صلعم حين نزلت هذه الاية انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت يمر بباب فاطمة
اذا خرج الى الصلوة يقول الصلوة اهل البيت انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت وفي هذه الاحاديث دلالة واضحة
على ان هولاء عليهم السلام اهل البيت وان الاية نزلت فيهم قوله والا بطلت فائدة الاية تعالى هذا بناء على انه لا فائدة لها
الا بجعلها للجامع وهو غير مسلم وقد ذكر جار الله ان الفائدة كونه بين انه انما نهاهن وامرهن ووعظهن لئلا يقارف اهل بيت
رسول الله المآثم وليتصونوا عنها بالتقوى واستعار للذنوب الرجس وللتقوى الطهر لان عرض المقترف للمقبحات
يتلوث بها ويتدنس كما يتلوث بدنه بالارجاس واما المحسنات فالعرض منها نقي مصون كالثوب الطاهر وفي هذه الاستعارة
ما ينفر اولي الالباب عما كرهه الله لعباده ونهاهم عنه ويرغبهم فيما رضيه الله وامرهم به قوله ولا يبعد
وكان القياس ان يقول عنكن هذا الايراد على من جعلهن من اهل البيت ولم يجعل اللفظ مقصورا عليهن كما يقضي به كلام
الزمخشري ثم انا لو فرضنا انه مقصور عليهن فلا مانع من ذلك كما ورد في خطاب موسى لزوجته امكثوا اني انست نارا قال
في الكشاف روي انه لم يكن مع موسى غير امراته وقد كنى الله عنها بالاهل فتبع ذلك ورود الخطاب على لفظ الجمع قوله
سياق الاية فان اولها واخرها فيهن اي ما قبلها وما بعدها من الايات فالذي قبلها يا نساء النبي لستن كاحد من النساء ان اتقيتن
الى قوله تعالى واقمن الصلوة واتين الزكوة واطعن الله ورسوله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا
والذي بعدها واذكرن ما يتلى في بيوتكن الاية قوله لا يمنع ان يكون وسطها في غيرهن قال في العمدة الاكثر اخراج
من الجمل اذا تمت واستقلت في الافادة بنفسها وجاز ان يجري على ظاهرها ولا يحتاج تعلقها بما تقدمها ولا بما تاخر عنها
يوضحه انه قال في الصافات فانكم وما تعبدون ما انتم عليه بفاتنين الا من هو صال الجحيم وهذا خطاب متوجه الى بني ادم
ثم قال وما منا الا له مقام معلوم وانا لنحن الصافون وانا لنحن المسبحون وهذه حكاية كلام الملائكة عليهم ثم قال وان
كانوا ليقولون لو ان عندنا ذكرا من الاولين لكنا عباد الله المخلصين فعاد الى ذكر بني ادم قوله ويكون عثمان او غيره
جعلها في هذا الموضع ظنا منه انها من العشار الى قوله فيه وقع اختلاف كبير في الترتيب حتى اصطلح الناس على مصحف عثمان
هذا كلام فيه نكتة وكم يقوم محل العمر المصر وظاهره يقضي بان كلا من قرا الصحابة فعل في القران ما اراد من التقديم
والتاخير واتى به على ما يقوم من الترتيب وهذا غير مسلم والقران الكريم مصون عن مثل ذلك وقد ذكر كثير من العلماء منهم
المهدي عليهم ان النبي صلعم الذي تولى جمع القران وترتيبه وورد في الاخبار ما يقضي بانه صلعم لم يمت حتى قد كمل القران جمعا
وترتيبا وانه قرئ عليه وقراه على بعض اصحابه وكان يعرضه على جبريل عليه كل عام مرة الى العام وفاته فانه عرضه
مرتين ومما اخرجه ابو داود والترمذي عن ابن عباس عن عثمان قال كان رسول الله صلعم ينزل عليه السور ذوات العدد
وكان اذا انزل عليه شيء دعا بعض من كان يكتب فيقول ضعوا هذه الايات في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا فاذا انزلت عليه
الاية يقول ضعوا هذه في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا ويقوي ذلك ان القران غير مرتب على ترتيب النزول ونحسبه
فان اول ما انزل اقرا باسم ربك الذي خلق واول ما انزل في المدينة سورة البقرة واخر ما انزل بها سورة براءة واخر ما انزل
من ايات الاحكام اليوم اكملت لكم دينكم الاية واخر ما انزل من ايات القران واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله وفي ذلك دلالة

304

على ان ترتيب القران بهذه الكيفية من جهة التوقيف وانهم لو رتبوه بحسب اختيارهم لما عدلوا عن ترتيب النزول ومما يدل
على ان امر القران توقيفي اختلاف الحال في الايات حيث عد مدهامتان اية مستقلة وقوله لم يلد ولم يولد اية مستقلة
وعدت اية الكرسي وحدها على طولها اية مستقلة وكذلك اية الدين على طولها واتساع الفاظها ومقاصدها وكذلك آمن
الرسول الى اخر السورة فانه عد ايتين **قوله** وليس علينا في دعوى الاجماع اكثر من هذا اما الاجماع الظني فمثل
هذا يكفي فيه واما الاجماع القطعي المعلوم فلا نسلم ان كونه الظاهر من مذهبهم والمتفق عليه مصنفات من صنف
منهم والمشهور من عقائدهم وكونه لا يعلم لاحد منهم خلاف يكفي في حصوله بل لا بد من النقل المتواتر الحاصل عنه العلم
الضروري بان كل واحد منهم قال بذلك وصرح به ونص عليه بشهادة العمل التابعين فاما الصدر الاول ومن يليهم من اهل
البيت فذلك امر ممكن في حقهم لقلتهم وانحصارهم وتقارب ديارهم واما بعد انتشار اهل البيت واتساعهم وعدم انحصارهم
وتفرقهم في كل افق وخفاء كثير من اعيانهم وعلمائهم فمن البعيد ان يأتي ذلك في حقهم وللمنصورية مثل في هذا المعنى كلام ذكره
في المجموع المنصورية حاصله نفي العلم باجماع الامة ثم قال عليهم وان شئت ان ترجع الى اهل البيت فشأنهم كان في ايام ابناء الحسين
من الحسنين والجاف ادريس بن عبد الله بالمغرب وبعضهم بالمشرق وتشتتوا تحت كل كوكب وفيهم العلم ووراثة النبوة وكيف
لكل منهم مع علمه ووقفنا على كلام نفيس لبعض المحققين من السادة المتاخرين صاحب العواصم ذكر فيه هذا المعنى واوضحه واستظهر عليه
وحققوا ان في العترة من الكثرة والتعدد ما يمتنع معه قطعا الاحاطة باقوالهم فيما يدعى فيه اجماعهم واشار الى ذكر ابن
حزم وعدده في كتابه جمهرة النسب من علماء العترة ودعاتهم والمعتبرين منهم الذين لا يعرف فيهم اكثر المدعين لاجماعهم ولا يعرف
لهم مصنف واستقل الهم خلق في الري وطبرستان والحجاز والاندلس واليمامة وغيرها من الجهات ومنهم عدد كثير
وجم غفير قال مولانا عليهم ولعل فيهم ايضا من لم يعرفه ابن حزم ولا سمع بذكره وايضا فكثير من اهل البيت قد اختلط
بطوائف من الفقهاء وذهب الى مذاهبهم واعتزى الى ائمتهم كالشافعي وغيره **قوله** فهو صريح ما تجوزه الحشوية وليس
يستحيل عنده تعالى اما على قاعدتهم في ان العلم بمجرد الاخبار المتواترة من علوم العقل فلا يستقيم هذا في حق العاقل كما
الا يستقيم في حقه ان يترك شيئا يعتقده بروية محققة بل يعلمه وان كان جائزا من جهة الامكان لانا العلم من فعل الله
واتفقنا احسانه ان شاء فعله وان شاء لم يفعله **قوله** فان التكليف المترتب عليه شامل يعني التكليف بالحج **قوله**
ولا يدعونه هو مستقيم فانه صلى دعا الى الله والى دين الاسلام ولكن الحسن ولا بعثته فان الدعوة تستمر فيهما
الانبياء وغيرهم دون البعثة **قوله** واليه ذهب ابو علي وابو عبد الله هكذا في تعليق الشرح وغيره والذي في العواصم ان
القائل بذلك من المعتزلة الشيخان معا ابو علي وابو هاشم والشيخ ابو عبد الله والحاكي ذلك عنهم الشيخ ابو القسم البستي
قوله حتى لو لم يرد وعيد لكان الاجماعات ظنيات ظاهره يقضي بان القطعية في اجماع الامة وافادته للعلم انما يستفاد بورود
من الوعيد وقيام الدلالة على فسق مخالفه ولولا ذلك لم يكن حجة قاطعة وفيه نظر فانه ليس من لازم كل دليل قطعي
ان يرد الوعيد على مخالفته وتفسيق من خالفه وقد صرح الامام يحيى بذلك في كتاب التحقيق وقال اجماع العترة كاجماع
الامة وهو قاطع عندنا ولكنه لا يستند في كون اجماع الامة بمخالفته يفسق بعض الناس في كتابه بحال في اجماع العترة لانا
نقول هذا سو نظر فان التفسيق بمخالفته غير كونه حجة على الاكفار غير فاحدهما مخالف للاخر والتفسيق فيمن خالف
اجماع الامة انما وقع لدليل منفصل يعني لا لكونه حجة قاطعة **قوله** لنا قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا الى اخره اعلم ان وجه دلالة
هذه الاية الكريمة على ان اجماع اهل البيت حجة فيه خفاء ونعتمد على ما حرروه وتحملوه واما على ما قررته في الكشاف وغيره
فليست من الدلالة على ذلك في شيء لان اختيار الله بني على انها خطاب للامة ومعنى اختياركم لدينه ونصرته وبدل عليه قوله

الآية وهو قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا فإنها خطاب للمؤمنين على سبيل العموم من غير تخصيص لأولاد إبراهيم ولو كان مضمون
الآية يطلب القيام بالركوع والسجود والعبادة وفعل الخير وإقامة الجهاد وهذا ما لا اختصاص لأولاد إبراهيم به فدل على
أن المراد به الأمة جميعا قال جار الله فإن قلت لم يكن إبراهيم أبا للأمة كلها قلت هو أبو رسول الله فكان أبا لأمته لأن أمة الرسول
في حكم أولاده وجزم في الكشاف بأن قوله ليكون الرسول شهيدا عليكم وتكونوا شهداء على الناس متعلق بسماكم قال أي فضلكم
على الأمم وسماكم بهذا الاسم الأكرم ليكون الرسول شهيدا عليكم أنه قد بلغكم وتكونوا شهداء على الناس أن الرسل قد بلغتهم
وأصحابنا سوغوا الاستدلال بها لأنه متعلق بقوله هو اجتباكم قلنا تأمل قوله وإن تناول جميع ولد إبراهيم يعني حتى اليهود
والنصارى هكذا ذكره أصحابنا وهو عندي غلط فاحش فإن الآية خطاب للذين آمنوا كما صرح بذلك أولها قوله أفلا يحتاج إلى
من يشهد عليه إنكار لما هو معروف من ذكر الشهادة في الآخرة وكونها دليلا على ارتفاع المنزلة ولم يرد شيء من ذلك كقوله تعالى
لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا وقوله فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا الآية
والمراد به في الآخرة ونعوذ بذلك كرامة عظيمة ومنزلة رفيعة وأي منزلة أرفع من أن يضمهم الله مع شهداء الرسل على
أممهم بالتبليغ يوم يقوم الناس لرب العالمين قال جار الله بعد ذكر أن المراد ذلك في هذه الآية التي نحن بصددها وإذا
حكم بهذه الآية الكريمة والأثرة فاعبدوه وثقوا به ولا تطلبوا النصر والولاية إلا منه قوله ونحوها من الأدلة
الإجماع أما المعتمد منها فليست واردة مورد خطاب المواجهة كقوله ويتبع غير سبيل المؤمنين وقوله لا تجتمع أمتي
على ضلالة قوله والخطاب رجس قال أصحابنا الرجس لفظة مشتركة بين معان ثلاثة القذر والعقاب والمعصية
فلا يجوز أن يراد إذهاب الأقذار لأن حكمهم وحكم غيرهم على سواء في وجوب التنزه وما به تزال ومحال أن يراد العقاب
من غير واسطة إذهاب المعاصي لعلمنا بأنهم وغيرهم على سواء في أن الكبائر الواقعة منهم يستحق عليها العقاب لأن الأدلة في ذلك
عامة للمكلفين على سواء فلم يبق إلا أن المراد إذهاب المعاصي لا بطريق الإلجاء لأنه يسقط التكليف وهم مكلفون لا محالة بل بفعل
الألطاف التي تصرفهم عن فعلها وهو معنى العصمة وإذا ثبت كونهم معصومين عن القبيح كان إجماعهم حجة واجبة الاتباع
والدلالة هذه مبنية على أن ما أخبر الله بأنه يريده فهو واقع لا محالة ولا شك في ذلك فإن القادر على فعل إذا أراده ولا
مانع له عن إيجاده وقع منه ووجد من جهته فإن قيل من شيء هكذا إن من الألطاف ما ليس يقع ويريد من المكلفين [illegible] اللطف
له قلنا لو كان ما يحصل شيء من هذا الفعل لم يخبر الله بأنه يريده لأنه لا يريد المستحيل قوله كما في قوله تعالى كذلك يجعل الله
الرجس على الذين لا يعقلون البلاءة على الذين لا يؤمنون قوله حملها عليهما جميعا فرب مانع من حملها على العقاب لأن
كلام فيما ذكره المصنف من جهة وهو أنه إذا ذهب عنهم الرجس الذي هو الخطأ بالألطاف المانعة عنه فقد ذهب عنهم عقابه
إذ العقاب على أمر لم يفعل [illegible] لم يذكر أهل اللغة أن الرجس اسم للمعصية حقيقة وبنى جار الله على أنه استعير له
في الآية يجوز أنه استعارة كما تقدم عنه أنه استعار للذنوب الرجس لأن المقترف لها ملوث بها ومتدنس وبنى على أن المراد
بالرجس في قوله كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون هو العقاب بل الرجس الخذلان ومنع التوفيق وصفه بنقيض ما
يوصف به التوفيق من الطيب قال مولانا عليه السلام ويكون عنده استعارة شبه الخذلان بالرجس الذي هو القذر فاستعير له
قال وإن أراد العقل المؤدي إلى الرجس وهو العذاب من الارتعاش وهو الاضطراب ولم يذكر ابن فارس في مجمله من معاني
الرجس إلا القذر وأما الجوهري فذكر معه العقاب منسوبا إلى الفراء قوله ذكر الحاكم عن جعفر بن محمد إلى آخره هذا تفسير
عن غير الظاهر أن المعنى كما ذكره جار الله واجتمعوا على الاستعانة بالله والوثوق به وقولهم اعتصمت بحبله يجوز أن يكون
تمثيلا لاستظهاره به ووثوقه بحمايته بامتساك المتدلي من مكان مرتفع بحبل وثيق يأمن انقطاعه وأن يكون الحبل

استعارة

305

استعارة لعصمة والاعتصام لوثوقه بالعصمة او ترشيحا لاستعارة الحبل بما يناسبه **قوله** في الخمسة الاشباح يعني الاشخاص وهم النبي صلعم وعلي وفاطمة والحسنان وقد يظن ان هذه العبارة تخصيص لهم وليس كذلك فانه لا تخصيص بها الا التعبير وتقويم ذكرهم وتعدادهم **قوله** مروي في الصحاح رواه مسلم في صحيحه عن زيد بن ارقم قال قال رسول الله صلعم الا واني تارك فيكم ثقلين احدهما كتاب الله وهو حبل الله من اتبعه كان على الهدى ومن تركه كان على ضلالة وفي رواية قال واهل بيتي اذكركم الله في اهل بيتي اذكركم الله في اهل بيتي **قوله** متلقى بالقبول والحق انه يوجب ان الامة من يستدل به على ان اجماعهم حجة ومن يستدل به على تفضيلهم على سائر الناس فلولا كونه صحيحا والاحتجاج به يظهر من بعضهم انه غير صحيح قال وقد ورد هذا الخبر بصيغ كثيرة والفاظ مختلفة فلا بد ان يكون فيها ما هو صحيح او ان يكون صحيحه كالاخبار عن سجاعة على سجاح ختام وقد سلك كثير من العلماء في الاستدلال على صحته اجماع الامة بقوله صلعم لا تجتمع امتي على ضلالة هذا المعنى كل من انصف نفسه علم قطعا ان الاخبار التي وردت في العترة بالصيغ المختلفة والطرق الكثيرة تزيد على ما ورد في اجماع الامة وقد ذكر بعض العلماء انه متواتر لفظا ومعنى والاكثر على ما ذكر من تواتره معنى **قوله** فقد امننا صلعم الى آخره يعني لو جاز ان يجمعوا على ضلالة لما حسن منه ان يؤمننا من ذلك لانه يكون تغريرا وتلبيسا على المكلفين وقد استدل بالخبر من وجه آخر وهو انه صلعم قرن بينهم وبين الكتاب فلولا انهم حجة كالكتاب والا لما حسن منه ذلك كما قيل ان الله تعالى لما قرن بين طاعته وطاعة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين دل ذلك على ان اتباعهم واجب كوجوب اتباع الرسول **قوله** اذا وافق الكتاب الجواب عن هذا السؤال بما ذكره المصنف وقد اجيب بوجه آخر وهو انه صلعم علق نفي الضلال بالتمسك بهما فلولا ان اتباع العترة واجب والا لما حسن ذلك لانه لا يحسن من الحكيم ان يجمع بين امرين في تعليق السلامة بهما ولا يحصل الا باحدهما كما لا يحسن ان يرغب في فعلين في الجمع مع كون احدهما وجوده وعدمه بمنزلة واحدة ومما يرد على هذا الدليل ان يقال الاستدلال بهذا الخبر يتفرع على العلم بالعترة من هم واجيب في العمدة بان العترة هم اولاد الرجل واولاد اولاده دون من عداهم لان هذه اللفظة متى اطلقت سبق ذلك الى الافهام ولا خلاف بيننا ولهما المذكورة حقيقة واما الخلاف بيننا ولهما العترة هم ماذا لم يكن عليه دليل وحجة غيرها عليهم فان قيل قد قال ابو بكر نحن عترة رسول الله وانكر ولم ينكر ذلك احد قلنا مجاز بدليل عدم سبق معناه الى الفهم عند الاطلاق بل من المعلوم انه اذا قيل قالت العترة كذا او ذهبت العترة الى كذا او قام العترة لم يخطر على البال الزيادة على ذريته صلعم فاقتضى انها حقيقة فيهم فقط وظاهر المذهب كلام الجوهري في صحاحه ان العترة تستعمل لغة في نسل الرجل كما هو مقصودنا وفي رهطه قال ما لفظه وعترة الرجل نسله ورهطه الادنون الا ان ذلك لا يمنع من حمله استعماله هنا في نسله صلعم بحسب العرف بذلك ومصير استعماله في غيره على جهة المجاز العرفي **قوله** فكذلك يقتضي انه حجة قاطعة كاجماع الامة يعني للوعيد على المخالف عنهم كما ورد الوعيد في اتباع غير سبيل المؤمنين الدال على ذلك في اجماع الامة انه قراءة معلومة وهذا خبر احادي فبينهما فرق **قوله** قال صلعم قدموهم ولا تقدموهم وتعلموا منهم ولا تعلموهم ذكر الفقيه حميد هذا الحديث في العمدة وان النبي صلعم قاله في اهل بيته وان تمامه ولا تخالفوهم فتضلوا ولا تشتموهم فتكفروا **قوله** وكذلك حكمه صلعم بانهم باب حطة وزيد عنه صلعم بعد قوله ومن تخلف عنها غرق وهوى وهم باب حطة من دخله غفر له وفي رواية وهم باب السلم من دخله كان امنا **قوله** سجاح ختام وحلم قيس هو قيس بن عاصم المنقري وله في الحلم حكايات كثيرة تدل على انه ابلغ فيه الغاية واما سجاح ختام فهو اسهر من نار على علم وهو القائل حاطب امراته ماوية وقد لامته على بسط يده بالجود

اماوي ان تصبح صداي بقفرة من الارض لا ماء لدي ولا خمر
ترى ان ما انفقت لم يك ضائري وان يدي مما بخلت به صفر
اماوي ما يغني الثراء عن الفتى اذا حشرجت يوما وضاق بها الصدر

القول في ذكر احتجاج المعتزلة وغيرهم

ومن قصته انه ... بينا انا جواعنه ... وفي القوم رجل له ناقة تسمى ... فقام ذلك الرجل فاتى راس صاحبهم ... وهو يقول ما معناه ادركوا ناقتي ... فطلبوا الناقة فوجدوها قد ... سمعنا قرعا ... الفرج ... فاكلوا ... عدي بن حاتم ... فقال الحمد لله ... ورد ... بنحو ... واما ... هذه ... الاصمعي

على امامة ابي بكر قوله فالكلام معه لقوله ثبت فيه قد سبق ذكره فاما القول بالنص الجلي فهو كما ذكره الشيعة على احد
فساده واما القول بالنص الخفي فهو مما اشتبه على كثير من الناس ولكن قد تقدم من ابطاله ما يرفع الالتباس قوله لا يعتبر
الاقسام المتقدمة يعني النص والعقد والدعوة والغلبة والارث وسائر ما ذهب اليه الذاهبون على اختلافهم في طرق الامامة
قوله خرط القتاد مثل يضرب لامتناع الامر وحصول الحائل دونه والقتاد شجر له شوك قوله رووا ان عليا ما بايع ابا بكر
قط وكذلك لم يصح ان عليا قاتل معه ولا حضر شيئا من حروبه وقد سبق حمل المصنف لما ورد عن علي عليه السلام يقضي بالرضا
والدخول في امامة ابي بكر على التقية ولا باس به فانه لا يشك ان الطهارة حال في ذلك غير مأمون الضرر قوله وخطبته الشقشقية
هي قوله عليه السلام اما والله لقد تقمصها ابن ابي قحافة فلان يعني ابا بكر وانه ليعلم ان محلي منها محل القطب من الرحى ينحدر عني السيل
ولا يرقى الي الطير فسدلت دونها ثوبا وطويت عنها كشحا وطفقت ارتئي بين ان اصول بيد جذاء او اصبر على طخية عمياء يهرم
فيها الكبير ويشيب فيها الصغير ويكدح فيها مؤمن حتى يلقى ربه فرايت الصبر على هاتا احجى فصبرت وفي العين قذى وفي الحلق
شجى ارى تراثي نهبا حتى مضى الاول لسبيله فادلى بها الى فلان بعده ثم تمثل بقول الاعشى شتان ما يومي على كورها
ويوم حيان اخي جابر فيا عجبا بينا هو يستقيلها في حياته اذ عقدها لآخر بعد وفاته لشد ما تشطرا ضرعيها فصيرها
في حوزة خشناء يغلظ كلمها ويخشن مسها ويكثر العثار والاعتذار منها فصاحبها كراكب الصعبة ان اشنق لها
خرم وان اسلس لها تقحم فمني الناس لعمر الله بخبط وشماس وتلون واعتراض فصبرت على طول المدة وشدة المحنة
حتى اذا مضى لسبيله جعلها في جماعة زعم اني احدهم فيا لله وللشورى متى اعترض الريب في مع الاول منهم حتى صرت
اقرن الى هذه النظائر لكني اسففت اذ اسفوا وطرت اذ طاروا فصغى رجل منهم لضغنه ومال الاخر لصهره مع هن وهن
الى ان قام ثالث القوم نافجا حضنيه بين نثيله ومعتلفه وقام معه بنو ابيه يخضمون مال الله خضم الابل نبتة
الربيع الى ان انتكث عليه فتله واجهز عليه عمله وكبت به بطنته فما راعني الا والناس الي كعرف الضبع
ينثالون علي من كل جانب حتى لقد وطئ الحسنان وشق عطفاي مجتمعين حولي كربيضة الغنم فلما نهضت
بالامر نكثت طائفة ومرقت اخرى وفسق اخرون كانهم لم يسمعوا الله سبحانه يقول تلك الدار الاخرة نجعلها للذين لا
يريدون علوا في الارض ولا فسادا والعاقبة للمتقين بلى والله لقد سمعوها ووعوها ولكنهم حليت الدنيا في اعينهم
وراقهم زبرجها اما والذي فلق الحبة وبرأ النسمة لولا حضور الحاضر وقيام الحجة بوجود الناصر وما اخذ الله
على العلماء الا يقاروا على كظة ظالم ولا سغب مظلوم لالقيت حبلها على غاربها ولسقيت اخرها بكاس اولها ولالفيتم
دنياكم هذه ازهد عندي من عفطة عنز قال ابن عباس لما انتهى امير المؤمنين في الخطبة الى هذا الحد قام اليه رجل من اهل
السواد فناوله كتابا فاقبل ينظر فيه فلما فرغ من قراءته قال له ابن عباس رحمه الله لو اطردت مقالتك من حيث افضيت
فقال هيهات يا ابن عباس تلك شقشقة هدرت ثم قرت قال ابن عباس رحمه الله فوالله فوالله ما اسفت على كلام قط كاسفي
على ذلك الكلام الا يكون امير المؤمنين بلغ منه حيث اراد قال مولانا عليه السلام ولقوله عليه السلام تلك شقشقة هدرت سميت هذه
الخطبة الشقشقية والشقشقة بكسر الشين الاولى والاخرة كالرئة يخرجها البعير من فيه اذا هاج قال الجوهري
واذا قالوا للخطيب ذو شقشقة فانه يشبه بالفحل قوله ونحو ذلك يعني من كلامه عليه السلام القاضي بالتظلم والتجرم وعدم
الرضا بما كان من التقدم قوله في حكاية الشعر نعم وما ذكره من انه بال قائما هو المذكور ان سعد بن عبادة خرج الى الشام
بعد بيعة ابي بكر وذهب مغاضبا فرمي في وجهه بليل قال معوية في كتاب كتبه الى ابنه قيس بن سعد وقد كان ابوك اوتر غير
قوسه ورمى غير غرضه فاكثر الحز واخطأ المفصل فخذله قومه وادركه يومه فمات بحوران طريدا غريبا والسلام

وذكر

وذكر انه بال في جحر فقتلته الجن وسمع هاتف يقول نحن قتلنا سيد الخزرج سعد بن عباده ورميناه بسهمين فلم نخط فواده

فاسار هذا الشاعر وهو من الانصار الى ان ذلك غير صحيح وانه احتيل في قتله خيفه منه وظاهر الامر في هذه الحكايات انه

مات عقيب توجهه الى الشام وفي صدر خلافه ابي بكر وظاهر ماذكره ابن حجر في تقريب التهذيب انه مات في خلافه عمر لانه قال مات بارض

الشام سنه خمس عشره وقيل غير ذلك والله اعلم اي ذلك كان **قوله** كما هو مشهور في قصه لولا علي لهلك عمر ذكرها الهادي عليه السلام

في كتاب الاحكام وهي انه اتي عمر في ولايته بامراه ادعي عليها الفجور فسالها فاقرت فامر برجمها فانكر ذلك علي عليه السلام وقال هذا سلطانك

عليها فما سلطانك على ما في بطنها فقال لم اعلم حملها قال فاستبرى رجمها فقال امير المومنين عليه السلام لعلها ما تحرزت الاخوف فحل سبيلها

ثم قال عجزت النساء ان تلدن مثل علي لولا علي لهلك عمر **قوله** ونحو ذلك مما دل على تحريهم للحق في التسرع احكامهم في ذلك مشهوره

والروايات فيه غير محصوره وما كانوا الا اتباعا للحق سلقوبه بالقبول والاذعان لمن اتي به من المحق حتى من المخدرات ذوات الحجى

والعورات قال عمر كلكم افقه من عمر حتى المخدرات في السور **مسلة** من عاده اصحابنا انهم يذكرون في هذه المسئله حكم من تقدم

على امير المومنين وابتزه هذا الامر وحكم من قعد عن نصرته او توقف في امامته وامتنع من بيعته وحكم من حاربه وبغي عليه فترك

المصنف عن ذكر ذلك وما بعده من هذه المسئله لانه في الحقيقه ليس منها وقد ذكر حكم من تقدم عليه من اكابر الصحابه واستوفي الكلام

على ذلك وبيّنا عذره في تعريفه لذلك على مسايل الامامه وذكر ايضا حكم المتوقفين مستطيلا الى ذلك واما حكم من حاربه وبغي عليه فهم ثلاث فرق **المارقون** وهم الخوارج وقد سبق ذكرهم وبيان حكمهم **والقاسطون** وهم معاويه واتباعه

وسياتي ذكر حكمه في المسئله التي بعد هذه لان المصنف احتزه اليها **والناكثون** وهم طلحه والزبير واتباعهما ومنهم عايشه ام

المومنين رضي الله عنها قال الحصن والاحلاء ومن المحصلين الغزليه المعتزله والزيديه في فسق من حاربه عليه السلام مطلقا واصالته في قتالهم لانهم

بغوا على امام الحق بالاتفاق والباغي بالاجماع من الفساق ويدل على ذلك ان الله اباح قتلهم بقوله وان طايفتان من المومنين اقتتلوا

فاصلحوا بينهما فان بغت احداهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله ومن جاز قتله لم يكن مومنا وقد ذهب سليمان بن جرير الى

ان حرب طلحه والزبير ومن معهما كفر بناء على قاعدته في ان الخروج على الامام كفر وهو كلام لا دليل عليه فانه لا يكون الذنب كفرا

الا بدليل سمعي قطعي ولا نعلم دليلا في السمع يدل على ذلك وقيل لا يقطع بخطا طلحه والزبير ومن معهما وهذا بناء على العوا بان الامامه

مسئله اجتهاديه ظنيه اما على سبيل الاطلاق او بعد البيان به الخلفا لعدم الاجماع كما ذهب اليه بعض الفقها واكثر المجبره اذا عرفت

ذلك فاعلم ان طلحه والزبير من كبرا الصحابه وجلتهم ومن اعيان اصحاب رسول الله العشره المبشرين بالجنه اما طلحه فكفي له

لمقامه يوم احد وما كان من ذبه عن رسول الله وتقدمه بنفسه دونه حتى ناله ما ناله وكان صلعم يقول من احب ان ينظر الى شهيد يمشي

على وجه الارض فلينظر الى طلحه وهو من المقصودين بقوله تعالى من المومنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه واما الزبير فهو

حواري رسول الله صلعم وله المقامات المحموده في الجهاد والمواقف المشهوده التي ليس لها زاد وكان من خواص علي عليه السلام واهل

موديه والغاضبين لغضبه لما كان من حديث السقيفه **واما عايشه** فهي ام المومنين وسيده نسا الصادق الامين وزوجته

في الدنيا والاخره وصاحبه الزلفه عنده والمحل الارفع ولها من الفضايل ما ليس لغيرها من جنسها وهي معدوده من فضلا الصحابه

ولا يشك عند احد من المسلمين المنصفين ان ما لهم لامير المومنين هفوه من الهفوات وعثره من اسوا العثرات فنعوذ بالله

من الخذلان ومن كيد الشيطان وقد ذهب الاكثر من القاطعين بخطاهم الى انها قد صحت توبتهم والله سبحانه قد تداركهم بالطافه

ونالهم لحسن سابقتهم فروي من توبه عايشه انها قالت اذا ذكرت يوم الجمل احزن مني حزنا واشارت الى خلفها وانها

قالت يا ليتني مت قبل الذي كان من شان عثمان وقالت وددت اني ثكلت عشره مثل ولد الحرث بن هشام واني لم اسر مسيري الذي

سرت فيه وروي انها كانت اذا ذكرت خروجها تبكي وتقول يا ليتني مت قبل هذا وكنت نسيا منسيا واما طلحه فقد روي انه لما اصابه السهم

والله تعالى ... عنها ... ما يسعى ... وصله الاخر
على مقدر ... الا ... على ما ... والاخر ...

قال بعد ما افاق من غشيه ما رأيت مصرع سمح اضل من مصرع عمرو ثابت واشد منه مثل ❁ ندمت ندامة الكسعي لما رأت عيناه
ما صنعت يداه ❁ وروى ان عليا عليه السلام واجهه قبل قتله وذكره قول النبي صلعم اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وذكره فقال
له امير المؤمنين فلم تقاتلني قال لم اذكر ثم انصرف وروى ان امير المؤمنين وقف عليه بعد قتله فاثنى عليه خيرا وقال اني ارجو ان
اكون انا وهو ممن قال الله فيهم ونزعنا ما في صدورهم من غل اخوانا على سرر متقابلين واما الزبير فروى انه لما لقيا علي في تلك
الحال حتى اختلفت اعناق دوابهما فقال له علي عليه السلام انشدك الله اتذكر يوم مر بك رسول الله ونحن في مكان كذا وكذا فقال يا زبير
اتحب عليا فقلت الا احب ابن خالي وابن عمتي وعلى ديني فقال يا علي اتحبه فقلت الا احب ابن عمتي وعلى ديني فقال يا زبير اما

المعوق

والله لتقاتلنه وانت له ظالم فقال الزبير بلى والله لقد انسيته ثم ذكرته الآن والله لا اقاتلك وذهب يشق راجعا وهو ينشد ❁
ترك الامور التي تخشى عواقبها لله احمد في الدنيا وفي الدين ❁ نادى علي بامر كنت اجهله قد كان عمر ابيك الخير مذ حين ❁
اخترت عارا على نار مؤججة انى يقوم لها خلق من الطين ❁ ويؤكد صحة توبة الزبير ان ابن جرموز لما لحقه بوادي
السباع فقتله واتى عليا عليه السلام براسه قال له عليه السلام اشهد اني سمعت رسول الله صلعم يقول بشر قاتل ابن صفية بالنار وروى
ان ابن جرموز قال حسبنا بالله وانا اليه راجعون ان قاتلناكم فنحن في النار وان قتلنا لكم فنحن في النار وروى انه انشد ❁
اتيت عليا براس الزبير وقد كنت ارجو به الزلفة ❁ فبشر بالنار قبل العيان فبئس بشارة ذي التحفة ❁
فسيان عندي قتل الزبير وضرطة عير بذي الجحفة ❁ وروى ان ابن جرموز كان ممن قتله امير المؤمنين يوم النهروان
من جرم الخوارج وذهب الامامية وبعض الزيدية انه لا صحة لتوبتهم وان الظاهر كونهم ماتوا على خطاهم وبحاربهم فلا [illegible] منهم
ان يقولوا ذلك مطلقا فليس بصحيح لظهوره في التواريخ ونقله فيها كما قدمنا ذكره من تلك الروايات وان قالوا بحاربهم لامير المؤمنين
وبغيهم عليه معلوم قطعا وتوبتهم مروية من طريق الاحاد فلا ينتقل من المعلوم من حالهم الى المظنون فهو كلام يشكل الجواب
عنه لكن ما قدمنا ذكره من فضلهم وحسن سوابقهم وما ورد فيهم مما يقضي بنجاتهم في الآخرة يعضد تلك الروايات ويشهد بصحتها
ويقضي العمل بها في حقهم والبنا عليها وقد قال قاضي القضاة اذا فرضنا ان توبتهم لم تتواتر فالظن كاف فيها واستدل على ذلك
بان من اظهر التوبة سميناه تائبا وحكمنا عليه بذلك مع انا لا نامن ان يكون باطنه على خلاف ظاهره اذ لا سبيل الى العلم بامر الباطن
وقد ضعف ما ذكره القاضي ولا شك في ضعفه لان التسوية حال من علمنا منه اظهار التوبة والنطق بها وحال من اخبرنا عنه
الاحاد بذلك خبرا لا نقطع بصدقه واما كوننا لا نقطع بمطابقة سر مظهر التوبة لعلانيته فذلك ليس من فرضنا كما انا
نحكم باسلام من اظهر الشهادتين وخصال الاسلام وان جوزنا انه لا يعتقد ذلك ولا يبطنه والتحقيق انا نقطع بما كان منهم من
البغي ونغلب الظن بتوبتهم وانابتهم ولا نقطع بذلك ونوجه حسن الظن فيهم لسابقتهم وما لهم من الفضائل وما ورد فيهم من الاخبار
القاضية بالفوز بالجنة والنجاة من النار ونتعمى اجلالهم وصيانتهم اكراما للرسول الله ورعاية لمكانهم منه واحتراما لجانبه
العزيز الرفيع في حقهم فلا نطلق الفحاشى عليهم ولا نحط من شانهم واكثر ما ينتهي اليه المتحامل عليهم التوقف واما النيل من
الاعراض وتصديرهم للترشق بالسنة الثلب والقدح كالاغراض على نحو ما قال السيد الحميري في عائشة ❁
جاءت مع الاشقين في هودج تزجي الى البصرة اجنادها ❁ كانها في فعلها هرة تريد ان تاكل اولادها ❁ فلا يحسن ذلك وان
كان مطابقا لما وقع بل نقول تلك امة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسألون عما كانوا يعملون **مسئلة** اخ اعلم ان الذي
جرى لامير المؤمنين وسيد الوصيين ومني به من عدوان هذه الامة وبغيها عليه في حياته وبعد موته مما تحار فيه الافكار
فانه عليه السلام مع انتمائه الى اعلى درجات الفضل والحيازة لكل خصلة شريفة ومنقبة سامية منيفة جرى عليه وانتهى اليه ما لم
يتفق لغيره من اراذل هذه الامة ولا يوجه الى احد من اشرارها وفساقها من الكفر والخروج عن الملة ونذات طوائف

بذلك

بذلك واعتقدته تدينا منهم وتحزبا للصواب عندهم ونزلوه منزلة اشقى الناس واشرهم تضحيا بالادناس واعتادت طوايف
بذلك اخزى شيه ولعنه وجعلوه شنه يلى على المنابر في اسرار وافاق الذكر وجال الاجماع لا فضل الصلوات وفي القيام
بالبلغ شعار للاسلام ويظموه في سلك الخطبه التي شرعت للاشاده بذكر الله وذكر الرسول وحسن الثنا على الله وعلى رسوله
حتى ذكر بعض علما التاريخ انه عليه كان يلعن في كل جمعه من فوق اعواد المنابر في جميع امصار الاسلام واقطاره
وما من منكر الا ونحره ويشيع خطيته طايفه من المسلمين وزمره منهم فما اكبه للاسلام كان الله سبحانه ما شرع الجمعه
ولا بالغ رسوله في الحث والتحريج في حضورها الا ليلعن افضل خليقته بعد نبيه وصفوته فاعجب من هذه الخسه العظيمه
في الدين الهادم للدين كانه المضعضعه لبنيانه الجديره بان يهتز لها العرش المجيد وترجف الارض والجبال وتبيد وعلى
العكس من ذلك والنقيض والمبالغه في مخالفه القالى والبغيض ما كان من طوايف الغلاه من العقايد الفاسده والقول فيه عليه
بما لا يقوله الا الكافر الجاحد حتى اشركه قوم منهم في الربوبيه وقوم في النبوه وافضى بهم الغلو الى المقالات الشنيعه والاراء
السخيفه ذكر بعض علما التاريخ انه عليه لما قاتل بعض طوايف الغلاه كان اذا قتل احدا منهم ترى حيه اقوام عليه وشارع اليه
وقال عجلت الكره لترضى فاعجب من هذه الاحوال المتعاكسه والاقوال المتنافيه والمذاهب المتباعده والانظار المختلفه
الفاسده وذلك دليل على ان هذه الدنيا الدنيه والدار الرديه مع ايهامها الى الاخره مقر للرذايل والادناس ومحل المخازي
وفضايح الناس وان اوليا الله فيها اهدف للمصايب وغرض لسهام النوايب وغرضه لاذى الجهال وعدوان ارباب الضلال
وفي حطوط الناس للناس اشتى هو والذي عرض في شان امير المومنين من افراط الغالين وتفريط القالين مصداق ما قاله
الصادق الامين يهلك فيك اثنان محب غال ومبغض قال وهو تشبيه بما جرى لعيسى روح الله فانه عليه قتله قوم
وبالغوا في انتقاصه وسبه ووصفوه بمن اوصاف النقص بما ليس من اهله وغلا فيه قوم فادعوا له الالهيه واخرجوه
من عالم الانسانيه كما قال الشعبي حكاه عنه ابن عبد ربه في العقد مثل علي بن ابي طالب في هذه الامه مثل المسيح بن مريم
في بني اسرائيل احبه قوم فكفروا في حبه وابغضه قوم وكفروا في بغضه وقد ورد هذا المعنى مرفوعا الى النبي صلعم في كتاب الزخاير
لمحب الدين الطبري

القول في امامه الحسن والحسين عليهما السلام

اما امامتهما بعد ابيهما فلا شبهه في
فلا سبيل لاحد يعرض على الشك في امامتهما وتحقيق الكلام في ذلك ان الحسن عليه امام بعد ابيه عليه الى ان مات عليه امامته والحسين
امام بعد صنوه وعقيب موته الى ان قتل سلام الله عليهما ولو لم يدع ويظهر نفسه الا بعد موت معاويه للتقيه واما من يقول
بالعقد والاختيار ويبني الشرع على هو قول اكثر المعتزله فلا يثبت امامته عليه الا بعد موت معاويه لانه لما بلغ نعي معاويه احتج
الناس اليه وبايعوه واثنوه فيتفق المعتزله والزيديه على القطع بامامته بعد موت معاويه وانها قطعيه وقال اكثر المجيبين
بل هو امامته بعد موت اخيه ظنيه اجتهاديه والظاهر من مذهب الزيديه ان امامته قبل موت معويه قطعيه الا انه قد نسب
الى بعض اصحابنا التردد في كونها قطعيه او ظنيه قبل وينبني ذلك على ان النص عليه امامتهما هل هو متواتر او غير متواتر وخالف
الخوارج في ذلك فالمصنف فيمن خالف فيهم على انه في امامه الحسن وقد روي عنهم تكفيره عليه لدخوله مع ابيه في التحكيم والعقيده
ذكر في المهدي ان خلافهم في امامتهما معا وقد زعم بعض الطغام ان الحسن امام الى ان صالح معويه وصارت الامامه لمعويه
بعد ذلك والخلف امامته عليه قالوا واما الحسين فان الحشويه اليزيديه يقولون بامامه يزيد دونه وانه خارج عليه
وبعضهم يصرح بان قتله عليه كان جايزا شرعا قوله واشاره الى امامتهما وقد جعل بعضهم هذا الحديث دليلا مستقلا
على امامه امير المومنين وعده من النصوص عليهما الا ان المراد انه خير منهما فيها فلا اقل من ان يدل على انه الاولى والاحق بها

اذ فيه تصريح بانه افضل منهما وقد ثبت كونهما امامين فاذا كان افضل منهما ولن يكون كذلك الا وهو اجمع لخصال الامامة كان
بان يكون اماما اولى واحق واعلم ان هذا الخبر مما ادعى بعضهم تواتره وبعضهم ادعى الاجماع على صحته والاجماع على صحته
يقوم مقام تواتره في القطع بان النبي صلعم قاله وحكى الفقيه حميد اجماع العترة على صحته قال وقد ظهر بين الامة ولم يعلم
من احد منهم انكاره بل هم بين مستدل به على امامتهما وبين متاول له على صلاحيتهما ولو لم يكن صحيحا لظهر من بعضهم انكاره
ووجه الاستدلال انه ظاهر فانه صلعم نص على امامتهما نصا صريحا لا يحتمل التاويل ولا يقدح في ذلك انه يلزم منه ثبوت امامتهما في
كل منهما فيكونان امامين في زمن ابيهما ويكون الحسين اماما في زمن الحسن ويقال الواجب تاويله على انهما سيصيران امامين
اذا بويع لهما فانه وان اقتضى ذلك فالاوقات التي ذكرنا خارجة باجماع الامة على انه لا امر لهما في زمن ابيهما ولا للحسين في زمن
الحسن فصارت تلك الاوقات مستثناة من الخبر لقيام الدلالة على خروجها وبقي ما عداها على اصل الدلالة واما حمله على
انهما سيصيران امامين اذا بويع لهما فعدول عن ظاهر الخبر وخروج عنه فلا يصار اليه لعدم الدليل عليه ومن الادلة على
ثبوت امامتهما عليهما السلام اجماع العترة قال الفقيه حميد فان ذلك معلوم ضرورة من احوالهم ومن الادلة على ذلك ايضا ان كل واحد منهما
عليهما السلام قام ودعا وبايعه اهل الحل والعقد قال الفقيه حميد وذلك معلوم ضرورة ومن الادلة ايضا انهما افضل الخلق بعد ابيهما وقد
ثبت ان الافضل اولى بالامامة من غيره والقول بان الحسن عليه السلام كان افضل اهل زمانه هو المختار ودليله اجماع العترة على ذلك
وان المعتزلة كادت تطبق على امامته ذلك على افضليته اذ لا يكون الامام مفضولا وروي عن ابي علي وبعض المعتزلة ان سعد بن ابي وقاص
كان افضل منه ولو دعا كان احق بالامامة ولانه احد العشرة وقد ورد في فضلهم وارتفاع درجتهم من الاخبار ما لا يخفى ثم
كان الحسين عليه السلام افضل اهل عصره بعد اخيه الحسن لما قدمنا من الادلة اجماع العترة على ذلك والنص ويدل على فضلهما ايضا
ما ورد فيهما من الاخبار النبوية كقوله صلعم الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة في الجنة وغير ذلك مما يطول ذكره ولا
يخفى امره قوله فرقة زعمت انه ليس بامام لانه كفر مع ابيه بالتحكيم ولم ينسب هذه الفرقة من الخوارج وقد سبق الرد عليهم
قوله وفرقة زعمت انه كان اماما ثم كفر بتسليم الامر الى معاوية هؤلاء ايضا من الخوارج ولا يعول على ما قالوه وقد ذهب
الاكثر من المسلمين الى ان صلح الحسن عليه السلام كان صوابا لا خطيئة فيه وقال ناس لانه لم يصالح الا بعد ان خذله اعوانه وخشي
على نفسه واهل بيته الاستئصال ولا شك حينئذ في صواب السكون والهدنة وانه الاصلح والارجح لدفع المضار والامن من
الاستئصال ولا نزاع في انه يجوز للامام مصالحة الكفار والبغاة اذا عدم الثقة بانصاره او قل عددهم او لغير ذلك من الاسباب
كما جاز للرسول صلعم ان يصالح المشركين عام الحديبية مع ابطال الصلح على انه يرد اليهم من جاءه من المسلمين ولا يردون اليه
احدا ولم يصالح الحسن عليه السلام على بطلان الامامة والانخلاع عنها بل على امانه واصحابه وارتفاع الحرب وانه لا يحرك عقد الحرب
حتى يموت معاوية لكن معاوية غدر ولم يف منه وفا فاحتال في السعي ليزيد قبل ان يموت فاكثر الامة يذهب الى ان الحسن
عليه السلام لم يخرج عن الامامة بذلك الصلح بل امامته باقية بعده كما كانت قبله وقالت الحشوية بل خرج بذلك عن كونه اماما وهو
قول عامة المجبرة ولهذا يسمون سنة الصلح عام الجماعة لاجماع الناس على معاوية وحجة الاكثرين ان الامامة لا تبطل
بعد ان ثبتت واستقرت الا بحصول السبب من نقض شروطها وحدث من الامام يوجب الفسق ولا اشكال ان امامة الحسن عليه السلام ثابتة
قبل الصلح قطعا ولم يخرج بالصلح عن شيء من الشروط ولا كان ذلك منه معصية لما سبق فضلا عن ان يكون فسقا قال الفقيه حميد
في العمدة لم يتقدم عليه الا ما حدث في عسكره من اشتغال مقدمة عبيد الله بن العباس الى معاوية بالخديعة التي فعلها معه
فاضطرب عسكره لذلك وحدث عليه من الخوارج ما هو ظاهر من الانتهاب وطعنه عليه السلام في فخذه فاضطر الى الصلح [illegible]
ذكر في حديقة معاوية لعبد الله انه كتب اليه ان الحسن قد راسلني في الصلح وهو مسلم الامر الي فان دخلت في طاعتي الان

كنت مبترعا والا دخلت وانت تابع وان جئتني الان اعطيتك ماية الف درهم نعجل لك في هذا الوقت نصفها واذا دخلت الكوفة النصف
الاخر فانسل عبد الله ليلة فدخل عسكر معاوية فاما ما نال الحسن عليه من الخوارج فانهم لما توهموا انه يريد الصلح
شدوا على فسطاطه فانتهبوه حتى اخذوا امتعته ونزع مطرفه من عاتقه فبقي جالسا متقلدا بالسيف بغير رداء ثم ركب واخذ رجل من بني
اسد بلجامه وطعنه فوقعت في فخذه فشقه حتى خالط اربيته فسقط عليه الى الارض وحمل على سرير الى المداين قال
الفقيه محمد ومن روايات الحسن عليه قال له عند مصالحة معوية اجادّ انت فيما ارى من موادعة معاوية قال نعم قال انا
لله وانا اليه راجعون ثم قال لولم يكن الا في الفرد رجل لكان ينبغي لنا ان نقاتل على حقنا حتى ندركه او نموت وقد اعذرنا
فقال الحسن وكيف لنا بالفرد رجل من المسلمين الى اذكر يا اخي ان تعسر على ما اريد او يرد على امثالي فوالله ما الوك ونحي
وامة محمد صلى عن ان يكن ترى ما صنعوا الى ابيها وكيف ترجوان ندرك حقنا انا اليوم يا اخي في شغل وعذر كما وسعنا العذر
حين قبض نبينا قال فكف الحسين وسكت **قوله** لانه كان ظاهر الفسق بل ظاهر الكفر واختلف في تعلق الشر اختلاف الناس
في معوية على اقوال بعد اتفاق اكثر الامة على اجماع خصال الشر فيه فمنهم من قال انه كافر وبه قال مسروق ومنهم من قال
انه منافق ومنهم من قال انه فاسق وهذا راي اهل البيت وساير العدلية وهو قول جمهور المسلمين ومنهم من ذهب الى انه مخطي اجتهاد
وهاول محجوجون بالاجماع قال مولانا عليه ولقد ضمّ الاصم عن استماع الحق وطلع بما قاله وعق وحشد قلوب الحشوية
جهالة وركنوا من الباطل والضلالة وليس الا من جهتنا ولكنهم اتوا شيئا فريا قال السعد الدين التفتازاني في شرحه على العقايد
مع انه من يحسن القول في معرفة المشهور من السلف ان اول من بغى في الاسلام معوية قال مولانا عليه والقول بانه خطا
خطا المجتهدين هو الظاهر من مذهب اهل الحديث وهم يحسنون الكلام فيه ويثنون عليه ويرضون عنه حتى قال صاحب البهجة
ما لفظه نصيحة عرضت وهي ان من نقع في عمرو بن العاص ومعاوية وغيرهم من اجلا الصحابة او من شمله اسم الصحبة
التي لا يوازيها عمل وانجل ونتسبون الى سبهم لهنات صدرت منهم مما تقدم انهم النبي صلى بالكلام فيها واخبر بوقوعها
منهم ونهى عن سبهم على الاطلاق فقال لا تسبوا احدا من اصحابي فان احدكم لو انفق مثل احد ذهبا ما ادرك مد احدهم ولا
نصيفه الى اخر ما ذكر ويرام يتكلفون لمعاوية ذكر فضايل ومناقب واكثر ما ياتون به انه كتب الوحي وربما يروون في شانه
احاديث حتى عدوا من مناقبه ولو تدوا من فضايله ما اخرجه مسلم من رواية ابن عباس قال كنت العب مع الصبيان فجاء رسول
الله صلى فتواريت خلف باب فجاء فحطاني حطأة وقال اذهب الي معوية فادعه لي قال فجئت فقلت هو ياكل ثم قال اذهب
فادع لي معوية قال فجئت فقلت هو ياكل فقال لا اشبع الله بطنه وممن اورد هذا الحديث في الفضايل وعده من فضايله البارزي
في تجريد جامع الاصول ولعلهم نظروا الى انه صلى قال ما معناه اللهم اني بشر اغضب كما يغضب البشر فمن دعوت عليه من
اصحابي فاجعلها له رحمة او كما قال فانحدر من هذا التكلف والتعسف وانما زاد المثالث في معرض المناقب واي فضيلة في النهم وشغف
الاكل والتشاغل به عن اجابة الرسول وما يدل عليه ذلك من سوء حظه واختيار القدوم على سول امه وقد جعل اليه
وكونه دعا عليه دعا يقضي بالسخط والغضب واستثقال ما هو عليه وان كل واحد من هذه الامور يحدث بان يدرك الحاط
درجته والخفاظ منزلته وسوء حظه وسقوط منزلته وقال ابن حجر في كتابه تقريب التهذيب في ترجمة معوية بن ابي سفيان
صخر بن حرب بن امية الاموي ابو عبد الرحمن الخليفة صحابي اسلم قبل الفتح وكتب الوحي فانظر الى تكلف المدح والميل اليه
وتلقيبه بالخليفة وتثبيت الخلافة له حلافه وحدت مما رهته فلما في حاشية البهجة ما لفظه ليس معوية وعمرو ومن
احلا الصحابة بل من ادونهم حالا واولهم حلا لا وعدادهم للدين وهدمهم لقواعده وبلغهم به وعظم جرأتهم على هتك

ما انتفى شيء عن الناس من وما كان نقابا نقي ابن ابي بكر من قلنا حتى كان
بذكر ... وقد اقتصر ... ومستاو ... ابن ... ع

استثارة واحداثهم الاحداث العظيمة فانه لا يخفى على مميز ولئن شتموا ولعنوا فغير مستنكر ذلك فقد شتموا ولعنوا ابن عم رسول
الله صلعم وسيد العترة وامير المومنين وذا الفضل المبين والله المستعان كيف شيء علمهم وتحسين الظن فيهم وتذكر فضائلهم
وهم الى الرذايل اقرب منهم الى الفضايل والعلم ان اكثر تعويل اهل الحديث ومن يحسن الظن في معوية على وجهين احدهما ما لهم من الصحبة
والكتابة والثاني اعتقاد ان ~~اكثر تعويل اهل الحديث ومن يحسن الظن في معوية على وجهين~~ الذي كان منه من الاحداث صدر عن
اجتهاد وظن لا لاشابه وحرص من ما يقتضي عدم التعويل على ذلك اما الصحبة فلا كلام ان له صحبة وان صحبة رسول الله صلعم
شرف وزين فضيلة ولكن لم تثبت لها انها تمحو الجرائم ولا تكفر الذنوب الموبقات بل العقل والنقل يقضيان بعكس ذلك اما العقل فلان
شكر المناسب عنده وفي حكمه ان جزاء الصحابي الذي صحب رسول الله صلعم دهرا طويلا وشاهد انوار النبوة وانفجار انهار
الحكمة واخذ شيئا عنه من غير واسطة اعظم موقعا من جزاء غيره وادرك الشقاوة وشره التمرد وعظم العتو اولم
يشهد لك بالنفاق وجمع مساوى الاخلاق واما النقل فقوله تعالى يا نساء النبي من يات منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب
ضعفين واكد ما ذكرناه ودل على ان صحبتهن لرسول الله وهي ابلغ صحبة واخصها واعظمها لم يكن سببا في التجاوز عنهن بل في
التغليظ عليهن فكيف يكون صحبة معوية مع نوع من النفاق بعد التميز والعلم وابلغ النفاق سببا في التجاوز عما كاد به الاسلام
واحدثه من المصائب العظام والحوادث الطوام وقد ورد عنه صلعم في تعظيم عقاب العلماء الذين لا يعملون بعلمهم انهم يكونون
اول اهل النار دخولا فيقولون اي رب بدأت بنا قبل عبدة الاوثان فيقال ليس من علم كمن لا يعلم ولا كلام ان اصحاب رسول
الله اكثر الناس علما بالواجبات والمحرمات لانهم شاهدوا الرسول المبلغ واخذوا عنه وعلموا ذلك ضرورة من قصده وعنه صلعم انه
قال انا فرطكم على الحوض وليتعرفن الي رجال منكم اذا اهويت اليهم لاناولهم اختلجوا دوني فاقول اي رب اصحابي فيقال
انك لا تدري ما احدثوا بعدك فاقول سحقا سحقا لمن بدل بعدي وفي رواية اخرى لمسلم قال ترد علي امتي الحوض وانا اذود الناس
عنه كما يذود الرجل ابل الرجل عن ابله قالوا يا رسول الله تعرفنا قال نعم لكم سيما ليست لاحد غيركم تردون علي غرا محجلين من
اثار الوضوء وليصدن عني طايفة منكم فلا يصلون الي فاقول يا رب اصحابي فيجيبني ملك فيقول وهل تدري ما احدثوا بعدك وان
حوضي ابعد من ايلة الى عدن فانظر في امر معوية وهل احد من اصحاب رسول الله احدث في الاسلام مثل ما احدث فانه المحدث
لانه الذي هدم اركانه وزلزل صفوه وخلط فيه وسن فيه للخلفاء السوء اتباع هواهم واثار دنياهم وعدم الالتفات الى الحسنة
واما كتابته للوحي فانها وان كانت خصلة شريفة فليست فاضلة لكل من يتعاطاها الصلاح والفلاح اذ قد كان من بعض الكتاب
للوحي ما كان منه ردة وغيرها ووقفنا في بعض التواريخ على ان الجاحظ بالغ في ذم الكتاب حتى قال ما هو لكم قوم اول من كتب منهم
لرسول الله صلعم بالوحي خالفه في كتابته فانزل الله فيه ايات ثم هرب الى جزيرة العرب فمات كافرا ثم استكتب معوية فكان اول
من غدر بامامه وحاول نقض عرى الاسلام في ايام حكمه كتب عثمان لابي بكر مع طهارة خلافته فلم يمت حتى اداه عرق الكتابة الى ذم
من ذمه من اوليائه ثم كتب لعمر زياد بن ابيه فانعكس شره مولود وكتب لعثمان مروان بن الحكم فخانه في خلافته واشعل حربا في
مملكته واما الوجه الثاني وهو تحسين الظن بمعوية واعتقاد انه اقدم على البغي اجتهادا منه فلو ادعت الضرورة في خلاف
ذلك لم يعد مجازفة فان معوية لم يكن من اهل البله والجهل بحال نفسه وحال غيره بل من اهل الدهاء والنكراء والافراط في
الالمعية والذكاء وحاشا لله ان يعتقد في نفسه انه احق بالخلافة واصلح للمسلمين وانفع في امر الدين من امير المومنين وسيد
الوصيين وافضل امة النبي الامين او ان يعتقد ان ما كان منه من البغي والعدوان واثارة الفتن المفضية الى سفك الدماء الواسعة
واتلاف الاموال في طلب الرياسة ومنازعة الامر اهله وما سنه في الدين من سنن الجبابرة وسلاطين الظلم كان اصلح في باب
الدين واعود نفعا على المسلمين وقد كان يظهر على لسانه وفي فلتات كلامه الاعتراف الصريح بحاله وحال من عاداه والاقرار بفضل

امير المو

امير المومنين ومحله وبانه بعثه على العكس من ذلك ومهما عرض ليس في امر من اموره فلن يعرض في اخر مكروه كما دبها الى سلام
وان تا دبها البنيان الا بهدام وهي قامه وقعوده وكدحه وكده وسعيه وجهده في تولية ابنه يزيد الخمور وامام الفجور على
المسلمين وامورهم الدينية والدنيوية وما كان منه من استهاره لىله واظهاره في ذلك واعمال الحيل والوصل اليه بكل وجه
وركوبه الصعب والذلول فيه وتعاطي انواع المكر والخديعه لتحصيله والاخذ بالشده واللين والطوع والقهر حتى تم له ذلك
وجعله خاتمه عمله في عمره الذي انفقه في تعقيد قواعد المفاسد وسن السنن السيئة التي عليه وزرها ووزر من عمل
بها الى يوم القيمة افتحطو بالله احتهد فاداه احتهاده الى ان يزيد المارد الشارد على الله الذي قتل اسباط رسول الله
وكشف استار حرمه وحرمه واباح مدينته طيبه التي حرمها وقتل اصحابه وابناهم فيها وربط خيله في مسجده وقبره
الى سواريه تبول وتروث فيه اصلح للمسلمين من سبط رسول الله ومن افاضل اصحابه صلعم وارجح لتولي الخلافة على المسلمين
لا والله ما يعتقد ذلك ولا يظنه احد من المميزين واكثر ما ينبغي ان ينتهي اليه من حسن الظن فيه وان لم يكن من اهل ذلك ويستحقه
ان الحامل له على ذلك محبة الدنيا والاخلاد اليها وعدم الالتفات الى الاخره والتعويل عليها وانه اتبع فيه هواه وباع اخرته
بدنياه اذا كنا على صحة العقيدة الالهية حملنا فهذا احسن المحامل في حقه واما اسواها وليس يبعد فهو ان يحمل على
الشقاق والنفاق وانه لما عجزه واباه حرب رسول الله وصده عن دعوة الخلق الى الحق وقبل الاسلام واظهره الله عليهم
وعلى رغم منهم دخل هو وابوه في الاسلام كارهين واظهراه لما لم يجدا مسلكا سواه فلما امكنته الفرصه انتهزها
واسرع الوثبه واعمل فكره في هدم قواعد الدين ونقض ما ابرم منه وتكدير موارده وطمس انواره واثاره وتوعير
مسالكه وهذا هو اللائق بما امل امثاله والذي يقضي به النظر المحرز في شانه ولم يستبق من مسكة بالاسلام الا ما علم انه
لا يقوم ولا يستتب له امر مع مفارقته ولعله لو تم له الوساد وعز انه يروح له عود عبادة الاصنام وطمس بعبه انار الاسلام
لما عدل عن ذلك وهذا والله كلام من رفع التعصب عن نفسه ووفي النظر حقه وقصد الى السلوك في منهج الانصاف كما بينا
عليه كتابنا هذا من اوله الى اخره **قوله** منها انه حارب امير المومنين لم يقتصر على حربه والبغي عليه فقط بل ضم الى ذلك
سبه والاستخفاف به وسن لعنه من فوق المنابر حتى كانت تلك سنة لهم مستمرة في حياته وبعد موته فقيل قدر الف شهر في
مدة حكم بني اميه لم ينقطع منها الا في خلافة معوية بن يزيد قدر اربعين يوما ومدة خلافة عمر بن عبد العزيز وهي سنتان
وخمسه اشهر واربعة عشر يوما ومدة خلافة يزيد بن الوليد وهي سبعة اشهر واياما فانظر في عظم ما احترى عليه وقد
قال تعالى ان الذين يوذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخره واعد لهم عذابا مهينا قال الفقيه ولا سيما اذا لا دعوى
على الله واما المتابعة ذا اوليائه ولا سيما ان اذا على علم من الموذيات الكلام من دخل في قلبه الايمان وذاق حلاوة الاسلام
فيجب ان يكون معوية ممن لعنه الله في الدنيا والاخره واعد له العذاب المهين واساعه قال العجب من هولا الجهلة الذين لو سمعوا رجلا
يسب ابا بكر وعمر وكذلك عثمان على كثرة احداثه لما ما لكوا عن الحكم بفسقه بل ربما يتعدى ذلك الى قتله وقتاله ولم يحفلوا لما
فعله معاوية الضال من حرب امير المومنين وشتمه ولا يتفوهون بذلك **قوله** كما يشهد به قوله عليه السلم لعمار تقتلك الفئة
الباغية هذا الحديث مما لا شك في صحته واطباق الامة عليه وهو في البخاري من رواية ابي سعيد وقد ذكرنا المسجد قال كنا
نحمل لبنة لبنة وعمار لبنتين لبنتين فراه النبي صلعم فجعل ينفض التراب عنه ويقول ويح لعمار تقتله الفئة الباغية يدعوهم الى
الجنة ويدعونه الى النار فانظر الى عدم انصاف الفقها واهل الحديث مع موافقتهم على صحة هذا الخبر وروايتهم له وفي الاخرين
عمار رضي الله عنه قال الامام حمزة معوية لعنه قال هذه الرواية تعني ان معوية واحزابه مع رسول الله صلعم بل انه مرتين وما
هي اليوم باتقى منها في المرات الاول **قوله** على يدي ابن ابنه بنت الاشعث ذكر ان معوية لما استثقل حياة الحسن عليه السلم فمنعنا

هو عليه من العداوة الشديدة لآل رسول الله اخباره في سمه على يدي امراته جعدة بنت الاشعث وبذل لها مايه الف درهم
ووعدها ان يزوجها ابنه يزيد فسقته السم ووفى لها بالمال دون التزويج والاقتراب الذي حمله على ذلك ما علم من انه لا يتم له ما
اراد من عقد الخلافة ليزيد مع بقاء الحسن لميل الناس اليه ولما انعقد عليه الصلح بينه وبينه من انه لا يجري منه شي من ذلك وانه
لا يعهد لولده في امر الخلافة وانها عائدة الى الحسن بعد موته والله اعلم **قوله** واما كفره فقد تقدم ان جماعة يقولون
بكفره ومستمسكهم ما ذكره المصنف ولانه كان يقول بالجبر ويعتقده بل لعله راس اهل الجبر وامامهم فيه ونقل انه قال على المنبر
انما انا خازن من خزان الله اعطي من اعطاه الله وامنع من منعه الله فقام اليه ابو ذر فصاح وقال كذبت يا معويه انك لتعطي
من منعه الله وتمنع من اعطاه الله فقال عبادة بن الصامت صدق ابو ذر وقال ابو الدردا صدق عبادة وروي عنه انه قال لو كره
الله ما نحن فيه لغيره فقال في العبرة فاعتقاد ان الله لو لم يكره سيا الا ويغيره مظهرا بذلك ان الله قد اراد ما هو عليه من الافعال
القبيحة **قوله** حتى سمي العام الذي ابدع فيه سبهم عام السنة وبه سميت المجبرة اهل السنة سامل هذا وسطر فيه فلم نقف
عليه لغير المصنف والظاهر انهم يلقبون باهل السنة اعتقادا منهم انهم المتبعون للاحاديث النبوية والقائلون بوجهها ولهذا
قال الزمخشري منهم بهم لجماعة سموا هواهم سنة وجماعة حمر لعمري موكفة كذا ذكره في الكشاف **قوله** والمشهور
انه الحق زيادا بابي سفيان هو زياد بن ابيه الامر المشهور لم يكن له اب معروف وانما ولد لغير رشدة وكانت امه بغيا بالطائف
مشهورة بذلك يحمل بسببه عن ... وكان من اهل الشهامة والكفاية في امور الدنيا ولمن امره واستكتبه وقربه عمر بن الخطاب وبلغه
عنه امور ترك هيا فاستحضره فوصل اليه الى المدينة وراجعه بالقرب منهم علي عليه السلام وابو سفيان فاعجب علي بكلامه وشهامته
وقال ابو سفيان ان يكون هذا الا فرسا قد كرب ابا سفيان قال والله ما وضعه في رحم امه غيري او كما قال وكان زياد هذا من عمال علي
عليه السلام المسددين على معويه واراد معويه ان يفسده فما قدر وبقي على ذلك الى ان ذهب امير المومنين ووقع صلح الحسن عليه السلام فلم يزل
به معويه حتى خدعه واستزاره على ان يكون اخاه ويلحقه بابيه وثبت له نسبا الى قصته مذكورة مستوفاة في بعض التواريخ
ومن طالعها علم منها بغيا يلحق معويه بالدين وتهاونه به ومجاوزته لهدم قواعده وعدم تعويله على شي منه حتى لقد وقف في
بعض التواريخ على انهم احضروا شهودا على ثبت ما ارادوه من الاستلحاق وقد احتالوا في تحصيلهم وكان ذلك في المسجد الجامع
فشهد احدهم انه اجتمع بابي سفيان بالطائف وان ابا سفيان امره ان يطلب له ليلة بات بغيا فطلب له ام زياد فاتى معها وساله
بعد كيف وجدها فما اراده منها فاثنى عليها [illegible] قال لولا دفر في ابطها ونحو ذلك من حز غلاته الفاحشة ومجازاتهم الواضحة
قوله فرد ما هو معلوم ضرورة من دين النبي وهو ان ولد الزنا لا يثبت له اب ولا ينتسب اليه وان الولد للفراش ولا شك في
ذلك وانما كان الحاق ولد الزنا بالزاني عادة الجاهلية وسنتهم القبيحة غير المرضية **قوله** فليبقر بطنه اي ليشقه يقال
بقرها عن جنينها اي شق بطنها **قوله** وعنه صلعم يا علي لا يحبك الا مومن ولا يبغضك الا منافق هو مما اخرجه
البخاري ومسلم في صحيحيهما عن علي عليه السلام انه قال والذي فلق الحبة وبرا النسمة انه لعهد النبي الامي الي انه لا يحبني الا مومن ولا
يبغضني الا منافق وهذا الحديث متمسك من ذهب الى ان معويه منافق وكذلك ما روي عنه صلعم يا علي بحبك يعرف المومنون وببغضك
يعرف المنافقون ومن المعلوم ضرورة ان معويه في غاية البغض له عليه السلام واحتج ايضا بما روي عنه صلعم من فرح بموت عالم فهو
منافق وكذلك ما روي عنه صلعم فكيف اذا وقع الفرح بموت اعلم العلما امير المومنين ولا شك ان معويه سر بذلك وقد روي ايضا
انه لما بلغه موت الحسن عليه السلام فرح بذلك كثيرا وخر ساجدا وروي ان معويه سمع موذنا يقول اشهد ان محمدا رسول الله فقال
ما معناه ابها يا ابن عبد الله لقد هتف بك [illegible] حتى قرنت اسمك وذكرك باسم الله وذكره فانه في تعلق السر وهذا يقضي بانه يعتقد
انه لم يكن رسول الله حقا وانما اثبت ذلك ليفضيه **قوله** ولا شبهة ان القاسطين معويه واصحابه هو كذلك الا ان هذا لا يقتضي

بكفره

بكفره لان القاسط هو الجائر ومن بغى وفسق فقد جار قوله والمشهور ان الحسن عليه السلم يوم مناظرته مع معوية وعمرو واشياعهم الى آخره روى انه اجتمع عند معوية عمرو بن العاص وعتبة بن ابي سفيان والوليد بن عقبة بن ابي معيط والمغيرة بن شعبة فقالوا يا معوية ارسل لنا الى الحسن بن علي لنسب اباه ونوبخه ونصغره قال عمرو فان الحسن قد احيى اباه وحقق النقال خلفه وامر فاطيع وقال فصدق وهذا رافعه الى ما هو اعظم منه فلو بعثت اليه فاخذنا منه النصفة كان رايا فقال معوية اني اخاف ان يقلدكم قلائد يبقى عليكم في قبوركم فوالله ما رايته قط الا خفت جنابه وهبت عتابه فلم يعززوه فارسل له معوية فقال عليه السلم للرسول من عنده فسماهم فقال ما لهم خر عليهم السقف من فوقهم واتاهم العذاب من حيث لا يشعرون اللهم اني ادرا بك في نحورهم واعوذ بك من شرورهم ما اقسهم ثم سب وكيف سلت واتي بسب حولك وقوتك يا رحمن وقال هذه كلمات الفرج فلما دخل عليهم بدا عمرو بن العاص فتكلم وبالغ في الوقوع فيه عليه السلم وفي ابيه وفي السهود له ثم تكلم عتبة بنحو ذلك ثم كذلك الوليد ثم المغيرة فلما فرغوا تكلم الحسن عليه السلم فقال والله يا معوية ما شتمني غيرك فحشا منك وخلقا سيئا وبغيا علينا وعداوة لرسول الله صلعم قديما وحديثا ولا اقول الا دون ما فيكم احد عليه السلم في ذكر فضائل علي وتقريرها عليهم بما سددهم الله فيها ثم خرج الى ذكر معوية فقال ونشدتكم الله انعلم انك تسوق اباك وتقوده احول عنه هذا على جمل احمر بعد ما عمي ولعن رسول الله الحمل والقائد والراكب والسائق ونشدتكم الله انعلم انك كنت تكتب لرسول الله وكان يبعث خلفك فارسل اليك يوما فقال الرسول هو ياكل فاعاد ذلك مرارا كل ذلك يقول هو ياكل فقال صلعم اللهم لا تشبع بطنه فتشدكم الله البست تعرف ذلك الدعوة في نهمتك واكلك ورغبة بطنك ونشدتكم الله البست تعلم ان رسول الله لعن ابا سفين في سبعة مواطن ثم ذكرها وعدها قال ومنها العسكر يوم اتوكم ان تسلم فقال الله نشعر معه ثم قال فهذه مواطن لعنت فيها انت وابوك ومنها ولاك عمر الشام فخنته وولاك عثمن فتربصت به وقاتلت عليا على امر كان اولى به منك عند الله فلما الكتاب اجله صار الى خير منقلب وصرت الى شر مثوى وقد خفت منكم من عقوبتك قال مولانا عليه السلم فقول المصنف فنزل على معوية ان رسول الله لعنه في عشر مواطن نظر لان اكثرها مشترك في ابيه ومقصور عليه وكان له احرى لعن ابيه بحرى لعنه ولنسق لبقيتهم ثم قال الحسن عليه السلم واما انت يا عمرو فاقل لوم امك ولدت على فراش مشترك وقد احتج فيك خمسة من قريش ابو سفين بن حرب والوليد بن المغيرة وعثمن الحويرث والنضر بن الحارث والعاص بن وايل كل واحد منهم يدعي انك ابنه فغلبت عليك جزار قريش الا امها حسبا واخبثها منصبا واعظمها لعنة ثم قمت خطيبا في نادي قريش فقلت اني شانئ محمد فانزل الله ان شانئك هو الابتر وساق في ذكر مثالبه ثم قال واما انت يا عتبة فوالله ما انت بحصيف فاجيبك ولا عاقل فاعتبك ولا فيك خير يرجى ولا شر يتقى واما وعدك اياي بالقتل فهلا قتلت الذي وجدت على فراشها الى آخر ما ذكره من توبيخه وتقريعه ثم قال واما انت يا وليد فلا الوم كان تبغض عليا وقد جلدك في الخمر وقتل اباك بيده صبرا عن امر رسول الله وكيف تشتمه وقد سماه الله في عشر آيات مؤمنا وسماك فاسقا الى آخر ما زجره به ثم قال واما انت يا مغيرة فوالله ما كنت حقيقا ان تقع في هذا الكلام انما مثلك مثل البعوضة حين وقفت على النخلة فقالت لها استمسكي فاني نازلة عنك فقالت النخلة والله ما شعرت بوقوعك فشق علي نهوضك ثم ساق في استقامته وتكذيبه فلما فرغ نفض ثيابه وخرج فقال معوية ذوقوا فقد سابكم والله ما قام حتى اظلم علي البيت الشرح لوهم والاشفر على سعادة لهم شعرا واسد عنه في ذلك اشعارا وهو من المقامات الجليلة قوله وقال الشعبي كان خطيبا بني امية الى آخره روى ابن عبد ربه في عقده نحو هذا عن عبد الله بن عروة بن الزبير قال بعض اهل له عليا فقال ابوه عبد الله بن عروة والله ما بنت الدنيا شيئا الا هدمه الدين ولا بنى الدين شيئا فهدمته الدنيا اما ترى عليا وما يظهر هؤلاء من بغضه ولعنه على المنابر والله كانما ياخذون بناصيته رفعا الى السما وما ترى بني مروان ما يندبون به موتاهم من التابين والمدح فكانما يكشفون عن الجيف

التابين مدح الميت

قوله ثم فرقه من النواصب النواصب لقب لمن مال عن اهل البيت فنصب العداوه لهم وانكر فضلهم وظهر بحاملة عليهم قوله
لكفى اى لكفى ذلك دليلا على انه ليس من ائمه الهدى بل من سلاطين الجور والاعتدا وحق ذلك فان عمر رضي الله عنه عزل ابنه
وهو من فضلاء الصحابه وارباب التقى والعباده لما اعتقد ان غيره احق بالامر منه فذلك فعل اهل العدل وارباب الفضل واما
معويه فانه سلك سبيل كسرى وقيصر وفرط في النظر للمسلمين وقدم واختار يزيد لانه ابنه مع علمه بانه لا يصلح ان يتامر
وان استخلافه امر منكر فلا نورك فيهما من خلف وسلف ولا شكر سعيهما في التعدي والشر قوله وقد روى عنه صلعم
انا حرب لمن حاربكما الى اخره الخطاب موجه الى الحسنين واراد المصنف ان يزيد قد حارب الحسين فهو حرب لرسول الله ومحاربه
رسول الله كفر بلا شك وذكر في العمده ان لفظ الحديث انا حرب لمن حاربكم سلم لمن سالمكم قاله لعلي وفاطمه والحسن والحسين
قوله عليه مثل عقاب اهل النار وقد روى هذا الحديث بتمامه طويلة وهي قد شدت يداه ورجلاه بسلاسل من نار
منكس في النار حتى يقع في قعر جهنم له ريح يتعوذ اهل النار الى ربهم من شده ريح نتنه وهو فيها خالد ذايق العذاب الاليم قوله
معها ثياب مصبوغه الرواية مصبوغة بالدم قوله والاحاديث الوارده في قتل الحسين الى اخره مما ورد عنه صلعم
انه قال يقتل ابني الحسين بظهر الكوفه الويل لقاتله وخاذله ومن ترك نصرته وعن معاذ بن جبل قال خرج علينا رسول
الله صلعم متغير اللون فقال انا محمد اوتيت فواتح الكلام وخواتمه فاطيعوني ما دمت بين اظهركم فاذا ذهبت فعليكم بكتاب
الله عز وجل احلوا حلاله وحرموا حرامه اتتكم المؤته اتاكم الطاعون الروح والراحه كتاب من الله سبق اتتكم
فتن كقطع الليل المظلم كلما ذهب رسل جاء رسل تناسخت النبوه فصارت ملكا رحم الله من اخذها بحقها وخرج منها كما
دخلها امسك يا معاذ واحص قال فلما بلغت خمسه قال يزيد لا بارك الله في يزيد ثم ذرفت عيناه صلعم ثم قال نعى الي ولدي
الحسين واتيت بتربته واخبرت بقاتله والذي نفسي بيده لا يقتل بين ظهراني قوم لا يمنعونه الا خالف الله بين قلوبهم
وسلط عليهم شرارهم والبسهم شيعا ثم قال صلعم واها لفراخ ال محمد من خليفه مستخلف فاسق مترف يقتل خلفي
وخلف الخلف وعن عايشه قالت دخل الحسين على رسول الله صلعم وهو يوحى اليه فركب على ظهره وهو منكب ولعب على ظهره فقال
جبريل عليه السلم اتحبه يا رسول الله فقال يا جبريل ومالي لا احب ابني قال فان امتك ستقتله من بعدك فمد جبريل يده فاتاه بتربه
بيضا وقال في هذه الارض يقتل ابنك واسمها الطف فخرج صلعم والتربه في يده وهو يبكي فقال يا عايشه ان جبريل اخبرني
ان ابني الحسين مقتول في ارض الطف وان امتي ستفتن من بعدي ثم خرج على اصحابه علي وابي بكر وعمر وحذيفه وعمار وابي ذر
وهو يبكي فقالوا ما يبكيك يا رسول الله قال اخبرني جبريل ان ابني الحسين يقتل بعدي بارض الطف وجاني بهذه التربه واخبرني
ان فيها مضجعه ومصرعه قال في العمده كيف يلتبس امر يزيد واحد مثالبه قتل الحسين بن علي ولد رسول الله وامام
الهدى والذي دمعت له عين رسول الله صلعم قبل قتله واغتم بهلاكه لما علم ذلك بخبر جبريل فاي امر لا يعلم لما يغلم
له رسول الله لنادح عن الاسلام قوله وله في قنوت الشفاله هي بعض البسر النداله ذكره الجوهري في صحاحه قوله
يوم الحلبه قال ابن فارس الحلبه خيل تجمع للسباق من كل اوب كما يقال للقوم اذا جاوا من كل اوب للنصر قد احلبوا
قوله سكن ثناياه تقضيب سكت اصله النكت وهو ان سكن في الشي فيوثر فيه بقضيب او عنزه ذكره في المجمل والقضيب الغصن
وفي روايه بقضيب خيزران قوله وهذه الابيات لابن الزبعرى السهمي قالها في قصه احد قوله لكنه زاد فيها بعض الابيات الاخر
وفي روايه لست من شيخي يزيد اباه واما قوله لست من عتبه فلعله اراد عتبه بن ربيعه وهو ابو جده ام ابيه قوله
وهذا منه كفر صريح قال الفقيه حميد في العمده ولا خلاف بين الامه ان ذلك كفر

القول في الطريق الى ثبوت الامامه بعد الحسن والحسين

وسوف نذكر حيث ان في القول في الطريق الى ثبوت الامامه لكنه اطلق هناك وقيد هنا فجعله

كلاما في الطريق الى ثبوت الامامة اليها بعد اهل النص واخا لا يستدل الا على المختار الى هذا الفصل قوله وقام بسيد داعيا الى
الحق وباين الظلمة قد قدمنا بيان معنى الدعوة ومباينة الظلمة والقصد بما يفهم وان يكون بمكان لا يد لهم عليه فيه ولا نفوذ
كلمة قوله هو العقد والاختيار وهذا قول المؤيد عليهم فيما روي عنه وقد تقدم ذكر صفة العقد والعاقدين وعددهم والخلاف
بين اهل هذه المقالة في تفاصيل ذلك قوله والزمنا في دعوى اجماعهم عليهم السلام اكثر من هذا قد سبق بطرد كلام المصنف
هذا وما يرد عليه من الاشكال وحاصله ان مثل هذا لا يكفي في الاجماع القطعي بل لا بد من النقل المتواتر عن كل واحد بعينه
خلافه منهم عليهم قوله فهذا تصريح من مقتدى اهل البيت الخ ... تعالى الحسن كما ذكر بل تصريح بان الدعاء الى الله والجهاد من شان
الامام ومقصود الامامة وهذا مما لا نزاع فيه ولم يصرح بانه لا طريق الى الامامة سوى ذلك قوله ونحو ذلك من وجوه
الصلاح يعني في السعة ومن احسن في تحصيل وجوه المصلحة فيها ولعله بقي منها اتباع السنة في ذلك واقتفاء آثار السلف والعمل
بما سنه رسول الله صلى الله عليه وسلم منها فقد كان تابع الناس في صدر الاسلام بعد ظهوره كبيعة الحديبية فانه صلى الله عليه وسلم بايع جميع اصحابه
المخلصين الذين يعلم من حالهم انهم غير متخلفين عن طاعته اهل السعة ونقرها ومع وجودها وفقدها ولما ذكر الايات
فيها خيرا وسكونا وطمانينة ونزول سكينة قوله لانها طريق اليها هذا تعليل عليل فان من حق الطريق ان يتقدم
على المطرق اليه لانها وصلة اليه ومن حق الوصلة الى الشيء ان يتقدم عليه فلا يسوغ ان يجعل كونه طريقا علة في مقارنتها
وعدم تقدمها ولا مانع من ان يقال اذا دعا الناس الى طاعته صار اماما في الوقت الثاني من الدعاء ووجب الاجابة فيه وفيه
كيف يدعو قبل ان يصير اماما قلنا واي مانع من ان يدعو ليصير اماما بالدعوة ويجوز له ان يدعو بعد استكمال الشرائط ويجب
اجابته لاجل ذلك

القول في ان الامامة بعد الحسن والحسين مقصورة على اولادهما

قوله وقد اختلف الناس في ذلك فعند اصحابنا يعني اهل البيت عليهم السلام الا من ذهب منهم الى الامامية منهم والجارودية من
الزيدية ومعه اكثر الناس المعتزلة والصالحية من الزيدية والخوارج والمجبرة وسائر الفرق الاسلامية قوله
اما العقل الى آخره قد سبق في غير موضع ان الامامة شرعية وان ادلتها وطرقها لا تعلم الا من جهة الشرع واما [illegible] المحض
الاستظهار بما ذكره وغايته ان يدل على الاولوية فقط لا على عدم الجواز في غيرهم وهو ليس بهذه المسألة والمقصود منها قوله
الحمق والجهالة والظلم ونحو ذلك يعني من صفات النقص وما يعود بالخلل على امور الامامة والحمق بسكون الميم وضمها قلة العقل
قوله لا سيما مع تظاهر الادلة يعني مطابقة الشرع لما قضى به العقل على ما نورده من الدليل الشرعي في ذلك قوله ولا نجد
علما في بيان اجماعهم اكثر من ذلك قد سبق ما يقال في هذا وما يرد عليه قوله قلنا خلاف اصحاب النص مسبوق بالاجماع هذا
احد وجهين يجاب بهما السؤال المذكور وهو الاقوى منهما وحاصله ان مذهب الامامية في العترة حادث قد سبقه انعقاد الاجماع
في الصدر الاول على جواز الامامة في البطنين فلا يعد مخالفا من خالف في ذلك منهم بعد تقرر الاجماع وسبقه ودليل الاجماع ظاهر
من حالهم وانهم كانوا يطبقون على امامة القائم منهم حسنيا كان او حسينيا ولذلك لم يخالف احد منهم في امامة النفس الزكية محمد
بن عبد الله ولا في امامة اخيه ابرهيم ولا في امامة الحسين بن علي الفخي وكلهم من اولاد الحسن [illegible] وذلك معلوم ضرورة
من حالهم لمن عرف الآثار وسمع الاخبار فلا معنى لمباهتة الامامية في شيء منه قال فاذا تقرر ان ذلك مذهبهم في الصدر الاول
صح ما رمناه من الاجماع على حصر الامامة في البطنين قوله على ان خلاف اصحاب النص الى آخره هذا [illegible] لصحة
ذلك الاجماع المدعى من وجه آخر وهو ان خلاف الامامية ليس خلافا في محل النزاع وهو عدم جواز الامامة في غير اولاد
الحسنين بل هم موافقون في ذلك واما [illegible] فقصروها على بعضهم فاذن الخلاف في دعوى الاجماع على محل النزاع قوله فقد
واتفقوا انها لا تجوز في غير ولد البطنين لعل الاولى حذف لفظه ولد هنا ولقائل ان يقول ليس مثل هذا بعد موافقتهم للشيعة

هي ان الامامة محصورة على اولاد الحسنين ومعنى قصرها عليهم انها ثابتة فيهم ولا تجوز في غيرهم على معنى انهم منصبها
وليس الامامية يوافقون الا في طرف منه وهو انها لا تجوز في غيرهم واولاد الحسنين في ذلك عندهم مثل غيرهم فلم
يجعلوا المنصب ولا بطنوا الية ولا اعتدوا به ولهذا عدهم بعض اصحابنا ممن لا يقول بالمنصب بل لكون النص ورد في جماعة
معينين منهم ولو ورد النص على اولاد الحسن او غيرهم من العرب والعجم لثبتت فيهم الامامة ويوضح ما ذكر من قولهم على
النص انهم اثبتوها الغير اولاد الحسين كامير المؤمنين والحسن لما ورد النص عليهما ونفوها عمن لم يرد نص عليه من
اولاد الحسين كزيد ويحيى بن زيد والناصر الوحيد الثاني لجده والمخصص ان يقال ان الامامة من اهل البيت وان قصروا
بان الامامة لا تجوز الا في عدد مخصوص من ابناء الحسين فانما عولوا في ذلك على النص واذا ثبت بطلانه سقط ما بنوه على ذلك
لان العترة وكذلك الامة اذا افترقت في المسألة على قولين ثم صح بطلان احدهما تعين الحق في القول الاخر لانه لو بطل
مع بطلان الاول لادى الى خروج الحق عن ايديهم من حيث انهم قد اضاعوا كلهم قائلين بالباطل في مسألة واحدة وخروج الحق
عن ايديهم يبطل كون اجماعهم حجة واجبة الاتباع وتحقيق هذا ان معنى كون اجماع العترة حجة ان جملتهم معصومة
عن الخطأ بحيث انهم لا يتفقون عليه فاذا افترقوا على قولين كل واحد منهما خطأ فهم وان لم يتفقوا على احدهما
ويقولون بكل واحد منهما فقد اتفقوا معا على خطأ تضمنه ذلك وهو عدم القول بالحق في المسألة ومجانبته والخروج عنه واعتقاد
خلافه قوله وسنتبع لك عن قريب ان مثل هذا القدر يكفي الى اخره قد سبق لنا تقرير ذلك وتحقيق ان الامة اذا افترقت على
قولين فقط وثبت خطأ احدهما لزم صحة الاخر لا للاجماع عليه بل لانه يحكم عليهم جميعا بالاجماع على مخالفة الحق ومباينته
قوله فان قيل ان اجماع من عدا اصحاب النص الى اخره هذا سؤال واقع وقد احسن المصنف في تحقيقه والمخصص ولا شك ان دعوى
من ادعى الاجماع في هذه المسألة دعوى فارغة وان الاجماع ما نحن فيه والتحقيق انا مسلمنا هذه لها طرفان احدهما ان
الامامة جائزة في هذا المنصب الشريف والثاني انها لا تجوز في غيرهم فاما الطرف الثاني فلا ينبغي ان يخطر بالبال دعوى الاجماع فيه
وكيف واكثر الامة على خلافه واما الطرف الاول فدعوى الاجماع فيه ليست بعيدة عن الصواب وهو اجماع الصدر الاول فان
مذهب الامامية حادث والمعلوم من حال الصحابة كلهم الاتفاق على صحتها في اهل البيت فقد اجازوها فيمن هو ابعد منهم
ومن هو دون منزلتهم وكذلك من بعد الصحابة من التابعين وتابعيهم الى ان حدث خلاف الامامية قال الرازي اتفق
اهل المقالات على ان الامامية لم ياخذوا مذهبهم عن ائمتهم وانما وضعها المنصور ابو الدوانيق لما ظهر له انه لا يزال قائم من العلوية
يخرج عليه وراى جماعة من الشيعة قد ذهبوا الى ان لهم اماما غائبا منصوصا عليه وينكرون امامة القائم وهم الكيسانية
فلما حصلت له الحيلة فاعملها في جماعة من اصحابه وبعثهم الى الاقطار التي يظن ان فيها من جهال الشيعة من تطرقه عليه
الشبهة وبالجملة فالقول بجوازها فيهم اجماع السلف واقرب من سائر المذاهب الى اجماع من يقوم وتصور في تصحيح الوجه
المذكور في اجماع العترة وهو ان قول اصحاب النص قد دلت الادلة على بطلانه فلو بطل قول سائر الامة بجوازها فيهم لكان الحق
قد خرج عن ايدي الامة وكانوا متفقين على الخطأ وهو مجانبة الحق وعدم التمسك به واعتقاد خلافه قوله لكانا لا نجد ناكرا يدعي
ان اكثر المحصن خمسة ايام اذا ادرك المثل والقائل بان الائمة خمسة ائمة اثنا عشر في اربعة وثمانية وبالعشر
اهل المذهب وغيرهم قوله فعالم بعضها مثل ما المسلم وقال البعض مثل نصف دية الاول كلام اهل المذهب والثاني كلام
ك ومن تابعه قوله ولم يحصل دليل قاطع مثل هذا على جوازها في غيرهم لم يعتد المصنف بادلة من اجازها في قريش وهي دعوى
الاجماع وما رواه من الاخبار اما الاجماع فلمنع صحته ودعوى ثبوت الخلاف واما الاخبار فلانها احادية والمسألة قطعية
ولا اعتداد بما احتج به من اجازها في جميع الناس من الاثار والاخبار لان دلالتها معارضة بما سبق وقد تقدم ذكر ذلك مفصلا قوله

فبقي هذا الجواز في حق غيرهم مبقيا على الاصل هذا بنا على ان الاصل عدم جواز الامامة في الناس لما تشمل العموم وانه لا بد
من اشتراط المنصب فمن ادعى جوازها في بعض مخصوص لزمه ان يقيم الدليل على ذلك وما لم يقم عليه دليل يبقى على ذلك الاصل ويرجع
اليه وللقائل ان يقول لا نسلم ان الاصل عدم الجواز بل الاصل بعد ثبوت وجوب الامامة ولزوم نصب الامام جوازها
فيمن صلح لذلك وحصل بقيامه واستنابته الغرض المقصود منها فاذا كان المقصود من الامامة حفظ بيضة الاسلام وحماية
حوزته ان تضام وسد الثغور ونظم امر الجمهور واقامة الجمع والحدود ونصب الحكام وقبض اموال الله وصرفها في مصارفها
واذا قويت الجهاد واجرا جميع ما ذكر على القوانين الشرعية والقواعد السوية المرضية فمن المعلوم ان ذلك لا يتوقف
على منصب مخصوص ولا يتعذر فيمن صلح له من غير اهل البيت فيعلم جواز نصب من صلح لذلك منهم ومن غيرهم ويكون ذلك هو
الاصل المرجوع اليه الا بدليل ينقل عنه وقد ادعى الامام المهدي عليه السلام ان قيام الدليل الشرعي على وجوب الامامة كما دل عليه
فهو يدل على جواز نصب كل من صلح للقيام بالمقصود منها ويحصل به العلم بذلك قرشيا كان او غيره هاشميا كان او غير
هاشمي قال وهذا دليل قوي مستقل يدل على جوازها في غيرهم وبعض ما ذكره اصحابنا من انه لا دليل عليه وذكر انه لا وجه
للاستحسان بل يعرفونه بهم انه اورد سؤالا اخر حاصله ان شروط الامامة نوعان الاول ما يكفي في معرفة وجوب اعتباره
معرفة المقصود بالامامة لتوقفه عليه كالبلوغ والعقل والذكورة والعدل والحرية والعلم والورع والشجاعة والتدبير
وسلامة الاطراف والحواس والسخا فمن المعلوم ان المقصود بالامامة على الاتم على الوفا والكمال الا بحسب العالم جامع لهذه
الصفات والا وقع الخلل في المقصود الثاني ما لا نعلم اشتراطه من هذه الجهة لعدم توقف المقصود عليه فلا نعلم اشتراطه
الا بدليل خاص وهو المنصب لعلمنا بان القيام بالامر اذا حصلت فيه تلك الشروط المذكورة في النوع الاول امكنه القيام
بما يجب نصب الامام لاجله فلا نعلم اشتراط كونه من منصب مخصوص الا بدليل خاص يدل على اعتباره فيه فيقال المعتبر
المنصب دل على ما ذهب اليه من اشتراطه واعتباره فيبطل الطالب مطلوبا وقولهم ان الامامة حكم شرعي فلا يجوز ثبوتها
لغير من اتفق على جوازها فيه الا بدليل شرعي جوابه ان الشرع اذا اوجبها وعلم المقصود بها ولم ينص على شرط
لها دل الشرع على وجوب نصب من علم الظن انه يقوم بالمقصود وايجابها على الاطلاق دليل واضح على جواز نصب كل
صالح لها ولا يحتاج الى دليل اخر كما في ايجاب الجهاد فانا علمنا ان المقصود منه نكاية الكفار والبغاة فاذا كان لا يتم
الا باعداد السلاح والكراع والنهوض اليهم علمنا وجوب ذلك بمجرد ايجاب الجهاد وان لم ينص على ما ذكر وكما اذا قال
السيد لعبده اصعد السطح واطلق فانه يجب عليه صعوده باي وجه امكن من نصب سلم او تسلق من بعض جوانبه
ولا يشترط ان يكون على كيفية مخصوصة فاذا كان وجوب الامامة ورد مطلقا ووجب نصب امام يتم به الغرض المقصود
منها وجب القضا بجواز ذلك كائنا من كان الا بدليل شرعي قطعي يوجب اشتراط منصب مخصوص ثم انه استدل بدليل
عقلي في هذه المسالة ذكر انه لم يسبق اليه حاصله ان الامامة لا يتم الغرض منها الا بالانقياد لصاحبها ولا شك ان الانقياد
لمن هو من اشرف المناصب اقرب من الانقياد لغيره ولا نزاع في ان الفاطميين اشرف المناصب وان كانها فاقتضى ذلك
اعتبار هذا المنصب واشتراطه في الامامة ثم ذكر بعد تقريره اصوله ما يمكن ان يرد عليه واجاب عنه من ذلك انه يلزم
عليه انه اذا وجد من غير المنصب من يغلب على الظن انقياد الناس له انقيادا ابلغ من انقيادهم لذي المنصب المذكور ان يجب
العدول اليه وذلك اما لكثرة ماله او رجاله او سعة صدره او ظهور شكله ولا مانع من ذلك فقد انقاد الناس لمعاوية
دون امير المؤمنين لامور دعتهم الى ذلك مع عدم مساواة معاوية له ولا مداناته له على في شي من شرف المنصب وسائر
خصال الفضل والكمال قال مولانا عليه السلام وهولا اهل مصر في نواحيه سعادون لملوكهم مع كونهم من جنس السودان وربما

ان بعضهم قد مسّه الذل كتسلطاتهم في زماننا انقياد الاستعباد دون مثله لاحد من اهل المناصب العاليه احازيا حاصله
ان كل احد يفترض كونه سببا في الانقياد غير علو المنصب لا يقوم مقامه في ذلك لانه تارة وتارة وبين الاخرى لكثرة المال
وكثرة الرجال والانه الاستعباد لذلك الا اسقاط الناس وجهالهم دون اشرافهم وقد يكون الانقياد للتحلي اذا انطلت بطل
حصول ذلك لمن ظهر نسكه فان سبب انقياد المنقاد له حجوا ان يدعو له او رجا ان يدعو له مع اعتقاد حصول
الاجابه فلعل منه ومن ان يتبوعنه الا ان يدعو فلا يجب الحلاف الانقياد لستر والمنصب فانه يستمر ويدوم ويجتمع
في صاحبه الداعيان الديني وهو وجوب طاعه الامام والدنيوي وهو شرف منصبه وعلو درجته ولا يكمل الداعيان في
حق غيره بعد سوى مرجح آخر قال مولانا عليه ولا يخفى على المتامل ما في هذا الدليل والجواب عما يرد عليه من التكلف وكونه
مركبا على حسن صناعه مورده وجوده لجاذبته وانه ليس مطابقا لما تعتبره هو وغيره من وجوب الاحد في هذه
المسئله بالادله القاطعه ولا هو منها في شي واجود ما يعتمد عليه من الادله هاهنا اجماع العتره في الزمان
الاول على جوازها فيهم وعدم جوازها في غيرهم قبل حدوث مذهب الاماميه ودخول من دخل فيه منهم وما سواه
فغايته الاستظهار وليس مستقلا بالاعتبار والله سبحانه ولي التوفيق وهو ولي التحقيق وهو حسبنا
ونعم الوكيل وسلام على عباده الذين اصطفى قال المصنف عليه السلام واتفق الفراغ من تاليف هذا الكتاب
المسائل كتاب المعراج الى استخراج اسرار المنهاج المقوم للاعوجاج المتمم المزداد هذا الفن بعضا لما حاج
بعد العشا الاخر من ليله السبت لثمان ليال ان بقين من شهر صفر سنه تسع وعاشر وثمانمائه
بالدار المباركه المعموره باعلى وادى فلله حرسها الله بالتقوى ثم لما افرغ بعض الاعزه
عليه سماع هذا الشرح عليه رفع عليه بخطابه في حاشيه الام فرغ من اول سماع
له وتصحيح ظهر يوم الاربعا الاربع ليال بقين من شهر ذي القعده سنه
تسع وثمانين وثمانمائه بمدينه سارين من بلاد خولان رحمه الله
واتفق الفراغ من زبره ضحا النهار من يوم السبت لثلث مضين من شهر جمادى الاخرى سنه سبع وتسعين وثمانمائه
وذلك على يدي مالكه افقر عباد الله الى رحمته واحوجهم الى عفوه ومغفرته الراجي من كرم الله ان يدخله
في شفاعه الرسول وان يلهمه الطاعه وحسن الخاتمه انه اكرم مسئول
محمد بن حسن بن محمد بن مسعود بن عبد الله المقرائي الحارثي
نسبا والزيدي مذهبا والعدلي معتقدا رزقه الله علم هذا الكتاب والعمل
بما فيه وفهم دقائقه وغوامضه ومعانيه كان ذلك بمسجد الامام
المنسوب الى الفلحي بصنعا اليمن حرسها الله بالصالحين امين

الحمد لله حمدا يوافي نعمه ويكافي مزيده